

# مقاله

مقاله



گنون  
شونون  
کوماراسوامی  
بورکهارت  
لینگز  
نصر  
پری  
نورشورن  
پالینس  
اسیت  
کرکچو  
...

حکیم خالده  
مقالاتی از اصحاب  
به کوشش مصطفی و بهمان

در این کتاب کرباره ای از مقالات اصحاب حکمت جاویدان  
جمع آمده، سعی بر آن بوده است کرباره ای از آراء ایشان - از  
بیشتر در مابعد الطبیعه و نقد مدرنیته گرفته تا سخن از دین و  
عرفان و هنر و رمزپردازی - به واسطه آثار خودشان در دسترس  
خواننده علاقه مند قرار گیرد. به عبارت دیگر، این کتاب معرفی  
جماعت سنتیان است. به واسطه آثار خود آنان و نه تأویل  
فلاں نویسنده و فلاں منتقد. احتمالاً آنچه از این راه حاصل می شود،  
تعمین و تبصره خواننده است که با تفسیر شخصی این و آن  
تفاوت بسیار دارد، و خواننده ای که بدین گونه به حقیقت  
ایشان علم می یابد مثل آنست که معلوم رابه بجای آنکه از  
روی خبر تصدیق کرده باشد با دست خویش پیسوده باشد.

مؤسسه تحقیقات  
و توسعه علوم انسانی

اندیشه راهگشایان

شابک: ۹۶۴-۸۱۶۸-۳۴۲  
ISBN 964-8168-34-2  
۵۴۰۰ تومان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# جام نو و می کهن

مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان

به کوشش

مصطفی دهقان

دهقان، مصطفی

جام نو و می کهن: مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان / به اهتمام  
مصطفی دهقان. -- تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴  
۵۴۰ ص.

ISBN: 964-8968-84-2

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

۱. فلسفه جدید -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. دین -- فلسفه. ۳. هنر --  
فلسفه. الف. موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی. ب. عنوان.

۱۹۰ B ۷۹۸ / ۲۵۹

۸۴-۱۵۱۵۵ م

کتابخانه ملی ایران

## جام نو و می کهن مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان

ناشر: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

به کوشش: مصطفی دهقان

طراح جلد: محمد فدایی

حروف چینی و اصلاحات: زهرا زارعی

اصلاحات نهایی و صفحه‌آرایی: نرگس گل‌یاس

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: ترمه

چاپ و صحافی: رامین

همه‌ی حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است

نشانی: تهران، بزرگراه آفریقا، بالاتر از میرداماد، کوچه قبادیان شرقی، شماره ۳/۶۰

تلفن: ۸۸۸۵۰۰۵۳ و ۸۸۷۸۷۲۷۴ - نمابر: ۸۸۸۵۰۶۰۸

## فهرست

- دِباچه ..... ۹  
متافیزیک  
آتما - مایا
- فریتھیوف شوئون / محمود بینای مطلق ..... ۲۱  
روح و عقل
- رنه گنون / بابک عالیخانی ..... ۳۷  
مُثل جاوید
- رنه گنون / سعید بینای مطلق ..... ۴۳  
کلمه و سمبول
- رنه گنون / سعید بینای مطلق ..... ۴۹  
فہم و اعتقاد
- فریتھیوف شوئون / حسین خندق آبادی ..... ۵۷  
آیا مسئله شر وجود دارد؟
- مارکو پالیس / احمد رضا قائم مقامی ..... ۷۹  
فلسفہ جاودان در زمینہ ای عمومی
- رابرت کامینگ نویل / امیر مازیار ..... ۱۰۹  
پاسخ به رابرت کامینگ نویل
- سید حسین نصر / امیر مازیا ..... ۱۴۳

## نقد مدرنیته

پیوند پنهان علم و اسطوره

- ۱۶۵ ..... ولفگانگ اسمیت / حسن آذرکار
- حضور و قدرت تقدس
- ۱۹۱ ..... روزه دو پَسکیه / مصطفی دهقان
- سنت قدسی و نیاز امروز
- ۱۹۹ ..... جاکوب نیدلمن / مهرداد وحدتی دانشمند
- شکوای زمین
- ۲۲۹ ..... گای ایثن / مهدی زمانی
- آموزش و پرورش جامع
- ۲۴۷ ..... آلدوس هاکسلی / حمید رضایی

## رمزپردازی

معانی رمزی سه‌گانه رنگ‌های اصلی

- ۲۶۳ ..... مارتین لینگز / محسن قائم‌مقامی
- معانی رمز آینه
- ۲۸۱ ..... تیتوس بورکهارت / احمدرضا قائم‌مقامی
- شمشیر روح؛ ساختن یک تسبیح در سنت ارتدکس
- ۲۹۱ ..... دی.ام. دید / امیر یوسفی

## هنر

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟

- ۳۰۹ ..... آناندا کوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو
- فلسفه هنر مسیحی و شرقی، یا فلسفه راستین هنر
- ۳۴۳ ..... آناندا کوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو

## نقش و جهان‌شناسی

- ۳۶۹ ..... کیت کریچلو / مهرداد قیومی بیدهندی  
مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی
- ۴۰۱ ..... تیتوس بورکهارت / امیر نصری  
نکته‌ای در حقیقت، خوبی و زیبایی
- ۴۰۷ ..... لُرد نورثورن / ایرج داداشی  
آیا زیبایی یک ساحت است؟
- ۴۱۷ ..... آنانداکوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو

## دین و عرفان

### حضرات پنج‌گانه الهی

- ۴۳۹ ..... فریتیهوف شوئون / محمود بینای مطلق  
رمزپردازی
- ۴۶۳ ..... ویتال پری / مهرداد قیومی بیدهندی  
پاره شدن پرده معبد
- ۵۰۱ ..... ژان بورلا / سعید بینای مطلق  
جهان مادی و مفاک کیهانی
- ۵۱۹ ..... لئو شایا / محمودرضا اسفندیار



## ■ دیباچه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ و به نستعین، عمر بالنسبه کوتاه اما آکنده از فعالیت حکیمان سنتی عصر ما چنان وسعت و نفوذی داشته است که تقریباً هیچ خطه شایان توجه را، در سراسر آفاق، ناگشوده باقی نگذاشته است. مرادوات و مفاوضات با حکیمان و عالمان اسلامی و مسیحی و یهودی و بودایی و چینی و هندی در شرق و غرب، و تألیف و تصنیف در وحدت متعالی ادیان و آشنایی با فلسفه اولی و مباحثه و مناظره با فیلسوفان معاصر و مبارزه بر ضد دعوت تجددگرایی و تقریر مقالات در دفع و ردّ تالیان آن و سعی در کشف رموز سنتی و بذل همت در جرح شبهات بعضی هنرمندان عصر در باب هنر و سیاحت در بلاد سرخ‌پوستان و برهمنان و صحبت با مشایخ معاصر صوفیه در آفریقا، همه احاطه و وسعت آگاهی ایشان را از فرهنگ امروز و دیروز نشان می‌دهد و از مساعی ایشان در عین حال مکتبی صاحب‌نظر، دعوتگر، منتقد، عارف و خوش‌تقریر و لطیف می‌سازد که تعلیم عموم اهل ادیان را با عرفان و در قالب "حکمت خالده" تلفیق کرده است. مسئله عرفان را اساس ادیان تلقی کرده‌اند و همین مسئله است که آنها را از تعصب خاص ارباب شریعت دور ساخته است و بدون آنکه بی‌برهان و از روی حب و بغض در تخطئه اهل مقال بکوشند از هر فرقه و نحله راست‌دینی آنچه را موجب تزکیهٔ نفوس انسانی می‌پندارند، ستوده‌اند. بدین گونه تعلیم آنها ناچار نمی‌تواند از جنبهٔ عرفانی خالی باشد و خود آنها نیز به لزوم این مطلب که موجب معرفت حقیقت ادیان و در عین حال استفاده از موارث حکمت انبیاء و حکماست تصریح دارند.

در این راه نخست مرحوم رنه گنون (۱۹۵۱-۱۸۸۶) بود که در دنیای جدید و در کار سنت اهتمام تمام کرد. غیر از یک دو استاد علامه سیلانی و سوئیسی و احیاناً بعضی دیگر که در تبیین و تکمیل اساس تعلیم نکته‌ها در افزوده‌اند و در تحقیق در ادیان از اعظم عصر ما به شمار می‌آیند، آنچه امروز نزد مریدان این حلقه متداول است اصولاً حاصل مواعظ گنون است. اما این نه بدان معناست که وی را به غلط "بنیانگذار مسلکی تازه" بخوانند. اساساً تأسیسی در کار نیست؛ سخن از حقایق و حکمت جاودانی است که از ازل بوده و تا ابد هم خواهد بود. منتها با مساعی یک رازآشنای غربی و تربیت یافتگان درس او به دنیای جدید هدیه شده است، بلکه از آلام انسان متجدد قدری بکاهد.

پس شکی نیست که چنین تعلیمی را با سابقه و ابعادی به وسعت تاریخ بشر نمی‌توان با مقیاس‌های ناخوشی که فی‌المثل اندیشه "پست مدرن" را با آنها می‌سنجند در معرض داوری و شناخت آورد. خاصه که در تمام این ابعاد آنچه بیشتر مایه امتیاز آنهاست اصالت کم‌نظیری است که در آن کمتر نشان تصرف و بدعت پیداست و در کلام و بیان حکمای سنتی این اصالت جلوه دارد. فی‌الواقع ممکن نیست درباره جریان سنتی سخن در میان افتد و ابعادی چون سازگاری جمیع ادیان و نقد تجددگرایی و الهی بودن عالم و دقایق رموز و سادگی باستانی - و نه آن سادگی حقیری که زبان معاندان را در حقّ قدما دراز کند - به مثابه یک خط قاطع در تاریخ سیر آن توجه محقق را جلب نکند. البته ورای این اصول که خود نوعی شورش بر ضد "علم پرومته‌ای" و نوعی گرایش به معارف نیاکان شریف بوده است جریان سنتی از اشتغال به پاره‌ای جزویات هم باز نایستاده است. نه فقط تعالیم قرآن کریم و مزامیر داودی تا انجیل و اوپانیشادها را سرلوحه کار خود ساخته بلکه آنچه را از آثار و اقوال افلاطون و بودا تا کنفوسیوس و مولانا باقی است هم در کار داشته است. حتی خود نیز از خلق آثار

جدید در جهت نشر آن معارف بازنمانده و کتب ارجمندی چون مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو، انسان و صیوررت او مطابق با ودانته، بحران دنیای متجدد، وحدت متعالی ادیان، تبدیل و دگرگونی طبیعت در هنر، رقص شیوا، مقامات حکمت، منطق و تعالی، اسلام و حکمت خالده، آیین عقل، انسان و طبیعت، باورهای قدیم و خرافه‌های جدید، ساعت یازدهم و جز اینها را در همین عصر حاضر عرضه کرده است.

بسیاری از معاصران این آثار را با نظر توقیر و توجه نگرسته‌اند که هیچ، سعی نویسندگان آنها در توضیح عرفان نظری و تحقیر مظاهر تجدد را هم مورد طعن و سوءظن یافته‌اند. با این همه در وارد بودن همه این انتقادات باید تأمل داشت. درست است که عمده این رسایل - لاقلاً آنها که به بزرگان تعلیم مربوط است - بس محکم و استوارند اما در بعضی آثار اخیرتر اقوال کم‌اعتباری هم هست که دستاویز منتقدان است. شاید اینکه برخی نوشته‌های جدیدتر آن اندازه قوتی را که مثلاً در مقالات شوئون هست ندارند از آنجا باشد که بعضی از کسانی که خود را سنتی می‌خوانند از آن معنی که لازمه اش اخلاص واقعی و مراقبت قلبی است فقط نام مجرد دارند و به دیگر سخن جز نام محقق - و نه معتقد - را سزاوار نیستند. مانعی هم ندارد که یک محقق به حد وسع خویش به التزام عقاید سنتی پایبند مانده باشد، ولی به سهو و نه به عمد رأیی ناساز با اعضای جمعیت صادر نکند.

اینکه در این کتب بیش‌تر به اصول کلی پرداخته‌اند هرچند معقول و حتی مقبول به نظر می‌آید لیکن قاعده تخلف‌ناپذیر هم نیست و چنان‌که به اشارت گفتیم در احوال و ظروف خاص و برای بحث در یک مسئله ناچیز مربوط به روز هم مقالاتی تحریر کرده‌اند.

این ملاک هم که می‌گویند در بعضی از این آثار زیاده بر امر مافوق عقل تأکید

می‌کنند بر فرض که درست باشد و قول ایشان را در باب قدرت کشف و شهود بتوان بدین گونه تعبیر کرد، باز خود مانع از آن نیست که در آنچه ایشان تصنیف کرده‌اند قدرت عقل جزوی یکسره به چشم نیاید. گرچه آن‌گونه که خود می‌گویند فهم حقایق سنت در گرو دست دادن آن عقل دیگر است - عقل عقل.

تعداد این ایرادها بسیار است. آری منتقدان سنتیان بر ایشان تاخت‌ها برده‌اند، بعضی محکم و قابل تأمل بعضی سست و بی‌اساس. یک‌جا آنها را به کنایه خوش‌خیال خوانده‌اند. بعضی اشکال کرده‌اند که اصلاً این احیای سنتی که می‌گویند آیا ممکن و یا معقول هست؟ و بدین‌گونه از کجا معلوم طرحی که دربارهٔ بازگشت به سنت می‌ریزند و البته سعادت آن سلب رنگ و بوی تجدد را نیز اقتضا دارد جز از آرمانی خیالی هیچ نباشد؟ یک‌جا اعتراض دارند که دانش آنها نه آن مایه است که بر فلان مسئله احاطه تواند یافت و جای دیگر به فلان نویسنده در پیچیده‌اند که خود با آنکه دایم از مخالفت با دنیای جدید دم می‌زند اسیر لوازم تجدد هم هست. جایی هم حمله به فلان نویسنده را لازم یافته‌اند که نمی‌بایست حق صنعت جدید را در مورد خدماتی که به انسان کرده است نادیده گیرد. بعضی آنها را انتقاد کرده‌اند که بیهوده بر بعضی فلاسفهٔ جدید تهمت می‌زنند و یا گفته‌اند در انتساب بعضی اقوال به حکما به خطا رفته‌اند و سخنان آنها نه بدان معناست که فلان سنتی بدان‌ها نسبت داده است. حتی می‌گویند به اقتضای مصلحت امری را گاه ناگشودنی نشان داده‌اند و گاه آن را موافق مذاق خویش یافته‌اند. بعضی از اهل نظر نیز در هجاء این جماعت غلو کرده‌اند و به بعضی از آنها به تعریض نسبت سرقت از بعضی همدرسان خود داده‌اند.

این اعتراضات و اتهامات را سنتیان خود بیش و کم پاسخ گفته‌اند اما این را که در این راه تا چه حد توفیق داشته‌اند باید با احتیاط تلقی کرد. گرچه یک دسته در هواداری ایشان افراط می‌کنند و اگر بر خطایی از ایشان واقف شوند به اعتذار

از آن در می‌ایستند، یک دسته نیز در پنهان داشتن فضائل آنها و نشان دادن عیوب آنها گاه سعی سبک‌سرانه می‌ورزند. مثلاً همین منتقدان در تحقیق "سرفات" مورد قرح بلکه ریشخند نیز هستند چه آن یکسانی که می‌گویند از آن‌گونه معانی‌ای است که بین همه آنها مشترک است و به عبارت دیگر تواردی است که حتی ممکن است در لفظ نیز بیان یابد. ضعف بعضی از این رسالات مورد انکار ما نیست. تعلیم سنتی در معارضه با تجدد و طرح آراء دیگر نمی‌تواند به کلی از خطا خالی باشد اما آنچه آثار ایشان را از سقوط در خامی و اشتباه کاری محض بازمی‌دارد ایمانی است که در آنها موج می‌زند - ایمان بی‌خلل و نزدیک به یقین. عین حقیقت است که نوشته‌های اخیر حتی قطع نظر از نقدهای نسبتاً بجا و قطع نظر از آنچه مکرر است، از لحاظ تنوع و خاصیت نقادانه‌ای که دارد و هم استقراء در حقیقت ادیان اهمیت خاص دارد چه این سنتیان نه فقط با آثار و مناظرات خویش بعضی اذهان و عقول متجدد را تشحید و تقویت نموده‌اند بلکه بحث در باب کتب مقدس و علو اسالیب آنها نیز، آنها را به تحقیق عمیق‌تر در مسائل مربوط به ادیان راهنمون گشته است و البته در تفصیل آنها اینجا نمی‌توان وارد شد.

باری، طبع و نشر این مقالات پرشور اغلب به حوزه‌های دیدگاه سنتی در فرانسه و انگلیس و آمریکا محدود است. قطعاً محیط این کشورها که میدان مجادلات مکاتب نوخاسته و شکوفایی صنایع جدید بود در خاطر سنتیان تأثیر می‌کرد. آنها در شهری چون لندن می‌دیدند که سرنوشت سادگی آدم بازیچه‌ای شده است برای خیالات مشتی دلان متجدد که به قول خود از خرافه ابا می‌کردند. نه آیا مشاهده چنین احوالی طبع حساس و جدی عارفی چون گنون را از هماهنگی با این هوس‌ها رنجور می‌کرد؟ و نه آیا چون اوایی را به جستن حقیقت در ورای این خرافات عصر جدید برمی‌انگیخت؟

غیر از کشورهای مذکور، کانادا و هند و چند کشور دیگر هم صاحب کرسی این تعلیم هستند و علی‌الخصوص شور و علاقه فوق‌العاده بعضی محافل و انجمن‌های فلسفی در نشر و حفظ سنت مایه مزید حیثیت و نفوذ سنتیان در کشور ایران گردیده است و چند تن از دانشمندان برجسته آنها به همین حلقه ایرانی انتساب دارند. درست است که بعضی از آنها نوسان فکری حقیقتاً غریبی داشته‌اند اما باید پذیرفت حتی آنهايي هم که گاه خود را به لباس اهل خیر درآورده‌اند و گاه به جامه بزم و رزم، یک موجب قوی گسترش حکمت سنتی دست‌کم در ایران و در برهه‌ای خاص از زمان بوده‌اند. امروزه هم که سخن از سنت جز در محفل فوق در دیگر جای‌ها نیز رونق دارد، تعداد مفسران و مترجمانی که به چیزی که «هیچ تعلقى به زمان حاضر ندارد» التفات یافته‌اند فزونی می‌گیرد و استغراق در سنت را به جایی رسانده‌اند که پر و بال عمل را که غالباً بر هیجان عاری از اعتقاد مبتنی است فرومی‌بندد. بعضی بی‌هیچ توجه به آنچه گذشته است فرصت را اغتنام کرده‌اند و بی‌دغدغه قدیم و جدید آنچه را مصلحت وقت می‌دانند انجام می‌دهند. همین نکته که برخی انجمن‌های حکمی و فلسفی تعلیم سنتی را می‌کاوند کار سترگی است که طالب حقیقی از آن فایده‌ها می‌گیرد. همین که استادی حکمة الاشراف و تلویحات درس می‌گوید یا یکی تمهیدات، خود به حد کفایت از زنده بودن جریان سنتی در ایران حکایت دارد. حاجت نیست که حتماً از نوشته‌های امثال نیدلمن و برون و لوی و روژاک و دیگران، ترجمه‌های رنگارنگ در دست باشد. شگفت است که شرطی هم برای ترجمه قائل نیستند و گمان می‌برند توفیق در آن تنها وابسته به دانستن صرف و نحو است. ایمان به مطلب مورد ترجمه بماند، آشنایی با موضوع آن هم گویی هیچ شرط نیست. شاید هم مترجم، محتشمی صاحب نفوذ است تا اگر در کار او نقصی باشد منتقدان به دلیری از آن چشم‌پوشند. مشکل البته منحصر به عقل

معاش بعضی از این مترجمان و اغراض بازرگانی بعضی ناشران نیست، اکنون گرایش‌های علمی بعضی داعیه‌داران ما علاقه دارد بدعت و تجدد را نقد کند و در ازج و قرب سنت تحسین و تبلیغ؛ اما بعضی از اینها غافلند که روح تازه‌ای به کالبد سنت نمی‌دمند تنها آن را تأویل فردی می‌کنند. گرچه از شنعت زدن در حق سنت تحاشی دارند و نفی حرمت آن را هم نوعی جهل و ابرام جاهلانه می‌یابند اما چوبی را که برای مالیدن متجددان برداشته‌اند بر سر سنتیان هم فرود می‌آورند.

در هر صورت این اختلاف شروع و تفاسیر که ناچار اسباب گونه‌گون دارد برای کسی که می‌خواهد از مفاهیم سنتی نسخه‌منقحی تنظیم کند قدری دشواری دارد. البته خواننده علاقه‌مند می‌تواند از مقالات و ترجمه‌هایی که با قلم توانای بسیاری از نویسندگان در نشریات معتبر عرضه شده و یا کتب مهمی که طبع شده و یا تحت طبع است بهره جوید. اما آرای که در این مقالات هست وقتی می‌تواند او را مدد دهد که نقد مؤلف و مترجم آن را ساخته و پرداخته کرده باشد.

همین‌جا ذکر این نکته ضروری است که مترجمان این مجموعه اغلب از استادان اهل فن هستند. خواننده بداند که اگر هم دانشجوی جوان‌تری هست لااقل با موضوع آشناست و نزد همین اساتید مشق کرده است. البته اینکه تعدادی مترجمان آشنا با موضوع را فرصت همکاری با این گروه نبود در خور افسوس است اما مایه‌نومیدی نیست. زیرا خیرت و بصیرت بعضی اساتید این مجموعه و ترجمه‌های پرفروغشان چنان چشمگیر است که تنها به واسطه همین‌ها می‌توان از بعضی آراء سنتیان به درستی وقوف یافت. در مورد آن بقیه نیز به جرأت می‌گویم که از کژتابی‌ها و بی‌رسمی‌های معمول یکسره منزله‌اند ولی چون ترجمه در هر حال و به هر صورت که باشد حکایت حال مترجم است

و ناچار قدرت و تسلط شخص او همه را در آن مداخله هست، پس بهتر است که خواننده نیز کیفیت آنها را خود با مطالعه آنها اندازه کند و اگر احتمالاً اعتراضی هست پاسخش را از شخص مترجم بخواهد، چه نگارنده را نه وسعت نظری هست که به کشف همه این دقایق قادر شود و نه رخصتی بود که به بعضی سلايق ایراد کند.

خواننده این را هم باید در نظر آورد که همسویی بعضی اشخاص که مقالاتشان در نشریات این جمعیت به چاپ رسیده مشکوک است. در همدلی دانشمندان فرهیخته‌ای چون کربن و ایزوتسو و چیتیک و موراتا با سلسله سنتیان شبهه‌ای نیست اما قرابت بین افکار اینها و جماعت مورد بحث فقط ارتباط فکری است - نه ارتباط طریقتی. گرچه گویندگانی چنین اگر هم خود به جریان اخیر منسوب نبوده‌اند یا به شیوه سنتیان فتوا نداده‌اند غالباً به سبب تصحیح متون کهن که از مآخذ تفحص در احوال قدماست و تحقیق در اسلام و تصوف و جز آنها، نقش غیرمستقیم و قابل ملاحظه‌ای در مطالعه سنت داشته‌اند و از این رو در جست‌وجوی تعالیم سنتی و بررسی‌های مربوط بدان از توجه به نوشته‌های این کسان و هم تعمق در متون و رسالاتی که تصحیح کرده‌اند نمی‌توان به کل غافل بود. خلاصه نیل به یقین علمی که آیا مثلاً آن آمریکایی مقیم واشنگتن یا این روسی جوانی که به هندوستان در آمده، قریحه "جاودان خردی" دارد یا نه؟ مقتضی آنست که جست‌وجوگر خود جهات ترجیح آن را بیابد وگرنه مناقب نوشتن و اینکه اینها در این زمره می‌آیند و آنها نمی‌آیند، اینها کی به دنیا آمده‌اند و که را به نکاح در آورده‌اند هیچ کمکی به او و شناخت تعالیم ایشان نمی‌دهد.

در حقیقت آنچه نیز نویسنده را به گردآوری تازه‌ای واداشت به نوعی توجه به همین وجه اخیر بود یعنی معرفی آنها به واسطه آثار خود آنها و نه "تأویل ما".

احتمالاً آنچه از این راه حاصل می‌شود یقین و تجربه خواننده است که با تفسیر شخصی این و آن تفاوت بسیار دارد و خواننده‌ای که بدین گونه به حقیقت ایشان علم می‌یابد مثل آنست که معلوم را به جای آنکه از روی خبر تصدیق کرده باشد با دست خویش پسوده باشد.

گرچه در این باب نیز محققان به زبان‌های آلمانی و فرانسوی و انگلیسی کتاب‌ها پرداخته‌اند و از جمله بعضی کتب فارسی در این زمینه اطلاعات بسیار سودمند در بردارند، باز مجموعه‌ای تازه که مبتنی بر مقالات و ترجمه‌های آنهاست به نظر خالی از فایده نیست. درست است که خواندن متن اصلی همواره لذتی دارد که شاید مترجم از انتقال شور و حال آن عاجز بماند و یا به قول ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ در *الحيوان* معنی عظیم را به لفظی سخیف درآورد که خود از قدر ترجمه می‌کاهد، اما با این حال هیچ پوشیده نیست که یک ترجمه خوب - اگر دست دهد - احياناً جوینده را از متن اصلی بی‌نیاز تواند کرد. این مقالات که در اینجا گرد آمده و بعضی آراء سنتیان را در بردارد، اگرچه از نمونه آثار بعضی از آنها خالی است باز امید است که تصور بالنسبه روشنی از میراث "حکمت جاودان" به خوانندگان کتاب عرضه دارد و دانشجویان جوان‌تر را همچون راهنمایی باشد به دنیای افکار و احوال ایشان تا نقد و شناخت و ارزیابی درست آنها برای ایشان هرچه بیشتر ممکن شود. با آنکه مقالات این نویسندگان با یکدیگر قرابت بسیار نشان می‌دهد و در واقع همه متعلق به یک مکتب است اما خواننده خواهد دید که از حیث جزالت و عمق تفاوت بارز دارند. ولی مطمئناً اگر بتوان اصول اعتقادات قوم را از لابلای اذهان و کتب مختلف آنها بیرون کشید در عین حال می‌توان خواننده را به شناخت دیگر سنتیان و آثارشان رهنمون شد.

باری، هیچ دعوی از این گزاف‌تر نیست که محققى بخواهد از بین این همه

مقالات سنتیان بعضی را برگزیند و بر بعضی دیگر برتری نهد اما کدام خواننده‌ای هست که از آشنایی با تعدادی از این نوشته‌ها نکته‌های تازه نیاموزد. فلذا اگر جمع تمام آراء سنتی در کتابی مانند این کتاب میسر نباشد ذکر بعضی از آنها به هر حال دلپسند خواهد بود و سعی صاحب این قلم که کوشیده است مباحث گونه‌گون جریان سنتی را تا حدی تحت ضابطه در آورد هرچند از تهوری خالی نباشد در هر حال سودمند تواند بود. این هم اگر هست همه مدیون عنایت اساتید و دوستانی است که در کار طبع این اثر دلسوزی صمیمانه کرده‌اند. از اولیاء محترم موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی خاصه آقای دکتر قربان بهزادیان‌نژاد و دوست خوبم صادق حیدری‌نیا سپاس بسیار دارم. یاورها و پایمردی‌های حسین خندق آبادی، مشفق مهربان و دوست عزیزم، فراوان موجب امتنان است و هرچه خطاست البته بر عهده این بنده است.

و أسأل الله التوفیق فإِنَّه قَدیر و بالاجابة جدیر

مصطفی دهمقان

کرج، ۱۳۸۳

---

متافیزیک

---



## آتما - مایا\*

نوشته فریتھیوف شوئون

ترجمه محمود بینای مطلق

جوهر شناخت، شناختِ جوهر<sup>۱</sup> است؛ یعنی اینکه جوهرِ خرد انسانی، یا عملکرد به ژرف‌ترین نحو واقعی آن، درک جوهر الهی است. روشن است که طبیعت اساسی خرد ما تمیز بین جوهری و عَرَضی است و نه منحصرأ درک آنچه عرضی است؛ هنگامی که خرد عَرَض را درک می‌کند، این عرض را در ارتباط با جوهر متناظرش می‌بیند - آنکه قطره را می‌بیند، آب را هم می‌بیند - و این کار را خرد باید به دلیل اولی در ارتباط با جوهر فی نفسه انجام دهد.\*\*\*

---

\* Schuon, Frithjof, "Atma-Maya", *Approches du Phénomène Religieux*, Paris, 1984.

### 1- Substance

\*\*\* عبارات جوهر و ذات که - به حق یا به ناحق - تقریباً در عمل مترادفند، تفاوتشان در اینست که جوهر به مشخصه‌ای زیربنایی، ایمنانت و مانای یک واقعیت پایه‌ای ارجاع می‌دهد، حال آنکه ذات به یک واقعیت از حیث واقعیت، و در نتیجه از حیث "بود" ارجاع می‌دهد و به معنای ثانوی از حیث مشخصه مطلقاً اساسی یک چیز. مفهوم ذات به عبارتی یک برتری ناپیوسته را نسبت به اعراض بیان می‌کند، حال آنکه مفهوم جوهر، برعکس، یک نوع پیوستگی را می‌رساند، و به همین دلیل است که در اینجا در صحبت از آتما در ارتباط با مایا کلمه جوهر را به کار می‌بریم (مترجم: آنچه با ذات ترجمه می‌کنیم کلمه essence است که از بودن (esse) در <--

صحبت از جوهر الهی ضرورتاً صحبت از امتداد اُنتولوژیکی آنست، چون ما که صحبت می‌کنیم، خود بودنمان را مدیون این امتداد هستیم، امتدادی که وجود<sup>۱</sup>، نسبت متجلی، مایای کیهانی است. جوهر مطلق خود را تحت جنبه‌های تشعشع<sup>۲</sup> و انعکاس<sup>۳</sup> توسط نسبی شدن، امتداد می‌دهد؛ یعنی جوهر - در یک درجه کمتری از واقعیت - با دو صدور همراه است، یکی از آنها پویا، پیوسته و متشعشع است و دیگری ایستا، ناپیوسته و صورت‌بخش. اگر همراه با جوهر، تشعشع و انعکاس وجود نمی‌داشتند که آن را با نسبی کردن امتداد دهند، جهان نمی‌بود.

ولی این بیرون‌فکنی<sup>۴</sup> خداوند - اگر بتوان چنین گفت - عنصری را می‌طلبد که آن را ممکن سازد، عنصری که علت اینکه چرا جوهر صرفاً "یک گنج مخفی" باقی نمی‌ماند را توضیح بدهد. این عنصر تنوع‌بخش بیرونی‌کننده یا نسبی‌کننده، چیزی جز مایا نیست؛ ما می‌توانستیم طبیعت آن را توسط عبارات متفاوت بسیاری مانند نسبت، حدوث، جدایی، ابژکتیواسیون<sup>۵</sup>، تمایز<sup>۶</sup>، بیرون‌فکنی<sup>۷</sup> و چیزهای دیگر تعریف کنیم؛ حتی عبارت وحی<sup>۸</sup> را به معنی کاملاً عام و اساسی آن در اینجا می‌توان به کار برد.

در هر شی‌ای که از وجود برخوردار است، جوهر وجود دارد، جوهری که بدون آن، شیء وجود یافته نباشنده‌ای محض می‌بود؛ حال این واقعیت که اشیاء

>> لاتین) مشتق شده و لذا می‌توان گفت "بود" یک چیز است. کلمه آلمانی مترادف با آن نیز das Wesen است که از یکی از ریشه‌های بودن مشتق شده است. کلمه یونانی ουσία نیز از بودن مشتق است و هم معنی essence را در بر دارد و هم معنی substance را).

1- Existence

2- Radiation

3- Reverberation

4- Projection

5- Objectification

6- Distinctification

7- Exteriorization

8- Revelation

"وجود دارند" به این معنی است که آنها به واسطه "وجود" به بالاترین معنی ای که این عبارت قادر به بیان آنست، به فعلیت درآورده می شوند؛\* و این "وجود" یا این نسبیت را جوهر به موجب بی نهایتی اش، هستی می بخشد. یعنی اگر واقعیت الهی بعد پارادوکس گونه نوعی تمایل به سمت یک نیستی که به وضوح هرگز به آن نمی رسد را در بر نمی گرفت، آنچه که هست نمی بود؛ چراکه این نیستی واقعیت دیگری ندارد مگر این واقعیت کاملاً غیر مستقیم نقطه ارجاع بودن، نقطه ای که فی نفسه نارسیدنی و تحقق ناپذیر است.

یک دوگان نخستین وجود دارد: جوهر و - اصولاً در جوهر ولی در واقع مادون واقعیت مطلق آن - نسبیت یا مایا؛ حال مایا آن دو جنبه ای را که قبلاً یادآور شدیم در بر دارد: تشعشع و انعکاس؛ در مایا و توسط آنست که "روح القدس" و "پسر" هر دو فعلیت می یابند؛ به زبانی هندسی، جوهر مرکز است، تشعشع، دسته شعاع ها، و انعکاس یا تصویر، دایره است؛ وجود یا "باکره مقدس" سطحی است که به این آشکار شدن اجازه بروز می دهد.

\* \* \*

مایای الهی که هم کیهانی است و هم وراء کیهانی، اساساً قوا یا عملکردهای ذیل را شامل است: نخست عمل جدا کردن یا مضاعف گرداندن - که با انشقاق به سوژه و ابژه شروع می شود - و هدف آن ایجاد سطحی برای تجلی دو عملکرد متوالی تشعشع و انعکاس است، که حرکت و صورت با آن دو متناظرند.

---

\* به این معنی است که از "وجود خداوند" صحبت می شود. در این مسئله عبارت شناختی، مهم است بدانیم که یک واقعیت در ارتباط با چه "وجود دارد": اگر در ارتباط با مطلق است، این واقعیت نسبی است؛ اگر در ارتباط با نیست است، صرفاً واقعی است و می تواند در مرتبه اصل باشد یا در مرتبه تجلی. در ناخودآگاه زبان رایج، "وجود" به نحوی بی واسطه تر در مقابل این خلاء منفی یا مجرد که عدم قرار می گیرد تا در مقابل این خلاء مثبت و ملموس که خداست.

همان‌گونه که نزد خداوند نسبت، بیرون از جوهر مطلق، سطحی را برای فعلیت یافتن تشعشع و انعکاس به‌عنوان دو اصل تشکیل می‌دهد، به همان ترتیب بیرون از مرتبه الهی - با فراق‌کندن خود - سطح دیگری فرامی‌فکند که بسیار نسبی‌تر است، یعنی تمام کیهان. این نسبت در درون کیهان همان روند تقطیع را تکرار می‌کند، تا به نقطه‌نهایی دنیای مادی برسد؛ و در هر یک از این سطوح که بدین ترتیب در حین نزول فرامی‌فکند - عالم فرشتگان، عالم نفسانی<sup>(۱)</sup>، عالم مادی - نحوه‌ای مناسب از تشعشع و انعکاس را متجلی می‌گرداند؛ مرتبه‌ای از نسبت وجود ندارد که شامل این دو عملکرد یا بُعد نباشد.

عنصر جوهر در هر یک از این سطوح اُنتولوژیکی یا کیهانی به‌نحوی متناسب نمایانده<sup>(۲)</sup> می‌شود؛ و به طریق اولی جوهر محض یا جوهر فی‌نفسه در زیر هر یک از این تجلیات ثانوی قرار دارد.

در عالم مادی، مایا سطح مکان - زمان خواهد بود؛ جوهر، اثیر است، انعکاس یا تصویر، ماده و تشعشع، انرژی است. ولی به‌وضوح کاربردهای بسیار محدودتری از همین سمبولیسم وجود دارد؛ و بالاجبار چنین است، چراکه هر ماده، هر صورت و هر حرکت یا تغییر متناظراً به این سه اصل مورد بحث ارجاع می‌یابد. علاوه بر این رابطه مکملی مکان - زمان - یا "گستره - امتداد زمان" نشان می‌دهد که در نسبت یا وجود\*<sup>۳</sup> کما هو وجود، دو بُعد یافت می‌شود، یکی گسترش‌دهنده و حفظ‌کننده، و دیگری متحول‌کننده و منهدم‌سازنده؛ و از آنجاست که رابطه مکملی بین عوالم و ادوار در تمام مراتب کل<sup>۱</sup> ناشی می‌شود.

---

\* در اینجا ما به این خاطر این نوآوری نوشتاری را به خود، اجازه داده‌ایم، تا نشان دهیم که وجود به معنی رایج کلمه مطرح نیست، معنایی که به تجلی کیهانی مربوط می‌شود (مترجم: نویسنده کلمه Existence را به صورت Ex-sistence آورده است تا به معنای اتمولوژیکی آن، که بیرون ایستادن است اشاره کند).

در خود خداوند، عنصر "مکان" مایاست، از آن جهت که شامل یا حافظ امکانات است، و عنصر "زمان" مایاست، از آن جهت که امکانات را به عالم منتقل می‌گرداند؛ چهره اول مایا، درون ذاتی و نظاره‌گرانه است و چهره دوم برون ذاتی و خلاق، یا به عبارتی دیگر: چهره اول ریشه‌دار بودن بدون افتراق امکانات در جوهر را نظاره می‌کند، حال آنکه چهره دوم این امکانات را با مدنظر داشتن تجلی کیهانی متحقق می‌سازد.

\* \* \*

نسبیت اساساً سطوحی متوالی را ایجاد می‌کند، که از این توالی، سلسله مراتب مراتب کلی حاصل می‌شود؛ حال مهم است بدانیم که این مراتب با هم مقیاس مشترک ندارند، و هرچه به جوهر نزدیک‌تر باشند این قیاس‌ناپذیری مشترک بیشتر است. بین عالم مادی و عالم نفسانی، که آن را می‌پوشاند و به گونه‌ای در آن نفوذ می‌کند و امکاناتش بس عظیم‌تر از آن مکان و ماده است، مقیاس مشترکی وجود ندارد یا تقریباً وجود ندارد؛ و این عدم تناسب، هنگامی که آفرینش را با آفریننده مقایسه می‌کنیم، تقریباً مطلق می‌گردد؛ می‌گوییم "تقریباً" زیرا از نظر متافیزیکی و نه کلامی، این دو سطح از جنبه نسبیشان، یعنی از آن جهت که توسط مایا تعیین یافته‌اند، در همبستگی می‌مانند. مایا به نوبه خود در رابطه با جوهر مطلق، یعنی مطلق فی نفسه، نیست گردانده می‌شود؛ ولی این یک نحوه نگرشی است که بالاچار در نظرگاه کلامی\* نمی‌گنجد، نظرگاهی که طبق تعریف باید اصل الهی را تنها در ارتباط با عالم و حتی بالاخص در ارتباط با انسان در نظر بگیرد. این نظرگاه کلامی و واقعیتی که به آن ارجاع می‌دهد است که به ما اجازه داده بیش از یک‌بار عبارت "نسبتاً مطلق" را به کار بریم، عبارتی ناگزیر

---

\* مع‌ذلک شخصی چون مایستر اکهارت از این راز کاملاً آگاه است، و بدون شک در حلقه‌های اسکولاستیک و عرفانی (mystical) تنها او نیست که چنین می‌اندیشد.

ناخوش‌آهنگ ولی از نظر متافیزیکی مفید.

خطایی - برخاسته در جو یکتاپرستی<sup>۱</sup> - مبنی بر اینکه آزادی الهی به شکرانهٔ مطلقیتش قادر است که عالم را نیافریند یا آن را بدون هر گونه ضرورت درونی بیافریند - در یک مقیاس کوچک‌تر و با افراط بیشتر - در خطای اشعری تکرار می‌شود، خطایی مبتنی بر قدرت الهی‌ای قادر به - دوباره به شکرانهٔ مشخصهٔ مطلقیتش - مجازات عادل و پاداش بدکار "اگر خدا چنین بخواهد". در حالت اول این نکته فراموش می‌شود که ضرورت - نه اجبار - یک کیفیتی مکمل آزادی\* است؛ در حالت دوم فراموش می‌شود که خوبی<sup>۲</sup> و بنابراین عدل<sup>۳</sup> نیز - نه ناتوانی و نه زیردستی - کیفیتی مکمل قدرت مطلقه\*\* است. برای انسان فاضل، ضرورت پرداختن به فضایل اجبار نیست؛ به طریق اولی اگر خدا "باید" آنچه را که کمال او می‌طلبد انجام دهد، و اگر او "نمی‌تواند" آنچه را که خلاف این کمال است انجام دهد - یعنی امتناع از آفریدن یا مجازات بی‌گناه - این نه از روی فقدان آزادی و نه از روی فقدان قدرت است. خوبی خدا می‌رساند که او می‌تواند مافوق عدلش رود و نه مادون آن؛ آزادی او می‌رساند که او می‌تواند هر چه بخواهد را بیافریند ولی نه اینکه بتواند اصلاً نیافریند. ترانساندانس<sup>۴</sup> او نسبت به آفرینش در جوهر بدون افتراق اوست، که در نسبت با آن نه آفرینشی هست و نه صفاتی مرتبط با آن.

\* \* \*

---

1- monotheism

\* آزادی با بی‌نهایت مرتبط است و ضرورت با مطلق.

2- Goodness

3- Justice

\*\* خدا عادل است، نه به این دلیل که بدو باید به انسان حساب پس دهد، بلکه به این دلیل که چون خوب است نمی‌تواند ناعادل باشد.

4- transcendence

در عالم آسمانی جایی برای این تجلیات سلبی - یا "استیجاد عدم"<sup>۱</sup> - که ما حق داریم آن را "شَرّ" بنامیم، وجود ندارد. شرّ، کما هو، تنها از عالم نفسانی شروع می‌شود و تا عالم مادی گسترش می‌یابد؛<sup>\*\*</sup> بدین ترتیب شرّ ویژه قلمرو صورت و تغییر است. بیش از یکبار گفته‌ایم که شر از دور شدن ناشی می‌شود، دور شدنی که عالم صوری را از اصل فوق‌صوری جدا می‌کند؛ یعنی اینکه صورت به‌موجب خود طبیعتش متضمن خطر جدایی از اصل یا جوهر و تقابل با آن می‌باشد؛ هنگامی که این خطر فعلیت می‌یابد - و این خود در جدایی و تقابل، که وجود مستلزم آنست، از پیش نقش بسته است - عنصر تشعشع، که به‌نحو موهومی خودمختار<sup>۲</sup> شده است، موجب دوری از خدا می‌شود و عنصر تصویر<sup>۳</sup> با خداگونه ساختن خود، بت می‌شود. صورت چیزی نیست مگر تَفَرُّد<sup>۴</sup>؛ حال فرد تمایل به این دارد که غایتش را در خودش بجوید، در عرضیتش و نه در اصلش و نه در خودش<sup>۵</sup>.<sup>\*\*</sup> کيفر چنین امری حضور صور سلبی، غلط و بنابراین زشت یا معیوب در سطح روانی، همچنین در سطح فیزیکی در میان صور طبیعی یا کامل یا به هر عنوانی خوب، است؛ زشتی، اگر بتوان گفت، تاوان سرکشی وجودشناختی<sup>۶</sup> است. تمایل به شرّ همان تشعشع انحراف یافته و معکوس گشته است؛ صورت شر، همان تصویر غلط گشته و به نوبه خود معکوس گردیده است؛ این همان شیطان است، و در نتیجه، عیب یا گناه در همه سطوح و نه تنها در سطح اخلاقی.

1- existentialiation of nothingness

\* به روایت قرآن، شیطان، جن است و نه فرشته؛ از "آتش" ساخته شده است و نه از "نور".

2- autonomy

3- Image

4- individuation

5- his Self

\*\* به روایت بعضی صوفیان، شیطان اولین موجودی بود که "من" گفت.

6- ontological

مایای صوری - که نه مَلْکی است و نه به طریق اولی الهی - نوعی سحر منعقدکننده<sup>۱</sup>، جداکننده و فردیت بخش و از این طریق مَلاً و ازگون‌کننده را اعمال می‌کند؛ علت این امر اینست که مایا بیش از اندازه از اصل یا جوهر دور شده، و بیش از اندازه به ملاقات نیست<sup>۲</sup> رفته است، نیستی‌ای که مع ذلک چیزی بیش از یک علامت یا جهت نیست و واقعیتی ملموس نمی‌باشد. به نوعی، نیست تنها معمای متافیزیکی است، به این خاطر که چیزی نیست و با این حال می‌توان آن را اندیشید و به سوی آن گروید؛ نیست همچون "گناه مایا" است، و این گناه، دو پهلو بودن به مایا اعطا می‌کند که راز حوا - مریم را به خاطر می‌خواند، یا راز "زنانه ابدی"<sup>۳</sup> که در عین حال اغواکننده و نجات بخش است.

این دو پهلو بودن، که بسیار نسبی است و دور از آنست که متقارن باشد، نمی‌تواند مایا را لکه‌دار کند؛ نشید الانشاد می‌گوید: «من سیاهم، لیک زیبا» و نیز «تو تماماً زیبایی دوست من، در تو هیچ عیبی نیست»؛ مجد<sup>۴</sup> مریم گناه حوا را تماماً پاک می‌کند، یعنی با ملاحظه گستره تام وجود و خصوصاً با ملاحظه قلّه الهی آن، دیگر دو پهلو بودن در میان نیست، و شرّ وجود ندارد. وجود کل<sup>۵</sup> که نقشش بازی بی‌شماری از پوشانیدن و مکشوف گردانیدن است، جاودانه، باکره و پاک است، در عین اینکه مادر تمام انعکاسات جوهر یگانه است.

\* \* \*

در علامت صلیب کشیدن کاتولیک‌ها یک سه گان بر یک چهارگان سوار گشته است؛ محتوای این علامت کشیدن در واقع تثلیث است ولی خود کشیدن

1- coagulation

2- nothingness

3- Eternal Feminine

4- glory

5- Universal existence

علامت چهار مقام<sup>۱</sup> دارد؛ مقام چهارم بر کلمه آمین منطبق می‌شود. می‌توان خاطر نشان ساخت که این عدم تقارن یا این ناهماهنگی با این واقعیت جبران می‌شود که کلمه آمین نمایشگر دعای کلیسا و لذا نمایشگر بدن عرفانی مسیح به‌عنوان امتداد خداوند است؛ ولی می‌توان به‌طور مساوی اظهار داشت که این مقام چهارم متعلق به باکره مقدس به‌عنوان عروس روح‌القدس و شریک در بازخریدی<sup>۲</sup>، یعنی در تحلیل نهایی به‌عنوان مایای در عین حال انسانی و الهی است. به‌علاوه این همان معنای خود آمین است از آن جهت که آمین بیانگر بِشَوَد<sup>(۳)</sup> مریم است.

رنگ سیاه معشوقه در نشید الانشاد و رنگ سیاه بسیاری از تصاویر باکره مقدس نه چندان نمایشگر دو پهلو بودن بسیار نسبی وجود است، بلکه نمایشگر "فناي<sup>۳</sup>\* آنست. در تثلیث، نسبت نمی‌تواند تشخص<sup>۴</sup> یابد، چون نسبت، خود به‌نحوی، فضایی است برای تشخص یافتن‌ها؛ به‌طور مشابه در کل عالم<sup>۵</sup>، مایا نه تشعشع است و نه تصویر، بلکه اصل فرافکنند و یا ظرف است. ما روی زمین اشیاء و تغییرات را درک می‌کنیم؛ ما مستقیماً مکان و زمان را درک نمی‌کنیم. مع‌ذلک اگر مریم نوعی اقنوم<sup>۶</sup> نمی‌بود\*\*، نه می‌توانست "عرویس"

1- station

2- Co-Redemptress

3- self-effacement

\* در داستان مشهور لیلی و مجنون - که در آن مجنون به‌نحوی درونی معشوق خود را تعالی می‌بخشد تا آنجا که لیلای زمینی را فراموش می‌کند - آمده است که مردم مجنون را سرزنش می‌کردند که چرا زنی چنین سیه‌چرده را دوست دارد؛ آنچه البته در زمینه دکترینی که در اینجا ما را به خود مشغول می‌دارد، فاقد معنا نیست.

4- personified

5- Universe

6- hypostasis

\*\* علم کلام به‌سختی می‌تواند این راز مریم را بپذیرد، زیرا تنها با مفاهیم ساده می‌تواند کار

خداوند - تشعشع باشد و نه "مادر" خداوند - تصویر.\*

«به نام پدر، پسر و روح القدس، آمین»؛ این کلمهٔ انتهایی به مدد خود تقارن این فرمول و به مدد تقارن کشیدن علامت که محمل آنست، یک اقنوم می شود. مایای کیهانی به نحوی متافیزیکی با کلمهٔ خلاقهٔ کُن یکی می شود، و در نتیجه، با فعل خلاق<sup>۱</sup>، که این مایا ثمرهٔ آن و امتداد اقنومی آنست. حال "خداوند محبت است" و او "عالم را توسط محبت آفریده است"؛ او محبت است در دوقطبی شدنش به تشعشع و تصویر - در تابعیت از مایا - و او عالم را توسط محبت آفریده، پس توسط مایا: این مایا محبت است که خود را در شب نیست فرامی فکند، یا به نحو موهومی خود را "بیرون از خدا" فرامی فکند تا به طریقی حتی نیست نیز در واقعیت الهی در بر گرفته شود.

محبت، خواه در خداوند خواه در عالم، شامل دو قطب خوبی و زیبایی است؛ زیبایی به صورت، تصویر و انعکاس مربوط می شود، و خوبی به انرژی، فعل و تشعشع؛ تمام پدیده‌های کیهانی از این قطبیت ناشی می شوند، خواه مستقیم خواه غیرمستقیم، اثباتاً یا نفیاً، به روشی اعطاکننده یا به روشی

>-- کند، مفاهیمی دقیقاً تعریف شده و به طور ملموس قابل استفاده؛ بُعد فلسفی آن می تواند این ساختار را تطریف کند ولی نمی تواند ورای آن رود، هرچند علی‌رغم همهٔ اینها پیش می آید که به طور اتفاق از این چارچوب خارج شود.

\* بر حسب مکاشفات خواهر مشتیلد ماگدبورگی (Mechtild von Magdeburg، قرن سیزدهم میلادی)، باکرهٔ مقدس به کیفیت خودش به عنوان کلمه (Logos) یا این عبارات گواهی می دهد: «در آنجا من تنها نامزد تثلیث مقدس و مادر حکما بودم، و من آنها را پیش چشمان خداوند بردم تا اینکه هیوط نکنند، آن‌گونه که بسیاری کردند. و چون من بدین ترتیب مادر بسیاری از فرزندان شریف بودم، سینه‌هایم پر شده از شیر پاک و نامزوج رحمت حقیقی و شیرین بود به طوری که من پیامبران را شیر می دادم و ایشان پیامبری می کردند قبل از اینکه خدا (مسیح) زاده شود» (نور جاری الوهیت (*Das fließende Licht der Gottheit*)، ۲۲۰:۱).

سلب‌کننده. این مایای الهی نیست که مستقیماً پدیده‌های سلبی را تولید می‌کند، او به خاطر آن در پشت حجابش می‌گردد؛ او به خاطر شکاف‌هایی می‌گردد که همان نحوه‌های گوناگون شرّ یا بی‌معنی<sup>۱</sup> هستند، ولی نمی‌تواند از آنها اجتناب کند، چون تشعشع خلاق در تحلیل نهایی و در دورترین حدّش مستلزم دوری و ازگون‌کننده و مفسد است. شرّ بهای پرداختنی برای نسبیت یا وجود است، ولی پیشاپیش توسط الوهیت پیروز وجود جبران می‌شود. حوا در مریم، بی‌نهایت بخشوده و پیروز است.

طبق روایتی اسلامی، حوا بعد از اخراج از بهشت، زیبایی‌اش را از دست داده بود، حال آنکه مریم عین تشخیص زیبایی است؛ قرآن چنین می‌گوید: «و پروردگارش... به وجهی پسندیده او را پرورش داد». ولی حتی بدون توسل به مکملیت حوا - مریم و با به کار بردن سمبولیسم دوپهلویی مایا، فقط برای حوا، نزد حوا، از طرفی، دو عیب تمییز داده می‌شود: گناه و از دست دادن زیبایی، و از طرف دیگر، دو موجد: استقرار مجدد<sup>۲</sup> در کمال، و زیبایی فسادناپذیر که این مجد به برگزیدگان اعطا می‌کند.\*

\* \* \*

بنیان مسئله کیهان‌شناختی<sup>۳</sup> در سلسله پیشامدهای زیر قرار دارد: بی‌نهایتی جوهر الهی، نسبیت یا وجود را می‌طلبد و آن را ایجاد می‌کند؛ وجود، تجلی

1- absurd

2- reintegration

\* همان‌گونه که دانه گفته است: «زخمی که مریم آن را بست و مرهم گذاشت، توسط این زن چنین زیبا (حوا = quella che tanto bella) است که باز شد و دردناک گردید.» (بهشت، ۴:۳۲ تا ۶)؛ حوا در ابدیت، زیبایی نخستینش را بازیافت. همچنین می‌توان خاطر نشان ساخت که اگر مریم، مایا، در حقیقت تغییرناپذیر و تجاوزناپذیرش است، حوا نمایشگر مایا تحت جنبه دوپهلوی بودنش، ولی همچنین تحت جنبه پیروزی نهایی‌اش و در نتیجه خوبی بنیادینش است.

3- cosmological problem

کیهانی را می‌طلبد یا ایجاد می‌کند و یا طبق تعریف مستلزم آنست؛ ولی این وجود به موجب همین امر، راز دوری را به دنبال می‌آورد یا مستلزم آنست، و در نتیجه فرعاً<sup>۱</sup> شرّاً، چون تنها خداوند است که خیر مطلق است؛ به عبارتی دیگر، نفی ظاهری این خیر نمی‌تواند در مرحله معینی وقوع نیابد، چون امکان الهی حد و مرزی نمی‌شناسد. شرّاً، اگرچه در محدوده خودش واقعی است، هرچند که این محدوده از نظر متافیزیکی موهومی است، چیزی نیست جز پاره‌ای از یک خیر بزرگ‌تر که جبران آن را می‌کند و به نوعی آن را جذب می‌کند؛ شرّاً، در مرکز وجودی خود که بر عرضیتش تفوق می‌جوید، از بودن ساقط می‌شود، مجدداً در جوهری همیشه پاک جذب می‌شود که در این جوهر هرگز نبوده است.

خداوند خیر مطلق است که خیر نسبی را می‌خواهد، یعنی نسبت ملازم با خیر خود را؛ حال بهای پرداختنی برای این خیر نسبی، شرّاً است. این استدلال که "خیر" تنها مفهومی اخلاقی است و چیزی بیش از یک مسئله ارزیابی انسانی نیست، دو عامل زیر را نادیده می‌گیرد: اولاً خیر واقعی کلی<sup>۲</sup> است که خیر اخلاقی تنها یک کاربرد آن در میان کاربردهای دیگر است؛ و ثانیاً توصیف چیزی به‌عنوان محصول ارزیابی انسانی، تنها تحت این شرط معنی دارد که فراموش نکنیم که انسان کما هو انسان، طبق تعریف، مستعد ارزیابی مناسب اشیاء است. مفاهیم ذاتی انسان بالاچار حقیقت دارند، تنها فرد است که می‌تواند با کاربرد نادرست آنها دچار اشتباه شود؛ اینکه احساس<sup>۳</sup> در مفهوم خیر رضایت می‌یابد، نمی‌تواند دلیل آن باشد که این مفهوم نامتناسب یا فاقد معنی است، یا تنها خواهش است که آن را آفریده است؛ ارزش بودن خیر به این خاطر نیست که انسان آن را دوست می‌دارد، بلکه انسان خیر را دوست می‌دارد به خاطر اینکه

1- incidentally

2- universal

3- sentiment

یک ارزش است. یا دوباره بگوییم، ما یک ارزش را "خیر" نمی خوانیم به خاطر اینکه انسان آن را دوست می دارد، ما آن را خیر می خوانیم از آن جهت که به خاطر کیفیات مستقیم یا غیرمستقیم آن از حقیقت و خوشی، به نحو ابژکتیو دوست داشتنی است؛ حال نه حقیقت و نه سعادت<sup>۱</sup> هیچ کدام اختراع انسان نیستند، و اینکه انسان توسط عقلش، توسط اراده یا احساسش به سوی آنها کشیده می شود، هیچ از واقعیت ابژکتیو آنها نمی کاهد.

گفته ایم که بهای خیرِ نسبی، شرّ است. حال بی معناست که انسان خیرِ نسبی را بپذیرد و بخواهد، بدون اینکه در عین حال، نمی گوییم صورتی خاص از شرّ را، بلکه گریزناپذیریِ آن را نپذیرد؛ هر انسان، طبق تعریف، خوبِ نسبی را تحت این یا آن صورت می پذیرد و می خواهد، بنابراین باید پدیده شرّ را به عنوان پایه ای برای اینکه نهایتاً ورای آن رود، بپذیرد. انسان بودنِ تام و تمام، از طرفی ملحوظ داشتن و پذیرفتن گریزناپذیریِ امر بی معنی است، و از طرف دیگرها ساختن خود از امر بی معنی توسط تمییز بین عرض و جوهر، تمییزی پیروز که دقیقاً عین رسالت موجود انسانی است. مایای زمینی، خود، توسط انسان رهایی می یابد، چون هر رهایی خاص چیزی مطلق است، و از یک نقطه نظر به رهایی<sup>۲</sup> فی نفسه تحقق می بخشد.

جوهر نه تنها واقعیت<sup>۳</sup> اعلا است، بلکه همان گونه که گفته ایم با چنین بودنش خیر اعلا نیز هست؛ حال «خیر ذاتاً خودافشان<sup>۴</sup> است»<sup>\*</sup>، و این کشش

1- Beatitude

2- Liberation

3- Reality

4- importing itself

\* بنا بر اصل آگوستین قدیس: Bonum est essentialiter diffusivum sui، که علاوه بر این ثابت می کند که آفرینش "یک فعل مطلقاً بی دلیل" نیست، و نیز اینکه اماناسیونیسیم (نظریه صدور) افلاطونی به هیچ وجه در تضاد با آزادی درون ذاتی (intrinsic) خداوند نیست. مشابه حدیث قدسی: «من گنجی مخفی بودم، خواستم شناخته شوم، پس عالم را آفریدم.»

وجودشناختی، توضیحی نه تنها برای نسبت - یا "وجود"<sup>۱</sup> - به عنوان اقوم و لذا به عنوان تشعشع و انعکاس در خودِ خداوند، بلکه همچنین برای وجود کیهانی نیز که خود طبق تعریف متشعشع و منعکس سازنده - ولی "بیرون از خداوند" - است، به دست می دهد. از این روست که مایا نه تنها آن گونه که پیروان مکتب آدویته<sup>۲</sup> می پندارند، "وهم"<sup>۳</sup> است، بلکه ملازم ضروری خوبی ذاتی واقع<sup>۴</sup> نیز هست؛ به عبارت دیگر اگر جوهر خوب است، باید مایا را فرافکند؛ و اگر خدا خوب است، باید عالم را بیافریند. از این علّت نتیجه می شود که مایا خوب است؛ اگر خوب نمی بود، جایی نزد خداوند نمی داشت و نمی توانست از او نشأت گیرد.

مایا نفس آتماست؛ آتما توسط مایا "نفس می کشد".\* این تنفس - سوای پیش تصویرهای<sup>۵</sup> درونی یا جوهریش - برون ذاتی است، همانند تنفس در روی زمین، جایی که رابطه ای بین درون یا بدن زنده، و برون یا هوای محیط برقرار می شود. کل عالم از خداوند می آید و به سوی او بازمی گردد: از اینجاست که ادوار کیهانی را داریم، ادوار حاکم بر کون صغیر، همان گونه که بر کون کبیر. مایا هوایی است که آتما آن را تنفس می کند، و این هوا کیفیتی از بی نهایتی خود اوست.\*\*

1- Ex-sistence

2- Advaitists

3- illusion

4- Real

\* در زبان آلمانی قرون وسطی، *atem* هنوز معنای "روح" را می داد، حال آنکه در زبان آلمانی مدرن تنها معنای "نفس" را نگاه داشته است. در آلمانی قدیم "روح القدس"، *der heilig atem* گفته می شد.

5- prefigurations

\*\* به زبان صوفیانه، عالم از خوبی - زیبایی، یا از زیبایی - عشق، یعنی از رحمت نشأت می گیرد؛ و این آن چیزی است که "نفس الرحمن" یا "نفس رحمانی" نامیده می شود. الله تنفس می کند، و این تنفس، خوبی، زیبایی، عشق و مرحمت است؛ رحمة تقریباً مترادف با مایاست.

## حواشی مترجم

- ۱- منظور عالم صوری لطیف است، به مقاله شوئون با عنوان "حضرات خمس" رجوع شود.
- ۲- منظور اینست که در هر یک از این سطوح، عنصری مناسب از هر سطح نماینده جوهر می‌شود.
- ۳- در اینجا به عبارت لاتین *Fiat voluntas tua* اشاره شده که معنی آن چنین است: «آنچه اراده توست بشود» و فرمایش حضرت مریم است پس از آنکه جبرائیل به او بشارت حضرت عیسی را می‌دهد.



## روح و عقل\*

نوشته رنه گنون

ترجمه بابک عالیخانی

اشاره:

گونون در این مقاله که از جمله مقالات گرانبهای اوست، بر آنست که روح و عقل یکی است. اگر با ادبیات اشراقی ایران پیش از اسلام آشنا باشیم می‌دانیم که *spanta-mainyu* و *xratu* یکی است (مثلاً در قطعه هفتم از *یسنا* ۳۱). در ادبیات اسلامی نیز صادر نخستین راگاهی عقل و گاهی روح خوانده‌اند. گنون طبق معمول خویش فشرده و موجز نوشته است اما همین یکی دو ورق نوشته او شاید به همه آثار فلسفی دوره مدرن و پست مدرن بیارزد! از روح حکمتی که در نزد بزرگانی مانند هراکلیتوس یا اناکساگوراس می‌شناسیم نمونه‌ای در نزد این عارف و حکیم بزرگ فرانسوی دیده می‌شود:

هزار نقد به بازار کائنات آرند      یکی به سکه صاحب‌عیار ما نرسد

متواتراً گفته می‌شود که روح به جز آتما نیست اما در عین حال در مواردی به نظر می‌رسد که همین روح با بودهی (عقل) برابر باشد. آیا در اینجا تناقضی وجود

---

\* Guénon, René, "Spirit and Intellect", *Fundamental Symbols; The Universal Language of Sacred Science*, Quinta Essentia, Great Britain, 1995, pp. 7-9.

دارد؟ کافی نیست که در این مورد صرفاً بحث را بحث مصطلحات بدانیم زیرا اگر چنین می بود می باید پیشتر برویم و بسیار معانی کم و بیش مبهم و ناصحیح را که به لفظ "روح" نسبت داده شده است به جای آنکه به دقت از آنها پرهیز کنیم - که ما همواره چنین کرده ایم - بدون تمییز بپذیریم؛ عدم کفایت آشکارای زبان های غربی در ادای مبانی مابعدالطبیعی دلیل آن نمی شود که لااقل برای پرهیز از پیش آمدن خطاها احتیاط به کار نبریم. از همین آغاز سخن بگوییم که آنچه این دو کاربرد لفظ واحد را موجه می نماید تناظری است که در بین مراتب گوناگون واقعیت برقرار است و انتقال برخی مصطلحات از یکی از مراتب به مرتبه دیگر را ممکن می گرداند.

این مسئله قابل قیاس است با مسئله لفظ "ذات" که آن نیز به طرق گوناگون به کار می تواند رفت. به عنوان متضایف "جوهر" و از نظرگاه ظهور کلی، آن لفظ دال بر پوروشه است در برابر پرکرتی. اما به ورای این دوگانگی منتقل می تواند شد و مخصوصاً هنگامی که از "ذات الهی" سخن می گوئیم بالضروره چنین است. هرچند چنان که در غرب معمول است کسانی که این تعبیر را به کار می برند در تصور خود از مقام الهیت از مرتبه وجود محض در نمی گذرند.\* به طریق مشابهی می توان از ذات یک موجود به مثابه مکمل جوهر آن سخن گفت اما همچنین می توان به عنوان ذات، آن چیزی را نام برد که واقعیت نهایی، لایتغیر و نامشروط آن موجود است؛ و دلیل آن اینست که اولی در تحلیل نهایی، تعبیر یا بیان دومی است نسبت به ظهور. حال اگر گفته شود که روح یک موجود همان ذات آن است این سخن را به یکی از آن دو معنی می توان فهمید و از نظرگاه حقیقت مطلق، روح یا ذات، آشکارا جز آتما نیست و نتواند بود. اما باید توجه

---

\* در سنت هندو لفظ *purushottama* دقیقاً این گونه نقل متناظری را نسبت به *purusha* به معنی متعارف این کلمه نشان می دهد.

کرد که آتما که به طریق اعلی و اشرف همه حقیقت را در بر دارد به همین سبب در تضایف با هیچ چیز واقع نتواند شد. بنابراین تا جایی که از اصول مقدم یک موجود در مراتب مشروط آن سخن در میان است آنچه مثلاً در سه گانه "روح، نفس و جسم"، روح نامیده می شود دیگر آتمای غیر مشروط نتواند بود، بلکه صرفاً آن چیزی است که آتمای غیر مشروط را در ظهور نشان می دهد. می توانستیم افزود که حتی این ذات در تضایف با جوهر نیز نیست زیرا اگرچه درست است که جوهر مستلزم ظهور است مع ذلک خود جوهر در ظهور نیست. بنابراین اگر به دقت سخن بگوییم، روح بدین معنی صرفاً اولین و برترین مبدأ از مبادی ظهور یافته تواند بود، یعنی همان بودی.

بدین سان ضروری است که از نظرگاه یک مرتبه ظهور، مانند مرتبه بشر فردی، سخن از "چشم انداز" به میان آورد. هنگامی که از کلی به تمایز از فردی سخن می گوئیم باید نه تنها امر ظهور نیافته را دریابیم بلکه حتی آنچه را که در ظهور فوق فردی است، یعنی ظهور فوق صورت را که بودی اساساً به آن متعلق است، از آن بفهمیم. به طریق مشابه نظر به فردیت بما هی فردیت - که شامل کل عناصر جسمانی و نفسانی است - تنها می توانیم آن مبادی را به عنوان مبادی روحانی بنامیم که متعالی از فردیت باشند که باز در مورد بودی یا عقل صدق تواند کرد. اینست که می توانیم گفت (چنان که غالباً گفته ایم) که در نزد ما عقلا نیت محض و روحانیت در نهایت مترادفند. وانگهی درست مانند روح، عقل را نیز می توان بر اساس تناظر نقل کرد، چه همگی متفقند که سخن گفتن از "عقل الهی" جایز است. در این جهت دوباره توجه خواهیم کرد که گونه ها گرچه ذاتی پرکرتی اند، ستوه را تنها می توان گرایش روحانی یا "روحانی کننده" شمرد. چه آن، گرایشی است که موجود را به سوی مراتب بالاتر سوق می دهد. در اینجا با یکی از توالی همان "چشم اندازی" مواجهیم که مراتب فوق فردی را به عنوان

میانجی بین مرتبه بشری و مرتبه نامشروط می‌شمارد، هرچند که بین امر نامشروط و هر یک از مراتب مشروط حتی بالاترین آنها حقیقتاً جامع مشترکی موجود نیست.<sup>۱</sup>

آنچه بر آن تأکید باید کرد طبیعت اساساً فوق فردی عقل محض است. وانگهی تنها آنچه بدین مرتبه فوق بشری تعلق دارد حقیقتاً متعالی شمرده تواند شد زیرا این لفظ را به کار نتوان برد مگر در باب آنچه بیرون از قلمرو فردی است.<sup>\*</sup> بنابراین عقل هرگز متفرد نمی‌گردد، به علاوه این امر متناظر است با آنچه که بالأخص نظر به عالم جسمانی طرح کرده‌اند و گفته‌اند که علی‌رغم همه ظواهر، روح هرگز "متجسد" نتواند شد، که سخنی است که در همه معانی‌ای که لفظ "روح" به درستی در آنها به کار می‌تواند رفت صادق است. نتیجه اینست که تمایز موجود در بین روح و عناصر مرتبه فردی، از همه تمایزات موجود در بین این مراتب عمیق‌تر است. فی‌المثل تمایز بین عناصر جسمانی و نفسانی یا به عبارت دیگر عناصر متعلق به ظهور کثیف و ظهور لطیف که دو وجه از ظهور صوری به‌شمار می‌روند نسبت به یکدیگر کجا و نسبت به روح کجا؟<sup>\*\*</sup>

اما این باز همه مطلب نیست. بودهی به‌عنوان نخستین حاصل از پسرکرتی نه‌تنها پیوند میان همه مراتب ظهور را تشکیل می‌دهد، بلکه از زاویه دیگر و با نظر به اشیاء از یک نظرگاه مصدری، بودهی پرتو نوری است که از خورشید

1- Cf. Frithjof Schuon, "Des modes de la réalisation spirituelle", *Etudes Traditionnelles*, April-May, 1947, p. 119, note 3.

\* حتی می‌توان گفت که همین است که به‌طور عام روشن‌ترین و مهم‌ترین تمایز بین این معانی و معانی نادرستی را نشان می‌دهد که غالباً به این لفظ نسبت می‌دهند.  
 \*\* به همین سبب است که آدمی نمی‌تواند به درستی از "روح خویش" سخن بگوید چنان که از "جان خویش" یا از "تن خویش" سخن می‌گوید، چه ضمیر ملکی دلالت بر تعلق به مرتبه فردی خواهد داشت؛ تن و جان، فرد را تشکیل می‌دهند اما روح نسبت به تن و جان متعالی است.

روحانی یا همان آتما سر برزده است. بنابراین می توان گفت که بودهی نخستین جلوهٔ آتماست<sup>۱</sup> اگرچه باید به روشنی دریافت که آتما فی نفسه ظهور نیافته باقی می ماند و از هیچ امر مکانی ای متأثر یا متغیر نمی گردد. \* نور ذاتاً یکی است و حقیقت آن در خورشید و پرتوهای خورشید که از آن جدا نیستند مگر به صورت وهمی (گرچه با این همه این تمایز از لحاظ چشمی که پرتوهای نور را می نگرد و در اینجا نمودار موجود واقع در ظهور است، واقعی است) \*\* واحد است. نظر به این، "اشتراک در طبیعت" بودهی نهایتاً چیزی نیست مگر ظهور آتما در عالم مظاهر. این پرتو نور که همهٔ مراتب را به یکدیگر می پیوندد به طریق رمز به عنوان "نفس" نشان داده شده است که همهٔ مراتب قائم بدو هستند. معنی اشتقاقی کلماتی که بر روح دلالت دارند نیز با "نفس" مربوط است (در لاتینی spiritus و در یونانی pneuma). چنان که در جاهای دیگر گفته ایم، روح همان سوتراتما است یعنی همان آتماست؛ به عبارت دقیق تر ظهور آتماست به محض اینکه آن را نه اصل اعلی فقط (که به عنوان خورشید نشان داده می شود که همهٔ پرتوها را بدون فرق و امتیاز شامل است) بلکه با ملاحظهٔ مراتب ظهور یافته نیز در نظر آوریم. این ظهور صرفاً از نظرگاه موجودات واقع در مراتب ظهور یافتهٔ ظهور است و همین است که ظاهراً به پرتو، وجودی مستقل از منبع آن می بخشد، زیرا بدیهی است که "خارجی بودن" مراتب ظهور یافته نسبت به مبدأ اعلی به طور کلی وهمی است.

نتیجهٔ مستقیم این سخنان آنست که تا هنگامی که موجود در مرتبهٔ بشری یا

1- Cf. *The Great Triad* (René Guénon) p.77, note 4.

\* بنا به عبارت اوپانشادها «اوست که همه چیز بدو ظاهر است و او به چیزی ظاهر نیست.»  
 \*\* رمز سنتی روح همان نور است. جای دیگر گفته ایم که از "نور روحانی" و "نور معقول" گاهی به عنوان مترادف سخن رفته است، تعبیراتی که یگانگی روح و عقل را نشان می دهد.

هر مرتبه ظهور یافته دیگر فردی یا فوق فردی واقع باشد از لحاظ او بین روح و عقل، و در نتیجه بین روحانیت حقیقی و عقلانیت حقیقی فرقی وجود نتواند داشت. به عبارت دیگر برای رسیدن به نهایت، این موجود را راهی نیست مگر پرتوی که بدان به آفتاب معنوی پیوسته است. با همه کثرت ظاهری طرق که در آغاز مشاهده می شود همه آنها بالاخره در این راه "محوری" یگانه می گردند و هنگامی که موجود این راه را تا پایان آن پیموده است، "به خودی مطلق خویش می رسد" که هرگز جز به طریق وهمی از او جدا نبوده است. خودی مطلق که از روی تناظر، روح یا ذات یا به نام دیگر خوانده می شود، همان حقیقت مطلق جامع کلی حقایق است که همان آتمای اعلای غیرمشروط باشد.

## مُثَلِّ جاوید\*

نوشته رنه گنون

ترجمه سعید بینای مطلق

در فصل گذشته، در رابطه با همانندپنداری<sup>۱</sup> عقل و روح، بیان داشتیم که سخن گفتن از "عقل الهی"<sup>۲</sup>، که خود آشکارا نمودار انتقال و کاربرد واژه عقل در قلمروی فراسوی عرصه تجلی است، بر روی هم پذیرفته شده است. با این حال، این نکته شایسته توجه بیشتری است. زیرا مبانی همانندپنداری مورد بحث ما باید درست همین جا جست و جو شود. پس در آغاز یادآور شویم که دیدگاه‌های موجود در این باره نیز، بسته به آنکه در مرتبه وجود متوقف شویم و یا فراتر از وجود برویم، در سطوح متفاوتی قرار می‌گیرند. نیازی به گفتن ندارد که هنگامی که اریاب کلام به عقل الهی یا کلمه، "جایگاه امکانات"<sup>۳</sup> می‌گویند، غرض‌شان از امکانات، تنها امکانات مربوط به تجلی است که خود محاط در وجودند. این انتقال [امکانات در عقل الاهی]، که گذار از وجود به اصل اعلی<sup>۴</sup> را ممکن

---

\* Guénon, René, "Eternal Ideas", *Fundamental Symbols; the Universal Language of Sacred Science*, Translation by Alvin Moore (JNR), Quinta Essentia, Cambridge, 1995, pp. 10-12.

1- assimilation

2- Divine Intellect

3- place of Possibilities

4- Supreme Principle

می‌سازد، دیگر به حوزهٔ الهیات تعلق ندارد، بلکه تنها متعلق به متافیزیک محض است.

در اینجا ممکن است این پرسش به میان آید که آیا عقل الهی با "جهان معقول" افلاطون یک چیز است؛ یا به عبارت دیگر، آیا "مُثل" به معنای افلاطونی واژه، همان مُثلی‌اند که جاودانه در کلمه‌اند. روشن است که سخن، در هر دوی این موارد، بر سر "برین الگوها"<sup>۱</sup>ی باشندگان تجلی یافته<sup>۲</sup> است. با این همه، شاید، دست‌کم در نظر نخست، چنین به نظر آید که "جهان معقول" متناظر با تجلی فوق‌صوری است تا با وجود محض؛ به سخن دیگر [منظور از] آن بیشتر [همان] بوده‌ی<sup>۳</sup>، بنا بر اصطلاح‌شناسی هندو، است که در ساحت کل هستی<sup>۴</sup> نگرسته می‌شود تا آتما، حتی اگر به آتما از منظری بنگریم که بنا بر آن با وجود محض یکی پنداشته می‌شود. ناگفته پیداست که این دو دیدگاه، هر دو کاملاً مشروع‌اند.<sup>\*</sup> اما اگر چنین باشد، "مثل" افلاطونی را دیگر نمی‌توان به معنای دقیق کلمه "جاوید" خواند، زیرا نمی‌توان این واژه را به چیزی اطلاق کرد که از آن جهان تجلی، حتی در عالی‌ترین مرتبه و در نزدیک‌ترین سطح به اصل است. در حالی که مثلی که در کلمه‌اند، همچون خود کلمه، ضرورتاً جاودانه‌اند، چون هر آنچه از قلمرو اصل<sup>۵</sup> است مطلقاً پایدار است و هیچ‌گونه توالی‌ای<sup>۶</sup>

1- archetypes

2- manifested beings

3- Buddhi

4- Universal order

\* ذکر این نکته بی‌فایده نیست که "idea" یا "برین الگو"، چنانچه در مرتبهٔ تجلی فوق‌صوری و در پیوند با هریک از باشندگان در نظر گرفته شود، در واقع با مفهوم "فرشتهٔ نگهبان" در آیین کاتولیک، به‌رغم تفاوتی که در شیوهٔ بیان یکی با دیگری وجود دارد، متناظر است [توماس قدیس به ما چنین می‌آموزد که آفریدگان، نخست از خداوند به عقل فرشتگانی، و سپس به وجود منفرد در می‌آیند - یادداشت مترجم انگلیسی].

5- Principal order

6- succession

نمی‌پذیرد.\* با وجود این، به نظر ما محتمل می‌نماید که گذر از یکی از این دو دیدگاه به دیگری باید همواره برای خود افلاطون امکان‌پذیر بوده باشد، چنان‌که در واقع نیز چنین است. با این حال، به این نکته چندان تأکید نمی‌ورزیم، بلکه وظیفه بررسی این مسئله و بحث دقیق‌تر درباره آن را ترجیحاً به دیگران وامی‌گذاریم، از هرچه بگذریم، این کار به لحاظ تاریخی ارزشمند است تا به لحاظ تعلیمی و آموزه‌ای.<sup>۱</sup>

شگفت آنکه به نظر می‌رسد برخی، مثل جاوید را، در نسبت با باشندگان تجلی‌یافته، چون "قوه‌ها"<sup>۲</sup> صرفی می‌پندارند که برین الگوهای اصل<sup>۳</sup> و بالفعل<sup>۴</sup> این باشندگان هستند. این شیوه تلقی به توهمی استوار است که بی‌گمان حاصل تمایزی غیرقدسی<sup>۵</sup> است میان "ممکن"<sup>۶</sup> و "واقعی"<sup>۷</sup>، تمایزی که از منظر متافیزیکی، همان‌طور که در جای دیگری گفته‌ایم، کوچک‌ترین ارزشی ندارد. با این همه، این توهم، از آن جهت که منشأ تناقضی آشکار<sup>۸</sup> است اهمیت دارد و دشوار است بدانیم که چرا نادیده انگاشته می‌شود؟ در حقیقت، هیچ چیز بالقوه‌ای نمی‌تواند در اصل وجود داشته باشد، بلکه به عکس [در آن] تنها فعلیت پایدار<sup>۹</sup> چیزها در یک "حال جاوید" وجود دارد، و این فعلیت است که اساس و

---

\* در اینجا میان عرصه وجود (Being) و آنچه فراسوی آنست تمیز نمی‌دهیم. زیرا بدیهی است که امکانات معطوف به تجلی (possibility of manifestation)، به‌ویژه به لحاظی که در وجود جای دارند، در حقیقت با همین امکانات، تا آنجایی که همراه با سایر امکانات در امکان کل (Total Possibility) قرار دارند، فرقی ندارند. تمام فرق [آنها] تنها در دیدگاه و یا مرتبه‌ای است که از آن می‌نگریم، یعنی در اینست که این امکانات را در پیوند با تجلی لحاظ کنیم یا نه.

1- doctrinal

2- virtualities

3- principal archetypes

4- actually

5- profane

6- possible

7- real

8- genuine

9- Permanent actuality

بنیاد یگانه کل هستی است. با این حال، هستند کسانی که در راه خطا تا به آنجا پیش می‌روند که مثل جاوید در نظرشان همچون تصاویری<sup>۱</sup> جلوه می‌کنند. به اشاره بگوئیم که این نگرش خود، نمودار تناقض دیگری است، تناقضی ناشی از تلاش برای وارد کردن آنچه سرشتی صوری دارد در اصل - تصاویری که پیوندشان با خود باشندگان تجلی‌یافته حقیقی‌تر از تصاویر آنها در یک آینه نیست. این به‌درستی یعنی واژگون‌سازی کامل رابطه اصل با تجلی، واژگون ساختنی چنان بدیهی که نیازمند شرح نیست. ولی حقیقت به‌دور از این تصورات نادرست است. ایده<sup>۲</sup>‌ای که در اینجا مورد نظر است، همان اصل وجود<sup>۳</sup> است، همان چیزی است که به آن واقعیت تام می‌بخشد، که بی‌آن، چیز دیگری جز نیستی نیست. پذیرش موضع مخالف آن، به گسستن جمله پیوندهای وجود تجلی‌یافته از اصل خواهد انجامید؛ و اگر در عین حال برای این وجود هستی‌ای حقیقی قائل شویم، این هستی به‌ناچار مستقل از اصل خواهد بود، تا به جایی که این پذیرش، به همان‌گونه که در فرصت دیگری نیز گفته‌ایم، ناگزیر به خطای "شرک" می‌انجامد. همین‌که بپذیریم وجود باشندگان تجلی‌یافته، در هر آنچه واقعیت اثباتی<sup>۴</sup> دارند، تنها می‌تواند "مشارکتی" در وجود اصل<sup>۵</sup> باشد، درباره این خطا دیگر تردیدی به‌جای نخواهد ماند. چنانچه "مشارکت" و بالقوگی مثل جاوید یکجا پذیرفته شوند، با تناقض دیگری روبه‌رو خواهیم بود. در واقع، حقیقت<sup>۶</sup> ما در اصل چیز بالقوه‌ای نیست. [آنچه بالقوه است] تنها شعور و آگاهی ما، به‌عنوان باشندگان تجلی‌یافته، به آنست. بدیهی است که این [آگاهی] به کلی چیز دیگری است، و تنها از طریق تحقق

1- kinds of images

2- idea

3- principle of the being

4- positive reality

5- principlial Being

6- reality

متافیزیکی است که شعور ما به وجود حقیقی<sup>۱</sup> امان، که در وراء هرگونه شدنی است، عینیت<sup>۲</sup> می‌یابد؛ این عینیت و تحقق یافتن نه به صورت شعور به آنچه از "قوه" به "فعل" می‌رود، بلکه به صورت شعور به آن چیزی است که ما در اصل و به طور جاودانه هستیم. این [تحقق] به معنای حقیقی کلمه و به وجهی کاملاً مطلق امکان‌پذیر است.

حال، برای آنکه آنچه را که دربارهٔ مثل جاوید گفته‌ایم با آنچه به عقل تجلی‌یافته<sup>۳</sup> مربوط می‌شود، پیوند دهیم، باید بار دیگر به آموزهٔ سوتراتما<sup>۴</sup>، صرف نظر از چگونگی بیان آن، بازگردیم، زیرا سمبولیسم‌هایی که به طور سنتی برای بیان این مقصود به کار می‌روند، اساساً مترادف هستند. پس، با بازگشت به تصویری<sup>۵</sup> که پیش از این به کار برده‌ایم، می‌توانیم بگوییم که عقل الهی، خورشید معنوی است، در حالی که عقل تجلی‌یافته شعاعی<sup>\*</sup> از خورشید است: دیگر میان اصل و تجلی ناپیوستگی و انفصالی نیست، به همان‌گونه که میان خورشید و شعاع‌های آن<sup>\*\*</sup>. بنابراین، به واسطهٔ عقل است که هر باشنده‌ای، در

1- true being

2- effective

3- manifested Intellect

4- sūtrātmā

5- representation

\* علاوه بر این، این شعاع یگانه خواهد بود، و آن تا جایی که بودی در ترتیب کل (Universal order) در نظر گرفته شود (در آن صورت، عبارتست از "تنها پای خورشید" که در سنت هندو از آن سخن می‌رود)، ولی در پیوند با باشندگان جزئی (شعاع سوشومنا، sushumna که هر باشنده‌ای توسط آن، در هر حالت یا مرتبه‌ای که قرار گرفته باشد، با خورشید معنوی پیوندی ثابت و پایدار دارد) ظاهری بی‌شمار و کثیر می‌یابد (is multiplied indefinitely in appearance)

\*\* این شعاع‌ها همان‌هایی هستند که، بنا به سمبولیسمی که جای دیگری به کار گرفتیم، با انبساطی واقعی‌ای که از خورشید می‌یابند، با "مراتبی کردن" (measuring) آن به تجلی تحقق می‌بخشد (رک: سیطرهٔ کمیت و علائم آخر زمان، فصل سوم).

تمام حالت‌های تجلی، بی‌واسطه با اصل پیوند دارد؛ و این از آن روست که خود اصل، تا آنجایی که حقیقت کل، باشندگان را جاودانه دربرمی‌گیرد، چیزی غیر از عقل الهی نیست.\*

---

\* به بیان رایج در سنت اسلامی، حقیقت هر باشنده‌ای، تا جایی که اصل، خود، حقی علی الاطلاق است، در اصل الهی است.

## کلمه و سمبول\*

نوشته رنه گنون

ترجمه سعید بینای مطلق

پیش از این فرصت یافتیم که درباره اهمیت صور سمبولیک در انتقال تعالیم سنتی سخن بگوییم. اگر [اکنون] به همین موضوع بازمی‌گردیم برای آنست که روشنگری‌های مکملی به آن بیفزاییم، همچنین دیدگاه‌های مختلفی را که می‌توان نسبت به آن برگزید با وضوح بیشتری نشان دهیم.

بیش از هر چیز، به‌نظر ما سمبولیسم با نیازهای طبیعی بشر به‌نحوی کاملاً خاص سازگار است، طبیعتی که صرفاً عقلانی نیست، بلکه برای ارتقاء به مراتب بالاتر، نیازمند مبانی محسوسی نیز هست. باید سرشت بشر<sup>۱</sup> را همان‌گونه دریافت که هست، یعنی به‌واقع پیچیده، یک و در عین حال بسیار؛ این حقیقتی

---

\* Guénon, René, "Word and Symbol", *Fundamental Symbols; the Universal Language of Sacred Science*, Translation by Alvin Moore (JNR), Quinta Essentia, Cambridge, 1995, pp. 13-16.

این متن در *Regnabit, January 1926* به چاپ رسیده است. نویسنده به مقاله‌ای از رُو فلیکس آنیزان Rev Felix Anizan، با عنوان «اگر می‌دانستیم چگونه بنگریم» (در ضمیمه ماه نوامبر ۱۹۲۵ همان نشریه)، ارجاع می‌دهد، که به‌ویژه بر اهمیت و ارزش سمبول قلب مقدس تأکید می‌ورزد.

است که از زمان دکارت، یعنی هنگامی که وی مدعی جدایی قاطع و مطلق میان تن و روان شد، رو به فراموشی است. بی تردید، عقول محض، که جز عقل چیز دیگری نیستند، نه برای درک حقیقت نیاز به صور بیرونی و یا تجسم دارند، و نه حتی برای آنکه آنچه را که دریافته‌اند، تا آنجایی که انتقال‌پذیر است، به عقول دیگر انتقال دهند. اما برای انسان چنین نیست. اساساً، هرگونه بیانی، هر عبارتی، هر گونه که باشد، سمبول اندیشه‌ای است که در بیرون اظهار می‌شود. به این معنی، زبان، خود، چیز دیگری جز سمبولیسم نیست. بنابراین، میان کاربرد کلمات و کاربرد صور سمبولیک<sup>۱</sup> نمی‌توان تضادی یافت. این دو شیوه بیان را باید بیشتر مکمل یکدیگر دانست (افزون بر این، می‌توان این دو را در هم آمیخت، نه اینکه رسم‌الخط اولیه اندیشه‌نگارانه بوده و این ویژگی را و بعضاً، برای مثال در چین، همچنان حفظ کرده است.) به‌طور کلی، زبان، صورتی تحلیلی و "استدلالی" دارد، به همان‌گونه که عقل بشر چنین است، عقلی که زبان ابزار حقیقی و متناسب آنست، و تراوشات<sup>۲</sup> آن را، تا بشود، دقیقاً بازمی‌گوید. به‌عکس، سمبولیسم به‌معنای دقیق کلمه، اساساً ترکیبی، و به همین دلیل، گویی شهودی است. این ویژگی، سمبولیسم را هنوز بیشتر از زبان مستعد آن می‌سازد که چون پشتوانه و مبنایی برای شهود عقلانی به کار رود، شهودی که فراسوی عقل<sup>۳</sup> است و نباید با شهود فروتری که مورد استناد بسیاری از فیلسوفان معاصر است، خلط شود. در نتیجه، اگر به‌صرف بیان اختلاف [بیان سمبول و کلمه] اکتفا نکنیم، بلکه هنوز بخواهیم سخن از برتری [یکی بر دیگری] بگوییم، این برتری، ادعای دیگران به کنار، در ویژگی ترکیبی سمبولیسم<sup>۴</sup> است که راه را بر مفاهیم به‌واقع ممکن بی‌شمار می‌گشاید. زبان، به‌عکس، از آنجایی که مملو از معانی

1- figurative symbols

2- flow

3- reason

4- synthetic symbolism

دقیق تر و کمتر انعطاف پذیر است، عرصه‌ای کمابیش تنگ برای ادراک فراهم می‌آورد.

بنابراین نگویم سمبولیسم تنها به درد عوام می‌خورد؛ حقیقت خلاف آنست و یا بهتر بگوییم، سمبولیسم برای همگان خوب است، زیرا به همه کس کمک می‌کند که فراخور قابلیت‌های عقلانی خود، حقیقت موردنظر را به‌طور کمابیش کامل و کمابیش عمیق دریابد. چنین است که حقایق متعالی<sup>۱</sup>، که به هیچ طریق دیگری قابل انتقال یا القاء نیستند، هنگامی که با سمبول‌ها، اگر بتوان گفت، درمی‌آمیزند، تا اندازه‌ای انتقال پذیر می‌شوند، سمبول‌هایی که بی‌گمان آنها را از بسی انظار پنهان می‌دارند، ولی با شکوه تمام در برابر دیدگان کسانی که توان دیدن دارند آشکارشان می‌کنند.

آیا این گفته به این معناست که به کار بردن سمبول ضرورت دارد؟ در اینجا باید [میان دو چیز] فرق نهاد: هیچ صورت بیرونی‌ای، در کل و به معنای مطلق کلمه، ضروری نیست؛ تمام صور نسبت به آنچه بیان می‌دارند و یا نمودار آن هستند، حادث و عرضی‌اند. از این رو، بنا بر تعالیم آیین هندو، هر شکلی، برای مثال پیکره‌ای که بیانگر وجهی از الوهیت است، باید همچون پشتوانه و مبنایی برای تأمل نگریسته شود و نه بیش. بنابراین آن شکل، صرفاً شکلی کمکی است و نه چیز دیگر. یکی از متون ودایی، مقایسه‌ای در این زمینه دارد که به‌خوبی روشنگر عمل سمبول و در کل صور بیرونی است: این صور به اسبی می‌مانند که به یک خرد امکان می‌دهد تا سریع‌تر و با دشواری کمتر سفر کند، تا اینکه اگر ناچار باشد پیاده به سفر رود. بی‌گمان اگر این فرد اسبی در اختیار نداشت، می‌توانست به‌رغم همه چیز به مقصد برسد، اما چه اندازه دشوار؛ اگر امکان می‌داشت که اسبی برای خود فراهم کند، ولی به این بهانه که کمک نطلبیدن

شایسته‌تر است از پذیرفتن آن اجتناب می‌ورزید، به یقین در اشتباه می‌بود. آیا رفتار مخالفان سمبولیسم دقیقاً چنین نیست؟ و هرچند پیاده سفر کردن، اگر هم سفر طولانی و دشوار باشد، مطلقاً ناممکن نیست، با این همه رسیدن به هدف از این طریق، در عمل حقیقتاً ناممکن خواهد بود. در باب مناسک و سمبول‌ها نیز چنین است: آنها به معنای مطلق کلمه ضروری نیستند، اما در عین حال لازم‌اند، لزومی که، به اقتضای طبیعت بشر\*، آسانی یا تندی [در کار] ایجاب می‌کند.

ولی نگرستن به سمبولیسم تنها از منظر بشری بسنده نیست. برای آنکه معنای سمبولیسم به تمام و کمال درک شود، لازم است که از منظر الهی نیز، اگر بتوان گفت، نگرسته شود. اگر بپذیریم که سمبولیسم ریشه در همان سرشت باشندگان و چیزها دارد، که با قوانین حاکم بر این سرشت تطابق تام دارد، و اگر به یاد بسپاریم که قوانین طبیعی اساساً نمود و تجسم خواست الهی‌اند، در آن صورت آیا مجاز نخواهیم بود بر این نکته تأکید ورزیم که سمبولیسم، به گفته هندوها، دارای اصلی نه - انسانی است، یا به عبارت دیگر، اصل آن پیشتر و فراتر از بشریت است؟

بی‌دلیل نیست که، در رابطه با سمبولیسم، سرآغاز *انجیل* به روایت یوحنا نقل گردید.\*\* «در آغاز کلمه بود». کلمه، لوگوس، در عین حال کلمه و اندیشه است؛ کلمه در جوهر خود،<sup>۱</sup> عقل الهی است که «جایگاه امکانات» است. در

---

\* [متنی از قدیس توماس را می‌توان به موازات آن نقل کرد: "یک چیز ممکن است به دو گونه برای هدفی ضروری باشد. نخست، همچون آنچه بی‌آن رسیدن به آن هدف ناممکن است؛ بدین ترتیب تغذیه برای بقای زندگی ضروری است. دوم، آنچه به وسیله آن بهتر و آسان‌تر به هدف نایل می‌شویم؛ بدین ترتیب، اسب برای سفر کردن ضروری است (*Summa Theological III, q1, a2*). این نکته، رو آئیزان را واداشت بنویسد: «برای آنکه اسب برای سفر ضروری است»، به روایت وداها مجموعه الهیات (*Regnabit, November 1925*).

\*\* [رو آئیزان، در آغاز مقاله‌ای که در (*Regnabit, November 1925*) به چاپ رسید.]

نسبت با ما، با آفرینش، متجلی یا بیان می‌شود، پاره‌ای از این امکانات که، چونان ذات، در کلمه هستی ابدی دارند، با آفرینش تحقق و وجود عینی می‌یابد. آفرینش، صنع<sup>۱</sup> کلمه است. از همین روی، تجلی اوست و نیز اثبات وی در عالم بیرون. به همین دلیل، جهان همچون زبان الهی است برای آنان که به فهم آن قادرند: آسمان‌ها تسبیح‌گوی خداوند هستند (مزامیر، ۲:۱۹). بنابراین، هنگامی که برکلی فیلسوف گفت: جهان «زبانی است که روح لایتناهی به وسیله آن با ارواح متناهی سخن می‌گوید» بر خطا نبود. خطای وی در این بود که می‌پنداشت این زبان، هیچ نیست مگر نشانه‌های اتفاقی<sup>۲</sup>، زیرا در حقیقت هیچ چیز اتفاقی‌ای وجود ندارد، حتی در زبان بشر. چون در اصل هر مفهومی از روی ضرورت، استوار به تطابق و هماهنگی طبیعی میان نشانه و معنی<sup>۳</sup> است. به همین دلیل [حضرت] آدم معرفت به طبیعت جانداران را از خداوند دریافت کرد، جاندارانی که قادر به نامیدن آنها بود (سفر تکوین، ۲۰:۱۹). وانگهی، جمله سنت‌های گذشته بر این قول‌اند که نام حقیقی<sup>۴</sup> یک باشنده با طبیعت یا خود ذات او یک چیز است.

اگر کلمه، اندیشه در درون و کلمه در بیرون است، و اگر هستی حاصل کلام الهی است که در ازل آدا<sup>۴</sup> شده است، در آن صورت می‌توان طبیعت را سراسر سمبول حقیقت فوق‌طبیعی دانست. هرچه هست، صرف‌نظر از نحوه وجودی آن، چون اصل و حقیقت آن در عقل الهی است، به اقتضای مرتبه وجود خود، و به شیوه خود، ترجمان و نمود آن اصل است. و بدین ترتیب، تمامی چیزها، در جمله مراتب، مرتبط و متناظر با یکدیگرند، به گونه‌ای که در جهت هماهنگی کل و همگانی، که خود پرتوی است از وحدت الهی، با هم همکاری می‌کنند. مبنای

1- work

2- arbitrary

3- signified

4- offered

حقیقی سمبولیسم همین تناظر است، و از همین روست که همواره قوانینِ ساختی فروتر می‌توانند چون سمبولی برای حقایق مرتبه‌ای برتر به کار آیند، مرتبه‌ای که علت عمیق هستی آن حقایق در آن جای دارد، علتی که هم اصل و هم غایت آنهاست. خطای تعبیر "ناتورالیستی" مدرن از آموزه‌های سنتی گذشته را به یاد آوریم، تعبیری که صرفاً ترتیب رابطهٔ میان مراتب مختلف واقعیت را بر هم می‌زند. برای مثال، کار سمبول و یا اسطوره هیچ‌گاه آن نبوده است که حرکت ستارگان را بنمایند. بلکه حقیقت اینست که گاه به اشکالی در میان آنها [سمبول و اسطوره] برمی‌خوریم که ملهم از این حرکاتند و هدفشان آنست که چیز به کلی متفاوتی را به تمثیل بیان کنند، زیرا قوانین ناظر بر حرکات سماوی به‌طور فیزیکی بیانگر اصولی متفاوتی هستند، اصولی که این قوانین بر پایهٔ آنها استوارند. فروتر می‌تواند سمبل باشد، عکس این امر ناممکن است. افزون بر این، اگر سمبول نسبت به آنچه نمود آنست، به جهان محسوس نزدیک‌تر نبود، چگونه می‌توانست تحقق‌بخش غایتی باشد که برای آن مقدر شده است؟ در طبیعت، محسوس می‌تواند سمبول فرامحسوس باشد: [پس] قلمرو طبیعت می‌تواند به نوبهٔ خود سراسر سمبول قلمرو الهی باشد. حال اگر، به‌طور اخص، خود انسان را در نظر آوریم، آیا او را چون سمبولی دانستن مشروع نخواهد بود؟ نه آنکه او به "صورت خداوند" آفریده شده است (سفر تکوین، ۲۶:۲۷)؟ بیافزاییم که طبیعت به تمام و کمال معنا می‌یابد، تنها اگر به آن همچون وسیله‌ای برای دست یافتن به معرفت الهی بنگریم، وسیله‌ای که دقیقاً همان عملی است که اساساً برای سمبولیسم بازشناختیم.\*

---

\* شاید توجه به این نکته سودمند باشد که این نظرگاه، که بنا بر آن، طبیعت سمبول ماوراء طبیعی است، به هیچ وجه تازگی ندارد، بلکه به عکس در قرون وسطی، به‌طور گسترده‌ای از آن <--

ترجیح می‌دهیم وظیفه بسط این مطالب را، که می‌توان تقریباً بی‌وقفه ادامه داد، به تک‌تک افراد واگذاریم، تا هر یک، متناسب با نیروی تأمل خود، به انجام آن پردازند. زیرا کاری سودمندتر از این نیست. این یادداشت‌ها نیز، همانند سمبولیسم که موضوع آنهاست، تنها به مثابه سرآغازی برای تفکراند.<sup>۱</sup> علاوه بر این، با کلمات تنها به‌طور ناتمام می‌توان از آنچه در اینجا مطرح است سخن گفت. با این همه، وجه نه‌چندان بی‌اهمیت دیگری از همین مسئله هست که اکنون می‌کوشیم به کوتاهی روشن سازیم و یا دست‌کم تصویری از آن به‌دست دهیم.

گفتیم که کلام الهی در آفرینش ظهور یافته است. حال، این کلام از روی تمثیل و با در نظر داشتن جمله تناسب‌های لازم، با اندیشه‌ای قابل قیاس است که در [قالب] صورتی بیان می‌شود (در اینجا دیگر نیازی به تمییز نهادن میان زبان و سمبولیسم به معنای دقیق آن نیست) که در عین حال، هم موجب ظهور آن می‌شود و هم موجب اختفای آن. وحی جاودانه<sup>۲</sup> که خود، همانند آفرینش، صنع کلمه است، در سمبول‌هایی، بگوییم، تعبیه شده است که از سرآغاز بشریت از عصری به عصر دیگر انتقال یافته‌اند. این روند نیز مشابه روند آفرینش است. از سوی دیگر، آیا نمی‌توان در همین عمل تعبیه<sup>۳</sup> سنتی نه - انسانی<sup>۴</sup> در سمبول‌ها، نوعی تصویر پیشین<sup>۵</sup>، نوعی "پیش‌تصویر"<sup>۶</sup> از تجسد کلمه دید؟ و

>-- بحث شده است. برای مثال، دیدگاه فرقه فرانسوسی، و به‌ویژه قدیس بوناوتورا، همین بوده است. به یاد آوریم که همانندی (analogy) به معنای تومیستی کلمه، که به ما امکان می‌دهد از معرفت به آفرینش تا به معرفت خداوند بالا برویم، هیچ چیز دیگری نیست مگر شیوه بیانی سمبولیک که به تناظر میان ساحت طبیعی و ساحت فوق‌طبیعی استوار است.

1- meditation

2- primordial revelation

3- incorporation

4- non-human

5- anticipated

6- prefiguration

آیا این [حقیقت] ما را تا اندازه‌ای به مشاهدهٔ پیوند اسرارآمیزی قادر نمی‌سازد که میان آفرینش و تجسد که کمال<sup>۱</sup> آنست، وجود دارد؟

[بالاخره] با مطلبی دربارهٔ اهمیت سمبول کلی<sup>۲</sup> قلب، به‌ویژه به‌صورتی که در سنت مسیحی ظاهر می‌شود، یعنی قلب مقدس<sup>۳</sup>، به این گفتار پایان می‌دهیم. اگر سمبولیسم در جوهر خود موبه‌مو با "طرح الهی"<sup>۴</sup> تطابق دارد، و اگر قلب مقدس، چه به معنای سمبولیک و چه به معنای حقیقی، مرکز وجود است، در آن صورت، سمبول قلب، چه خودش و چه [سمبول‌های] معادل آن، باید در [دل] جملهٔ آموزه‌هایی که، به‌طور کمابیش بی‌واسطه، از سنت جاودانه نشأت می‌گیرند، جایگاهی\* مرکزی به خود اختصاص دهد.

1- consummation

2- universal

3- Sacred Heart

4- divine plan

\* [در اینجا نویسنده اشاره‌ای می‌افزاید به جایگاه کاملاً مرکزی قلب در میان سیارات و بروج دوازده‌گانه، در نقش برجستهٔ نجومی (astronomical carving) موجود در کلیسای قدیس دُنیز آرک St. Denis of d'Orques (سارت Sarthe)، که توسط یک پیکر تراش کارتوزینی (Carthusian)، حدوداً اواخر قرن پانزدهم میلادی تراشیده شده است. این تصویر را پیش از این ال شاربونو - لاسه L. Charbonneau-Lassay در Regnabit, February 1924 چاپ کرده بود. رک: همچنین *Le Bestiaire du Christ* (حیوان‌نامهٔ مسیح: اسامی آن گروه از حیوانات که در گفتار وی به کار رفته‌اند). (Desclée de Brouwer, Paris, 1940), ص ۱۰۲.]

## فهم و اعتقاد\*

نوشته فریتھیوف شوئون

ترجمه حسین خندق آبادی

عموم اعتراف دارند که آدمی می‌تواند اعتقاد داشته باشد بی‌آنکه بفهمد؛ آنچه از آن بسیار کمتر آگاهند، اینست که عکس این مطلب هم ممکن است، یعنی فهم بدون اعتقاد، و این امر حتی متناقض می‌نماید، چراکه به‌نظر نمی‌رسد که ایمان، جز بر آنان که فهم نمی‌کنند، برکس دیگری واجب باشد. اما تزویر، تنها عبارت از پنهان‌کاری آن کسی نیست که تظاهر می‌کند از آنچه هست بهتر است؛ بلکه در تَدَبُّدب میان یقین و رفتار نیز متجلی می‌شود، و از این حیث، اغلب مردم، کم یا بیش، اهل تزویرند. چراکه مدعی تصدیق حقایقی‌اند که جز به‌طور خفیف آنها را به عمل در نمی‌آورند. در ساحت باور صرف، اعتقاد بدون عمل بر طبق الزامات عقیده، در ساحت عقلانی متناظر است با فهمی بدون ایمان و بدون حیات؛ چراکه باور حقیقی به معنای اتحاد خود با حقیقتی است که می‌پذیریم، حال مرتبه این پای‌بندی هرچه که می‌خواهد باشد. نسبت پارسایی و باور دینی،

---

\* Schuon, Frithjof, "Understanding and Believing", *Logic and Transcendence*, New York, Harper and Torchbooks, 1975, pp. 198-208.

نسبت ایمانِ خَلِّاق است به فهمِ نظری، یا می توان افزود، نسبتِ قداست<sup>۱</sup> است به حقیقت.

اگر به عنوان نقطهٔ شروع، این عقیده را اختیار کنیم که معنویت<sup>۲</sup>، اساساً دارای دو مؤلفه هست، یعنی تمییز میان حق<sup>۳</sup> و امر موهوم، و تمرکز مستدام<sup>۴</sup> بر حق - که شرط لازم<sup>۵</sup> رعایت قواعد سنتی و ملکه ساختن فضایل متلازم با آنهاست - خواهیم دید که رابطه‌ای میان تمییز و فهم، از یک سو، و میان تمرکز و ایمان، از سوی دیگر، وجود دارد؛ ایمان در هر مرتبه‌ای که باشد، همواره به معنای مشارکتی تقریباً وجودی<sup>۶</sup> در صرف الوجود<sup>۷</sup> یا واقعیت مطلق<sup>۸</sup> است؛ این سخن، به مقتضای حدیث مهمی است که «خدا را چنان عبادت کن که گویی او را می‌بینی، که اگر تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند»<sup>(۱)</sup> به تعبیر دیگر، ایمان عبارت است از مشارکتِ اراده در عقل: درست همان‌طور که انسان، در ساحت امور جسمانی، فعل خود را با واقعیت‌های جسمانی‌ای که تحدیدکنندهٔ طبیعت او هستند وفق می‌دهد، به همین‌سان در ساحت امور معنوی نیز باید با انجام فعل باطنی، حتی بیش از فعل ظاهری، مطابق با اعتقادات خود عمل کند، چرا که «پیش از عمل، نخست باید بود»، و بودن ما چیزی جز فعالیت باطنی ما نیست. نسبتِ نفس با عقل باید همانند نسبت زیبایی باشد با حقیقت، و این امر، همان چیزی است که ما «اهلیت اخلاقی»<sup>۹</sup> می‌خوانیم که می‌بایست ملازم «اهلیت عقلی»<sup>۱۰</sup> باشد.

1- sainthood

3- the Real

5- *condition sine qua non*

7- Being

9- moral qualification

2- spirituality

4- permanent concentration

6- quasi-existential participation

8- Reality

10- intellectual qualification

ربط و نسبتی میان ایمان و رمز<sup>۱</sup> برقرار است؛ همچنین میان ایمان و معجزات. در یک شمایل رمزی، همچنان که در یک واقعیت اعجازآور، زبانِ هستی<sup>۲</sup> است که سخن می‌گوید، نه زبان استدلال؛ آدمی باید به تجلیِ هستی‌ای از جانب آسمان، با هستی خود پاسخ دهد، و چنین پاسخی را به واسطهٔ ایمان یا به واسطهٔ عشق - که دو روی یک حقیقتِ واحدند - می‌دهد، بی‌آنکه با این کار دیگر موجودی برخوردار از نعمت تفکر نباشند. خیلی صریح، ممکن است کسی از سرِ شگفتی بپرسد که یک ایمان ابتدایی - که حاکی از بیزاری از هرگونه کوششی برای فهم و درک است، یا اغلب چنین است - چه پایه و اساس یا توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش را هم اکنون دادیم، که چنین ایمانی بر نیروی روشنگری مبتنی است که علی‌الاصول به رموز، ظواهر و براهینِ وحی تعلق دارد؛\*<sup>۳</sup> "مزیت نهانی"<sup>۳</sup> چنین ایمانی، عبارتست از گشودگی ما به رحمتی که طبیعت ما برای آن ساخته شده است. امکان وجود تفاوت‌هایی از جنبهٔ انسانی، از حیث آنحاء یا مراتبِ قبول<sup>۴</sup> و نیز از حیث نیازهای عقلانی هست؛ این نیازها، به هیچ‌وجه، بدین معنا نیستند که انسانِ فکور، فاقد ایمان است، این نیازها صرفاً نشان می‌دهند که قبول وی، محل توجه ظریف‌ترین و نهانی‌ترین شوئون پیام الهی<sup>۵</sup> است؛ اکنون، آنچه در

1- symbol

2- language of being

\* همان "نشانه" (آیه)ی که قرآن از آن صحبت می‌کند، و آیتی که چه بسا در پرتو تعلیم و حیانی (revealed doctrine) پدیده‌ای طبیعی به نظر آید. نکته‌ای که در این مقام باید بدان اشارت رود اینست که در اینجا، بی‌توجهی مؤمنانِ هر دینِ ذاتاً راست‌کیشی (intrinsically orthodox religion) به استدلال‌های دین دیگر، به هیچ وجه مورد بحث نیست، زیرا در آنجا این انگیزهٔ امتناع، عاملی مثبت است، یعنی ایمان از پیش موجودی که به خودی خود معتبر است.

3- obscure merit

4- receptivity

5- the Divine Message

پرده<sup>۱</sup> است، امر لایوصف<sup>۲</sup> نیست بلکه امر باطنی<sup>۳</sup> است، و حق آن دارد که به بیان درآید.<sup>\*</sup> پیشتر به ربط و نسبت میان ایمان و معجزات اشاره شد؛ ایمان کامل عبارتست از آگاهی از خصلت به لحاظ مابعدالطبیعی اعجازآورِ ظواهر طبیعی، و در نتیجه عبارتست از رؤیت آیت خداوند<sup>۴</sup> در آنها.

بنابراین، عیب و ایراد فقدان ایمان<sup>۵</sup> یا بی‌ایمانی<sup>۶</sup>، نه در فقدان طبیعی استعدادهاى خاص است و نه محصول فهم ناپذیری<sup>۷</sup> پیام، چراکه در این صورت هیچ عیب و ایرادی نمی‌بود؛ بلکه عیب و ایراد آن، در تصلبِ هواپرستانه<sup>۸</sup> خواست و اراده و در تمثیلات دنیوی‌ای است که چنین تصلبی در پی دارد. مزیت ایمان، پایبندی به پذیرا بودن به نحو فوق‌طبیعی طبیعی<sup>۹</sup> انسانِ ازلی<sup>۱۰</sup> است؛ این امر، به معنای ماندن به همان صورتی است که خداوند ما را آفریده، و ماندن در اختیار اراده او در نسبت با پیامی از جانب آسمان است که ممکن است مغایر با تجربه دنیوی باشد، در حالی که هم از حیث معیار انفسی (سابجکتیو) و هم از حیث معیار آفاقی (آبجکتیو)، امری مسلم است.<sup>\*\*</sup>

1- implicit

2- the inexpressible

3- the esoteric

\* نیازی به گفتن نیست که اختفاء (implicit) حتی در ساحت معنای لفظی هم یافت می‌شود، اما این نحوه نشانه، در عمل هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند و در اینجا مورد بحث نیست.

4- trace of God

5- lack of faith

6- unbelief

7- unintelligibility

8- passionate stiffening

9- supernaturally natural

10- primordial man

\*\* اینکه می‌گویند: ابراهیم و مریم [علیهما السلام] از مزیت ایمان قوی برخوردار بودند، بدین معناست که آنان، علی‌رغم تناقض ظاهری آن پیام، متوجه معیار الهی بودند؛ این امر، همچنین بدین معناست که پیشینیان، به هیچ وجه ساده‌لوح (credulous) نبودند، اگر مجاز باشیم که این اظهار نظر را در بافتی بکنیم که از سطح انسان معمولی فراتر می‌رود، چراکه سخن از پیامبران است.

نقل است که یک بار وقتی ابن تیمیه\*، از منبر و عظم پائین می آمد، گفت: «خدا از آسمان به زمین می آید، چنان که من (از منبر) پائین می آیم»؛\*\* شکی در این نیست که وی با نوعی لفظ‌گرایی<sup>۱</sup> ای که به کلی ناقض تفسیر است، معنای لفظی این سخن را اراده کرده است، اما بی شک طرز تلقی وی، ارزش و اعتباری رمزی دارد که هیچ ربط و نسبتی با عقاید شخصی او ندارد. امتناع از تحلیل یک رمز بر اساس تفکر حصولی و تفرقه افکن<sup>۲</sup>، به منظور جذب مستقیم آن و چنان که گویی وجوداً<sup>۳</sup>، در واقع، منطبق با دیدگاهی است که در شرایط مقتضی<sup>۴</sup>، ممکن و بنابراین معتبر است. در اینجا، چه بسا "ایمان کورکورانه"<sup>۵</sup> مطابق با طرز تلقی ای دانسته شود که نقیض آن و در عین حال شبیه آنست، یعنی جذب<sup>۶</sup> حقیقت از طریق رمز و به مدد کلی نفس از آن رو که نفس است.

\* \* \*

ایمان به عنوان یک کیفیت نفس، مکمل ثبات بخش عقل<sup>۷</sup> ممیز<sup>۷</sup> و به عبارتی عقل<sup>۸</sup> حاد و تند<sup>۸</sup> است؛ بدون این مکمل، فعل عقلانی، در برابر جریان حاصل از خودش اختیار از کف می دهد و همچون شعله ای سوزان و ویرانگر می شود؛ و

---

\* متکلم عرب قرن سیزدهم، وی حنبلی الاصل و مبلغ نوعی شریعت‌گرایی افراطی (extreme exoterism) بود.

\*\* با ارجاع به حدیث نزول: «پروردگار ما - تبارک و تعالی - هر شب، در ثلث آخر شب، به آسمان دنیا (السماء الدنيا)، واژه ای قرآنی که نه به معنای پایین‌ترین آسمان از آسمان‌های هفت‌گانه، بلکه به معنای فلک دنیوی (terrestrial firmament) است) نزول می‌کند و می‌گوید: آیا کسی هست که بخواند تا پاسخش گویم؟ آیا کسی هست که از من بخواهد تا ببخشایم؟ آیا کسی هست که عفو من جوید تا بیامرزش؟»<sup>(۱)</sup>

- |                            |  |
|----------------------------|--|
| 1- literalism              | 2- discursive and separetitive thought |
| 3- existentially           | 4- appropriate                         |
| 5- Blind faith             | 6- assimilation                        |
| 7- discerning intelligence | 8- explosive intelligence              |

تبادل خود را از دست می دهد و کارش به ویران ساختن خود در یک بی قراری بی حاصل، یا صرفاً به از پا انداختن خود تا سرحد تصلب<sup>۱</sup> می کشد. ایمان، متضمن همه کیفیات ثابت و رام<sup>۲</sup> مانند: حلم<sup>۳</sup>، شکر<sup>۴</sup>، توکل<sup>۵</sup> و جود<sup>۶</sup> است؛ ایمان، به عقل متغیر<sup>۷</sup> عنصر ثبات بخش عرضه می کند و بنابراین، همراه با تمیز، تعادلی را متحقق می سازد که همچون پیش درآمدی بر تقدس است. در اسلام، بر این دوگانگی، در بالاترین مرتبه اش، اصطلاحات مکمل صلوة ("درد"<sup>۸</sup> یا "دعا"<sup>۹</sup>) و سلام ("آمن"<sup>۱۰</sup> یا "خوشامد"<sup>۱۱</sup>) اطلاق می شود.

دوباره باید تأکید کنیم که یک اهلیت عقلانی، هیچ گاه کاملاً معتبر نیست، جز آن گاه که با یک اهلیت اخلاقی هم سنگ همراه شود؛ تبیین همه گرایش های ایمان گرایانه<sup>۱۲</sup> ای که به نظر می رسد بجد به دنبال تحدید تحرکات عقل اند، در همین نکته نهفته است. مدافعان سنت صرف (نقل) در قرون اولیه اسلام، عمیقاً به این امر استشعار داشتند، و خود اشعری<sup>(۳)</sup> وقتی که فهم ناپذیری ای را به خدا منتسب می کرد که، در تحلیل نهایی، تنها به معنای تزلزل<sup>۱۳</sup> روش عقلی آدمی در مواجهه با بُعد اطلاق می توانست باشد، باید بر این امر واقف بوده باشد (هرچند این امر، او را در طرف مقابل قرار داد، چرا که به استدلال در ساحت کلامی مبادرت ورزید).

می توان به طور نامحدودی در حقایق متعالی و مصادیق<sup>۱۴</sup> آنها تأمل<sup>۱۵</sup> یا

- 
- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| 1- sclerosis              | 2- gentle             |
| 3- patience               | 4- gratitude          |
| 5- confidence             | 6- generosity         |
| 7- mercurial intelligence | 8- blessing           |
| 9- prayer                 | 10- peace             |
| 11- greeting              | 12- fideist attitudes |
| 13- precariousness        | 14- applications      |
| 15- mediatate             |                       |

تفکر<sup>۱</sup> کرد (همان کاری که نویسنده این کتاب می‌کند، البته او ادله معتبری برای این کار دارد، و برای خود این کار را نمی‌کند). می‌توان همه عمر خود را صرف تفکر در امور فوق حسی و متعالی کرد، اما همه آنچه که مهم است، "جهشی به درون خلاء"<sup>۲</sup> است که عبارتست از تثبیت روح و نفس در یک بُعد تفکرناپذیر<sup>۳</sup> حق<sup>۴</sup>؛ این جهش - که در ذات خود، سلسله بی پایان تنسیق‌ها را متوقف و تکمیل می‌کند\* - محتاج فهم حضوری<sup>۵</sup> است، نه محتاج دست‌یازی به برهه‌ای خاص در بروز و ظهور یک نظریه، چراکه، تکرار می‌کنیم، چنین بروز و ظهوری منطقاً پایانی ندارد. این "جهش به درون خلاء" را می‌توان "ایمان" خواند؛ نفی این واقعیت، سرمنشاء همه آن دسته از فلسفه‌هایی است که می‌توان به منزله "هنر برای هنر"<sup>۶</sup> توصیف‌شان کرد، و سرمنشاء همه تفکری است که بر این عقیده است که به مدد تجزیه‌ها، ترکیب‌ها، تنظیم‌ها، پالایش‌ها، و اصلاح‌ها می‌تواند به تماسی مطلق با واقعیت مطلق دست یازد - تفکری که به سبب همین جهل و بی‌خبری، امری دنیوی<sup>۷</sup> است و نیز بدین جهت که دور باطلی<sup>۸</sup> است که نه تنها برون‌شوی از توهم فراهم نمی‌آورد، بلکه حتی با وسوسه به نوعی معرفتِ رو به پیشرفت<sup>۹</sup> - که در واقع وجود ندارد- آن را تقویت می‌کند.\*\*

1- speculate

2- leap into the void

3- unthinkable dimension

4- the Real

\* اگر چنین تکمیل‌گری ای نمی‌بود هیچ دکترینی وجود نمی‌داشت و این دکترین‌ها طبق تعریف عبارتند از صورت‌ها، تعیین حدودها (delimitations)، و انفعادات ذهنی (mental coagulations).

5- direct undrestanding

6- art for art's sake

7- mundane

8- vicious circle

9- progressive knowledge

\*\* یک تعلیم معتبر، عبارت از "وصف"ی است که بر معرفت حضوری و فرا ذهنی <--

چه بسا نظر به آسیبی که پاره‌ای اوقات، پیش‌داوری‌ها و طرز تلقی‌های دین‌داری عادی<sup>۱</sup> می‌تواند بر نظریه‌پردازی‌های مابعدالطبیعی وارد آورد، بدین نتیجه‌گیری و سوسه شویم که در آستانه شناختِ محض<sup>۲</sup> باید از دینداری دست کشید، اما چنین استنتاجی، غلط و بسیار مخرب است؛ در واقع، هیچ‌گاه نباید نفس، فارغ از دین‌داری یا ایمان باشد، اما کاملاً واضح است که باید همسطح حقایقی باشد که مشایعت‌شان می‌کند، و این امر متضمن آنست که چنین گسترشی کاملاً در طبیعت آن قرار دارد، چنان که سرودهای روحانی و دانتایی<sup>۳</sup> نشان می‌دهند، اگر بخواهیم تنها یک مثال خاصاً قانع‌کننده به دست دهیم.

هندوان را به این خاطر که بت‌پرستان قهاری‌اند و در کوچک‌ترین پدیده‌ها هم مستمسکی برای بت‌پرستی پیدا می‌کنند، ملامت کرده‌اند؛ مثلاً از جشن سالانه‌ای سخن به میان می‌آورند که چنین به نظر می‌رسد که در آن، یک صنعتگر، ابزار و وسایل خود را جمع می‌آورد تا آنها را بپرستد. حقیقت اینست که هندوان از آن امتناع دارند که تخته‌بندِ ساحتِ ظاهر<sup>۴</sup> باشند: آنان با شَمِّ مقدس شناسِ نیرومند<sup>۵</sup> خود و با ذهنیتِ عبادی<sup>۶</sup> خود، به‌راحتی، متوجه بنیاد الهی<sup>۷</sup> اشیاء می‌شوند؛ این همان چیزی است که انسانِ متجدد محتاج آنست، انسانی که از جهت همساز شدن با بدترین توهمی که تاکنون چشم‌انداز آدمی را

(supramental) -- مبتنی باشد، و بنابراین معلم آن، در باب محدودیت‌های صوری اجتناب‌ناپذیرش دچار توهّم نباشد؛ از سوی دیگر، فلسفه‌ای که خود را امری "تحقیقاتی" به حساب می‌آورد، هیچ اندر هیچ است، و فروتنی ظاهری‌اش چیزی بیش از نفی متکلمانه حکمت حقیقی - که به‌گرافه "جزم‌اندیشی مابعدالطبیعی" خوانده می‌شود - نیست. واضح است که هیچ فروتنی‌ای در جاهل خواندن خود وجود ندارد، چرا که هر کسی جاهل است.

1- ordinary piety

2- pure knowledge

3- Vedantic hymns

4- outwardness

5- acult sense of the sacred

6- devotional mentality

7- Divine substratum

تیره و تار کرده است، به طرز شرم‌آوری "بالغ" شده است. پرتو خورشید ممکن است خورشید نباشد اما با وجود این "چیزی از خورشید" است و بدین اعتبار غلط نیست که به ایجاز، از نوعی این‌همانی سخن بگوییم، نور همیشه یک نور واحد است و علت، حقیقتاً در معلول حاضر است. هر آنکس که معلول را محترم بشمارد خود را از محترم شمردن تام و تمام علت ناتوان می‌سازد، قطع نظر از این واقعیت که علت خود را از هر کسی که مظاهرش را خوار بشمارد، پنهان می‌دارد؛ هر کسی که به درک علت نایل آید، آن را در آثار دنیوی‌اش نیز می‌یابد. شم امر مقدس داشتن: این عبارت، به نحو شایسته‌ای جلوه‌گر بُعدی است که هرگز نباید چه از تفکر مابعدالطبیعی و چه از زندگی روزمره غایب باشد؛ همین امر است که به نیایش‌ها<sup>۱</sup> هستی می‌بخشد، و بی‌آن، ایمانی وجود ندارد. شم امر مقدس، به همراه تبعاتش از حیث شرافت، درستی<sup>۲</sup>، صبوریت، و سخاوت، کلید ایمان کامل و کلید فضایل فوق‌طبیعی‌ای است که ذاتی آنند.

\* \* \*

اگر تمایزی را که کیمیاگران میان یک "مسیر خشک"<sup>۳</sup> و یک "مسیر تر"<sup>۴</sup> قائل می‌شوند اتخاذ کنیم، مسیر خشک با "معرفت" متناظر است و مسیر تر با "عشق"، همچنین باید بدانیم که دو قطب "آتش" و "آب" - که این مسیرها به ترتیب عرضه می‌دارند - هر دو در هر یک از این مسیرها منعکس شده‌اند، به نحوی که "معرفت"، لزوماً، شأنی از "تری" را داراست، و "عشق"، شأنی از "خشکی" را. این شأن "خشکی" یا "آتش" در چارچوب مسیر عشق، چیزی جز درست‌کیشی نظری<sup>۵</sup> نیست، چرا که کاملاً واضح است که هیچ معنویتی بدون

1- liturgies

2- incorruptibility

3- dry path

4- moist path

5- doctrinal orthodoxy

سد دفاعی سخت و تغییرناپذیر یک بیان الهی<sup>۱</sup> حقیقتِ رهایی بخش ممکن نیست؛ به همین سان و به عکس، شأنِ "تری" یا "آب" - که، به عنوان امری زنانه<sup>۲</sup>، از جوهر الهی<sup>۳</sup> (پُرکرتی<sup>(۴)</sup>، شَکُنْتی<sup>(۵)</sup>) نشأت گرفته است - به ادلهٔ بدیهی و ادلهٔ تعادل، ثبات و تأثیر - که پیشتر ذکرشان رفت - ضروریِ مسیرِ "معرفت" است. وقتی کیفیتِ "معرفت" را با آتش مقایسه می‌کنیم، به این امر وقوف داریم که این مقایسه نمی‌تواند به‌طور کامل و جامعی دامنه‌های وصولِ مابعدالطبیعیِ عقل و تحقق‌بخشی آن را تبیین کند: آتش، در ذات خود، گذشته از خصوصیات درخشش و بالاروندگی‌اش، در واقع، شأنی از اضطراب و ویران‌گری دارد، و این شأن - همان شأنی که مخالفانِ ایمان‌گرای<sup>۴</sup>ی علمِ کلام (حنابله) در ذهن داشتند - حاکی از آنست که عنصرِ "مشتعل" معرفت، مستغنی از غیر<sup>۵</sup> نیست و در نتیجه نیازی ضروری به عنصرِ "تری" دارد - که چیزی نیست جز ایمان با همهٔ فضایل ثبات‌بخش و تسکین‌بخشش<sup>۶</sup>. \* حتی نافذترین عقل هم، اگر بیش از حد بر توانایی خود تکیه کند، خود را در معرض خطرِ رانده شدن از جانب آسمان قرار می‌دهد؛ غفلت از اینکه مُدرکِ (سوژهٔ) مطلق<sup>۷</sup>، عالمِ مطلق<sup>۸</sup>، کسی جز خدا نیست، همان و محرومیتِ عقل از فیضان الهی<sup>۹</sup> همان. تفکر دنیوی<sup>۱۰</sup>، تنها آن تفکری نیست که از حقایقِ مابعدالطبیعی و عرفانی<sup>\*\*</sup>

1- Divine expression

2- feminine

3- the Divine Substance

4- fideist

5- self-sufficient

6- peace-giving

\* در بهنگورد - گیتا آمده است که: "هیچ آب طاهری همچون معرفت وجود ندارد" (۶)، در اینجا، آب، و نه آتش، با جنانه (jana-na) [معرفت] مرتبط است.

7- the Subject

8- the Knower

9- Divine Influx

10- profane thought

\*\* حقایق "مابعدالطبیعی" حقایقی‌اند که به‌نحو آفاقی (أبجکتیو) لحاظ می‌شوند. حقایق

بی خبر است، بلکه همچنین متضمن تفکری است که، در عین شناخت کافی از این حقایق به لحاظ نظری، رویکردی نامناسب (به لحاظ عملی) به آنها دارد، رویکردی که با انطباق کاملِ نفس همراه نیست؛ نه اینکه چنین تفکری ذاتاً دنیوی باشد، چنانکه در باب تفکر جاهلانه صادق است، بلکه ثانیاً و بالعرض یا به لحاظ اخلاقی چنین است و بر لبِ گورِ درافتادن به خطا است، چرا که انسان، صرفاً یک آینه نیست، بلکه جهانی است که هم پیچیده است و هم شکننده<sup>۱</sup>. ارتباط میان صلح و معرفت - که غالباً سنت، آن را عرضه می‌دارد - به شیوه خود نشان می‌دهد که در عقلانیتِ محض، عنصر ریاضی همه چیز نیست و نیز نشان می‌دهد که آتش، به خودی خود، نمی‌تواند رمز عقلانیت باشد.\*

دو اصل "آب" و "آتش" در "شراب" - که هم "آتش‌تر" است و هم "آبِ آتشین" - به هم می‌رسند\*\*؛ مستیِ رهایی‌بخش<sup>۲</sup>، دقیقاً از همان ترکیب

>-- "عرفانی" (Mystical)، همان حقایقند که به نحو انفسی (سابجکتیو) لحاظ می‌شوند، یعنی در نسبت با نفس فردِ اهل تاهل و نظر، تا جایی که عملاً با آن مرتبط شوند.

#### 1- fragile

\* شنگره، ضمن تصدیق اتحاد خود با "حکمت درونی" (inward Wisdom)، آن را چنین می‌خواند: «همان که آرام و قرار تشویش و اضطراب ذهنی، و والاترین تسکین‌بخش است... همان که آب‌گیر مَنیکرنیکا (Manikarnika) است... همان که رود گنگ است...» استعاره‌هایی که به آب برمی‌گردند، نه به آتش. اسلام نیز به نوبه خود، با سردی و خنکی، رنگ سبز و نهرهایی در بهشت سروکار دارد.

\*\* وقتی سرخ‌پوستان، الکل را "آتش - آب" می‌خواندند، بی‌آنکه متوجه باشند، حقیقت عمیقی را بازگو می‌کردند، یعنی: انطباقِ کیمیاگرانه و اغلب فوق‌طبیعی آب‌گونگی و اشتعال. به گفته برایه‌د آرنیکه اُپنیشد<sup>(۷)</sup> و شکتیته براهمنه<sup>(۸)</sup>، آتش الهی (اگنی<sup>(۹)</sup> Agni) به واسطه تنش میان نیروی آتشین (تِجَس، tejas) و آب حیات یا اکسیر (رَسَه، rasa) در خودی نامتعی (undifferentiated Self) (آتما<sup>(۱۰)</sup> Atma) پدید آمده است؛ اگنی، متلاطم است و "زاییده آب‌ها" یا "زاییده نیلوفر آبی (Lotus)؛ برق نهفته در آب‌های آسمانی (Celestial Waters) است.

#### 2- liberating intoxication

کیمیای و به عبارتی معجزه‌آسای عناصر متضاد ناشی می‌شود. بنابراین، شراب، و نه آتش، کامل‌ترین استعاره<sup>۱</sup> عرفانِ رهایی‌بخش،<sup>۲</sup> هم از حیث گسترهٔ تام و تمامش و هم از حیث تعادلِ مراتبِ بالشأنش،<sup>۳</sup> است، چراکه تعادلِ میان تمییز و تأمل را در هر سطحی می‌توان تصور کرد. روغن، استعارهٔ دیگری برای این تعادل یا این انطباق است؛ افزون بر این، روغن به آتش استدامت می‌بخشد و آن را به شعلهٔ ساکن و تأمل‌برانگیزِ چراغ‌های معابد مبدل می‌سازد. روغن، همانند شراب، مایع آتشی است که بر طبق آیهٔ معروف نور (آیهٔ النور) «روشنی می‌بخشد هرچند آتش بدان نرسیده باشد.»<sup>(۱۱)</sup>

بر اساس یک دیدگاهِ ابستدایی، ربط و نسبتی میان راه شورانگیز "جنگاوران"<sup>(۱۲)</sup> و آب - که منفعل و "زنانه" است - برقرار است، درست همان‌طور که میان راه عقلانی "روحانیان" و آتش - که فعال و "مردانه" است - چنین رابطه‌ای برقرار است؛ اما کاملاً واضح است که آب، از جنبهٔ روحانیِ قرار و سکون برخوردار است و آتش، از جنبهٔ جنگ‌افروزانةٔ بلعیدن و به کام خود کشیدن. و هر یک از این دو راه، لزوماً یک قطب "خشک" دارد و یک قطب "تر". محل تلاقی همهٔ این ملاحظات، مسئلهٔ ربط و نسبت میان عقل نظری<sup>۴</sup> و ایمان است: ایمان عبارت است از "آب"ی پاک و آرام، و عقل عبارت است از "آتش"ی فعال و ممیز<sup>۵</sup>.

اینکه می‌گوییم: آب، پاک است، بدین معنا است که آب، بالشأنِ دارای خصلت درخشندگی است، که بنابراین، مستعد آن است که محملی برای آتش

1- image

2- liberating gnosis

3- virtual modes

4- speculative intelligence

5- discriminating fire

باشد و به شراب تبدیل شود، چنان‌که در آن مجلس عروسی در قانا<sup>۱</sup> اتفاق افتاد<sup>(۱۳)</sup>؛ وقتی آب را با توجه به قابلیت‌هایش ملاحظه می‌کنیم، شرابی بالشان است، چراکه از پیش، به سبب پاکی‌اش، دارای درخشندگی است، و بدین اعتبار، آن را با روغن می‌توان مقایسه کرد؛ روغن، همانند شراب، ذاتاً آتشین است، اما در عین حال، تا وقتی با شعله‌ای که آن را روشن نگه می‌دارد ترکیب نشده است، دقیقاً با شراب مطابقت ندارد، در حالی که شراب برای متجلی ساختن حقیقت خود، محتاج هیچ‌گونه مکملی نیست.

\* \* \*

از همه آنچه تا بدین جا گفته شد، نتیجه می‌شود که هم ایمان و هم عقل را در دو سطح متفاوت می‌توان تصور کرد: ایمان در مقام نوعی یقین شبهه - هستی شناختی<sup>۲</sup> و پیشاذهنی<sup>۳</sup>، مافوق جنبه تمییز و جنبه نظری عقل است<sup>\*</sup>، اما عقل در مقام عقل محض، مافوق آن ایمانی است که چیزی جز نوعی پیروی از احساسات نیست؛ همین ناهمخوانی است که منشاء بسیاری از سوء تفاهات است، اما در عین حال موجبات زبانی ظاهری - باطنی<sup>۴</sup> را که هم ساده است و هم پیچیده، فراهم می‌آورد. ایمان در شأن والای خود، آن چیزی است که ما دین قلب<sup>۵</sup> می‌خوانیم؛ که عبارت از "دین درونی"<sup>۶</sup> است که به نحو فوق طبیعی‌ای،

1- cana

2- quasi-ontological certitude

3- permental

\* این ایمان والا، چیزی به کلی متفاوت از پا از گلیم خود فراتر گذاشتن‌های غیرمسئولانه و متکبرانه‌ای است که خاص بداهه‌گویان دنیازده‌ذن یا جناحه است، کسانی که با محروم ساختن خود از بافت اساساً انسانی فهم و درک، در پی "میان‌بر زدن" اند، در حالی که چنین بافتی، در شرق، و در شرایط عادی حال و فضای اخلاقی و دینی، به طور گسترده‌ای، از پیش فراهم آمده است. کسی از در پستی در پیشگاه سلطان حاضر نمی‌شود.

4- exo-esoteric language

5- religio cordis

6- inward religion

طبیعی انسان است، و منطبق است بر دین آسمانی<sup>۱</sup> یا جاویدان<sup>۲</sup>، و به عبارتی منطبق است بر حقیقت کلی<sup>۳</sup>، که ورای تقییدات صورت و زمان است. این ایمان به اندکی هم می تواند راضی شود. برخلاف عقلی که یکسره برای دقت است اما تنسیقاتش<sup>۴</sup> هرگز رضایتش را جلب نمی کنند و از یک تصور به تصور دیگر، و از یک رمز به رمز دیگر می رود، بی آنکه بتواند تصمیم خود را نسبت به این یا آن بگیرد، ایمان قلب<sup>۵</sup> می تواند خود را به نخستین رمزی که به نحوی مقدر<sup>۶</sup> بر سر راهش قرار می گیرد، قانع سازد\*، و تا هنگام ملاقات اعلی<sup>۷</sup> با آن به سر بَرَد.

ایمان مذکور، که ما آن را دین قلب خواندیم، یعنی جنبه انفسی (سابجکتیو) و درون ماندگار<sup>۸</sup> دین آسمانی، مطابق با تمایز میان مسیر "خشک" و مسیر "تر"، دارای دو قطب است؛ آیین بودایی شمال [مهایانه]، این دو قطب را به ترتیب، در آیین ذن<sup>(۱۴)</sup> و آیین جودو<sup>(۱۵)</sup> مجسم ساخته است. هر دو آیین از ادراک لفظی<sup>۹</sup> عدول می کنند، یکی با غوطه ور شدن در نفس وجود ما، و دیگری با غوطه ور شدن در ایمان. در آیین ذن، حقیقت باید مطابق با واقعیت باشد و این امر، بنیاد وجودی و عقلی ماست، در حالی که در آیین جودو، حقیقت - واقعیت در ایمان کامل حاصل می شود، در تسلیم خود به جوهر کلی<sup>۱۰</sup> ای که چیزی نیست جز

1- *religio caeli*

2- *perennis*

3- *universal truth*

4- *formulation*

5- *faith of the heart*

6- *providentially*

\* در حیات مردان خدا، غالباً سیره معنوی، به طور رسمی با یک حادثه بیرونی یا درونی آغاز می شود که نفس مرد خدا را وقف یک نگرش خاص و قطعی در باب آسمان می کند؛ در اینجا، رمز، عبارت از نفس این حادثه نیست، بلکه عبارتست از عامل معنوی ایجابی ای که این حادثه در خدمت تبیین آنست.

7- *suprem meeting*

8- *immanent*

9- *verbal comprehension*

10- *universal Substance*

لطف و آنچه که در پاره‌ای از نشانه‌ها یا پاره‌ای از کلیدها متجلی شده است.\*

بعد معنوی‌ای که با رمز شراب و مستی نشان داده شده است، در آیین بودای مَها یانَه، به واسطه اتحادِ دو قطب و جَرَه<sup>(۱۷)</sup> ("آذرخش" یا "الماس") و گَرَه<sup>(۱۸)</sup> ("زهدان")؛ یا مَنی<sup>۱</sup> ("گوهر") و پَدَمَه ("نیلوفر")؛ یا با اتصالِ "حقیقت به بیان آمده"<sup>۲</sup> (اوپایه<sup>(۱۹)</sup>) و "عرفان آزادی‌بخش"<sup>۳</sup> (پرگیا<sup>(۲۰)</sup>) اظهار شده است؛ "سعادت عظمی"<sup>۴</sup> (مَها سوکَه<sup>(۵)</sup>) که حاصل اتحاد این دو قطب است، تداعی‌بخش بهجتِ (اَنَدَه<sup>(۲۱)</sup>) آتما است، در آنجایی که محل تلاقی "استشعار" (چیت<sup>(۲۲)</sup>) و "وجود" (سَت<sup>(۲۳)</sup>) است. این رمزپردازی بی‌واسطه یا با واسطه جنسی، مطابق با بیرونی‌ترین معنای مصطلح خود، تجسم‌بخش تعادلِ میان شناخت ذهنی و فضیلت است؛ بر این مبنا، این تعادل، ممکن است تعادلِ میان پژوهش نظری و ورزّه عملی باشد، یا تعادلِ میان نظر و روش. همه این انحاء را، با توجه به این نکته که ظواهر در ساحت ربوبی ریشه دارند، می‌توان به مواجهه‌ای میان یک "عالِم" و یک "موجود"، یا مواجهه‌ای میان یک عینیت‌یافتگی عقلی<sup>۶</sup>، یک مشارکتِ ارادی یا تقریباً وجودی، یا، چه بسا بتوان گفت، میان یک ساحت ریاضی - بنیاد یا معماری - بنیاد و یک ساحت اخلاقی - زیبایی‌شناختی یا موسیقایی، به وسیع‌ترین معانی که این واژگان می‌توانند داشته باشند، ارجاع داد. حق اینست که عنصرِ "وجود"، از منظری خاص، از آنجا

\* در آیین آمیدا<sup>(۱۶)</sup>، ایمان، بالمآل، مبتنی است بر شهود خیر ذاتیِ واقعیتی که در نسبت با مدرکِ مفید به‌وجود (existence-bound subject)، "دیگری" الهی به‌شمار می‌رود؛ در آیین ذن، به‌عکس، آنچه ما "ایمان" می‌خوانیم، بر شهود واقعیت ذاتی "خودی" ما، بر شهود ذات انفسی (ساجکتیو) ما در حالت فوق انسانی نیروانده‌ای‌اش (Nirvanid Transpersonality) مبتنی است.

1- mani

2- expressed Truth

3- liberating Gnosis

4- great bliss

5- mahāsukha

6- intellectual objectivation

که عناصر "معرفت" و "اراده" را به هم تلفیق می‌کند، چیزی بیش از یک مکمل است؛ و در این مورد، نمایندهٔ تقدس - سنتز است که مبنای دوگانگی "خرد - زیبایی" است، امری که ما را به رمزپردازی عشق و شراب، و به سِرِّ مطابقتِ ایمان و عرفان بازمی‌گرداند.

ممکن است کسی خیلی ساده بگوید که چه بسا پرستش یک الاهی<sup>۱</sup>، یک شَکُتِی، یک تارا<sup>(۲۴)</sup>، یک "بانو"<sup>۲</sup> بر تقدم یک دیدگاهِ مبتنی بر عشق، یا تقدم بَهْکُتِی عقیدتی و روشمند دلالت دارد، اما این امر، درست به همین میزان، می‌تواند نشانهٔ این هم باشد، حتی در درون یک دیدگاهِ مبتنی بر عرفان یا مبتنی بر جنائنه، که تأکید بر عنصر "ایمان" است، در والاترین معنایی که این واژه در آیین ذن و آیین جودو، یکی منطبق بر "مسیر خشک"، و دیگری منطبق بر "مسیر تر" پیدا می‌کند. این مطلب، همان چیزی نیز هست که ابن عربی از اصطلاح "دین الحب"<sup>(۲۵)</sup> اراده می‌کند - و در مورد او هیچ تردیدی نیست که منظر او، منظری عارفانه است - اصطلاحی که وی آن را معادل اسلام می‌داند، به معنای مطابقت ذاتی عقل و نفس در طبیعت الهی<sup>۳</sup>، که ورای صورت‌ها و تضادها است.

---

1- Goddess

2- Lady

3- Divine Narure

## حواشی مترجم

- ۱- عن ابی هریره، قال: كانَ النبي صل الله عليه و سلم بازاً يوماً لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: ما الاحسان؟ قال: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَانَّهُ يَرَاكَ...» ثم أَدْبَرَ، فَقَالَ: رُدُّوهُ، فلم يَرُوا شَيْئاً، فقال: هذا جبريلُ جاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ (صحيح بخاری، ج ۱، ۱۴۰).
- ۲- عن ابی هریره، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «.. فاذا مضى ثلثُ الليلِ او نصفُ الليلِ، نَزَلَ الى السماء الدنيا جَلٌّ و عَزٌّ، فقال: هل مِن سائلٍ فأُعْطيه؟ هل مِن مستغفرٍ فأُغفر له؟ هل مِن تائبٍ فأُتوبَ عليه؟ هل مِن داعٍ فأُجيبهُ؟» (مسند ابن حنبل، ج ۲، ۴۳۳).
- ۳- ابوالحسن علی بن اسماعیل بصری، معروف به ابوالحسن اشعری (متوفی حدود ۳۲۴ هـ ق)، متکلم معروف شافعی و مؤسس مذهب اشاعره در کلام و عقاید .
- ۴- *Prakṛitya* تار و پود مکتب سانکیه (*samkhya*)، از مکاتب هندویی، را دو اصلِ فاعل و منفعل تشکیل می‌دهد که در واقع پایه جهان‌شناسی آنست. این دو اصل، به ترتیب عبارتند از: روح (پوروشه *purusha*) و ماده (پرکریت *prakrit*). پرکریتی، مادهٔ اولیه و اصل منفعل و مؤنث آفرینش، و بطن صور عالم است، و روح، اصل فاعل و مذکر. پرکریتی - که ریشهٔ عالم است - هرگز به وجود نیامده است؛ پرکریتی، پروردگار نیست، چون نه آگاهی دارد و نه شعور، بلکه ماده‌ای است که مشحون از امکانات بی‌پایان، و مملو از قوهٔ صرف، و فقط به تحریک روح بزرگ است که به فعل می‌گراید و دست به تکوین عالم می‌زند.
- ۵- *Shakti* در آیین شیوا، از مکاتب هندویی، عبارتست از نیروی خلاقه‌ای که اصولاً مؤنث است و یکی از مظاهر فیض شیوا به‌شمار می‌رود، و آفرینش وقتی صورت می‌گیرد که

شبو با نیروی خلاقه خود، سُکتی، درآمیزد.

۶- موحّد، محمدعلی، گیتا، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۹۶.

۷- *Brihad Aranyaka Upanishad* یکی از اُپنیشدهای قدیمی و اصلی است. اُپنیشد، در لغت، به معنای "تعلیم باطنی"، یا "تعلیمی که نابود سازنده امور ناحقیقی است"، یا "معرفت" است. اُپنیشدها، قسمت آخر و داهها (مجموعه کتاب‌هایی که از کهن‌ترین اسناد اقوام هندند و برای مدت مدید نامعلومی به صورت شفاهی سینه به سینه نقل می‌شده‌اند و به عقیده هندوان از مبدأ غیرانسانی وحی شده‌اند) و مغز و هسته تعلیمات ودایی به‌شمار می‌رود. امروزه بیش از ۲۰۰ اُپنیشد مختلف موجود است که ۱۰ تا ۱۸ نای آنها اصلی محسوب می‌شود، از جمله همین برابهد آرنیکه.

۸- *Shatapatha Brahmana* به معنای براهمنه راه‌های صدگانه، طولانی‌ترین و کامل‌ترین براهمنه (از جمله ملحقات و داهها) است که ضمیمه یَجور ود (*Yajur Veda*) یکی از چهار کتاب اصلی و داهها) است. این بخش مشتمل است بر توصیف پنج آیین قربانی بزرگ، و نمایانگر بسیاری از اوضاع و احوال سیاسی و دینی اواخر عصر ودایی است. این متن هم‌اکنون موجود است.

۹- بنا بر تقسیم‌بندی‌ای که از خدایان ودایی شده، و شامل خدایان آسمانی، برزخی، و خاکی است، اگنی جزو دسته خدایان خاکی است و نام او در بیش از ۲۰۰ سرود ریگ ود (یکی از چهار کتاب اصلی و داهها) آمده است. ولی همانند خدایان دیگر، صفات گوناگون بسیار دارد. اگنی، آتش پاک جاودانی و آیین نیایش پاک‌دینان و عامل بخشنده حیات است؛ آیین نیایش و قربانی، متوجه این خدای قربانی بوده است و دهان اگنی را محراب مقدس آتش می‌دانستند که هدایا و نذرهای قربان را در آن فرو می‌ریختند.

۱۰- *Atma* مفهوم آتما در آیین هندو، به معنای ذات عالم، و نیز ذات و واقعیت درون انسان اطلاق شده است. آتما، نفس کلی است که خاستگاه همه نفوس جزئی است. آتما، در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی (آسمانی، میانی، خاکی)، و در عالم صغیر به شکل

پنج قشر تعینات جسمانی (طعام، دم حیاتی، نفس، عقل، وجد و شادی) تجلی می‌کند؛ در حالی که، واقعیت لایتناهی در پس مظاهر و پدیده‌های عالم، خود اوست و پدیده‌های عالم در حکم عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی‌ای‌اند که روی صحنه اعتباری جهان پدید می‌آیند و چندی عرض اندام می‌کنند و ناپدید می‌شوند. بنابراین، آتما، واقعیت، و حقیقه‌الحقایق است، هر که آتما را بشناسد به اسرار این جهان پی می‌برد، و اسرار آتما را تنها به وسیله خود، و در خود می‌توان یافت. آتما در کلیه شئون هستی ساری و جاری است و از هر کوچکی کوچک‌تر، و از هر بزرگی بزرگ‌تر، و در داخل و خارج، ظاهر و باطن، اول و آخر، در هر سو و هر جا متجلی است، و خود، و رای همه این مقولات است و در عین حال، اساس همه موجودات.

۱۱- سوره نور، آیه ۲۵.

۱۲- اشاره دارد به نظام طبقاتی چهارگانه هندوان، که عبارتست از: ۱- برهمنان (brahmins) یعنی طبقه موبدان و روحانیان که وظیفه حفظ سنت هندو را دارند؛ ۲- کُشتریه‌ها (kashtriyas) یا جنگاوران؛ ۳- ویشیه‌ها (vais'yas) یا بازرگانان؛ ۴- شودره‌ها (s'udras) یا کارگران و کشاورزان.

۱۳- اشاره است به اولین معجزه حضرت عیسی در شهر قانای جلیل (در شمال شرقی فلسطین، بر ساحل غربی دریاچه جلیل یا طبریه) که عبارت بود از تبدیل آب به شراب در یک مجلس عروسی، رک: انجیل یوحنا، ۲: ۱-۱۱؛ ۴: ۴۶.

۱۴- Zen از جمله صورت‌های گوناگون آیین بودای مه‌ایانه است که به‌خصوص در ژاپن قوت گرفت؛ در هند نشأت یافت، و بر طبق روایت‌ها، شخصی نیمه افسانه‌ای به نام بودی‌درمه (Buddhidharma) (قرن ششم میلادی) آن را به چین آورد. پیروان ذن در جست‌وجوی بینش نهایی‌اند که در عالم نیرواته نصب بودا شد؛ و معتقدند که کوشش فکری، اعمال نیک، و اجرای مناسک عبادی، به‌خودی‌خود ارزشی ندارد و اغلب مانع بینش واقعی است؛ رستگاری را باید با نگرستن به دل خود با دیده‌ای درون‌بین جست‌وجو کرد.

۱۵- Jodo (که شکل ژاپنی جینگ دوی چینی، یا آیین بودای پاکبوم است) از جمله صورت‌های گوناگون آیین بودای مهاییانه در شرق آسیاست که در قرن چهارم میلادی در چین، و در قرن دهم در ژاپن تأسیس شد و اکنون پیوند نزدیکی با ذن دارد. اساس این آیین بر رهایی از طریق ایمان به امیتابه و تکرار نام او استوار است.

۱۶- Amidism یا آیین بودای پاکبوم، در قرن اول یا دوم میلادی در هند پیدا شد. بنیادش بر سروده‌های سوکاوّتی -ویوهه و آمیتایوردیانه -سوئره بود. این سوتره‌ها از بهشت خاوری پاکبوم سخن می‌گویند و عقیده بر اینست که مؤمنان پس از مرگ در آن بهشت زاده خواهند شد و این پاداش ایمان و کردارهای نیک آنانست. رستگارکننده این مکتب، آمیدا (امیتابه) یا بودای فروغ جاودان است که در پاکبوم اقامت دارد. آیین بودای پاکبوم در قرن ششم به ژاپن آورده شد.

۱۷- Vajra (به تبتی: دُرجه، dorje) در وداها به معنای دستوار آذرخش اندرِه (Indra)، خدای باران و توفان، است و اما در مهاییانه به معنای جوهری برتر از طبیعی است، سخت چون الماس، شفاف چون فضای خالی، و از میان نرفتنی. وَجْرَه یانه (Vajrayana)، از مکتب‌های شاخهٔ مهاییانه آیین بودا در تبت) این کلمه را در این معانی به کار می‌برد: الف) روشن‌شدگی، که انسان در آن حالت به بینش تهیگی (= طبیعت بودا) خویش می‌رسد، و ب) خود تهیگی مطلق که استوار، نادیدنی، نفوذناپذیر، نسوختنی و از میان نرفتنی نیز هست. سرانجام پ) وجره نام دستوار مرسوم رهرو، و جریانی است که چون آذرخش اندرِه، تاریکی (نادانی) را نابود می‌کند.

۱۸- Garbha در آیین بودای مهاییانه، وضع انسان، که ذاتاً به نظام مطلق تعلق دارد اما در عمل در نظام نمودین (= فرانمودین) متناهی ناسوتی باقی می‌ماند، با اصطلاح گَرَبَه یا تَنّاگَتَه - گَرَبَهه (tathagata-garbha) یا زهدانِ تَنّاگَتَه بیان می‌شود. مفهوم زهدان تَنّاگَتَه از دل تلاش‌هایی رویید که می‌خواست توضیح دهد چگونه انسان در عین حال که ساکن نظام زمانمند است، چه‌بسا دارای این توانایی بالقوه هم باشد که خود را در نظام نامتناهی

مستقر کند، یا دوباره در آنجا مستقر شود تا به روشن‌شدگی برسد. اصطلاح تناگته، در ترکیب تناگته‌گره، اشاره است به چینی (= واقعیت فراگیر)، مطلق، یا بودای جاودانه. واژه‌گره یا گزیده، به معنای زهدان، جرم، یا جنین، یا خزانه است که رمز ظرف تناگته یا مطلق است. تناگته، چینی درون انسان است، گوهر بودایی است که بخشی از ذات یا سرشت ذاتی تمام انسان‌هاست، یعنی عنصر روشن‌شدگی نهادین یا آغازین، و بالقوگی برای رهایی است که چشم به راه فعلیت یافتن یا تحقق است.

۱۹- *upaya* در لغت به معنای "تدبیر"، "چاره"، "دستاویز" یا "فن" است که در آیین بودا یک معنای فنی دارد که برپایه آن، تنها یک دین هست که دین حقیقت است، اما راه و روش‌ها و دستاویزهای فراوان، یعنی اویایه‌های بی‌شمار هست که در هدایت مردم مؤثر است.

۲۰- *Prajna* در لغت به معنای فرزاندگی، شناخت، آگاهی، فهم، قصد و عزم، تمییز و قضاوت است. پرگیا در متون بودایی، به معنای فراشناخت، یا معرفت شهودی، یا شهود است؛ به عبارت دیگر، علم شهودی، و معرفت عرفانی یا عرفان است، و به معنای محدود آن، همان شناختن چهار حقیقت بودایی و یافتن نیروانه است.

۲۱- *Ananda* در آغاز یک صفت کیفی برهمن بود که به‌خصوص در ودانتا تبدیل شد به استشعاری که در سمادی (عالم یکدلی) از همه گرفتاری‌ها فارغ است. آینده معمولاً به همراه ست و چیت، و از این رو به شکل ترکیبی ستچیداننده (*Satchidananda*)، وجود، استشعار، بهجت می‌آید.

۲۲- *Chit* در تفکر هندویی عبارتست از استشعار مطلق به منزله ویژگی ذاتی و غیر قابل تقلیل خودی ازلی یا برهمن. چیت، استشعار مطلق ممتاز از احوالات یا عقاید ذهنی است. اگرچه چیت کاملاً شبیه احوالات ذهن یا تفکرات نیست، اما به آنها روشنی و حیات می‌بخشد. چیت، پس‌زمینه یا اساس همه حالات آگاهی است و، به خودی خود، ازلی و لا‌تغییر است. معمولاً در ودانتا، چیت، به همراه وجود (ست) و بهجت (آنده) به‌عنوان اوصاف برهمن می‌آید.

۲۳- Sat در لغت به معنای وجود، ذات، و حق است و در آیین هندو عبارتست از وجود مطلق و بی قید و شرط، و بنابراین، برهمن. ست، در حوزه اخلاق به معنای "خیر" است، و در حوزه معرفت‌شناسی به معنای "حقیقت". که در قاعده اساسی سَچیداننده (Saccidananda) با چیت و آننده جمع می‌آید.

سچیداننده یا ست - چیت - آننده، وصف سه گانه برهمن، یا امر مطلق در دوانتا است که عبارتست از وجود مطلق، استشعار مطلق، و بهجت مطلق. ست - چیت - آننده، ذات برهمن را چنان‌که در تجربه بشری فهم شده است، توصیف می‌کند. ست، "وجود" یا "حقیقت"، بر حقیقت لایتغیر برهمن، به منزله حقیقت بی قید و شرط محض همراه با تفوق وجودشناختی بر همه تجارب دیگر تأکید می‌کند. چیت، "استشعار"، بر حقیقت آگاه تجربه برهمن تأکید می‌کند: برهمن، غایت معرفت‌شناختی، ذات خود - روشنگر دانایی‌ای است که شاهد همه تجارب دیگر است. آننده، "بهجت"، بر ارزش والای تجربه برهمن، غایت ارزش‌شناختی، و والاترین و پرثمرترین تجربه انسانی دلالت دارد. اما ست، چیت، و آننده را نباید به منزله صفاتی فهم کرد که وراء همه کیفیات نسبی به برهمن نسبت داده می‌شوند، بلکه هر یک از آنها، خود، ذات برهمن است که در حالت جذبه به تجربه آمده است.

۲۴- Tara به معنای رهاننده، خدای مادینه در آیین بودای مَهایانه است.

۲۵- اشاره است به ابیات معروفی از ابن عربی و از جمله بیت:

أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَنِي تَوَجَّهْتُ      رَكَائِيَهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي

(ابن عربی؛ ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۸۱ م، صص ۴۳-۴۴).

## آیا مسئله شر وجود دارد؟\*

نوشته مارکو پالیس

ترجمه سید احمد قائم مقامی

به‌هنگام طرح این پرسش که «آیا مسئله شر وجود دارد؟» ما نه قصد آن داریم که به‌واسطه قدرت کلمات این شر را مسحور و افسون کنیم و نه حتی آن‌گونه که روان‌شناسی جدید روزبه‌روز بدان سو میل می‌کند، تشفی خاطر از احساس گناه را در نظر داریم؛ نه با هیچ‌گونه "تبادل" آزمایش‌بخش روحی سروکار داریم و نه با آنچه مردم "سعادت" می‌نامند و به‌علاوه خود را نسبت بدان صاحب "حقّی" می‌دانند. بلکه غرض ما از شرّ، واقعیتی است در این عالم و نیز "گناه" در معنای دینی آن که فرو گذاشت اختیاری قانون الهی باشد. چنان‌که "خیر" نیز در معنای معمول امری است واقع در این عالم، هرچند که اغلب آن را مبهم تصور و بیان می‌کنند. در واقع، هر دوی اینها، اجزای سازنده نوعی ثنویت هستند، همچنان‌که سایه با نور تعلق دارد و چاره‌ای جز این ندارد. این موضوع را باید در بحث حاضر، مسلم فرض کرد.

اما آنچه در اینجا مقصود ماست اینست که آیا شرّ موجد "مسئله‌ای" می‌شود

---

\* Pallis, Marco, "Is there a Problem of Evil?", *The Sword of Gnosis*, edited by Jacob Needleman, Baltimore Maryland, 1974, pp. 230-252.

یا نه؟ پرسشی که ظاهراً هنوز نیازمند پاسخی مُتَمَنع است. نمی‌توان انکار کرد که این عقیده را آگاهانه و غالباً ناآگاهانه، به کرات مطرح کرده‌اند (عبارت "مسئله شرّ" یکی از معمول‌ترین کلیشه‌ها و مکررات زبان است) و همچنین نویسندگان دینی، خاصه در بین ارباب کلیسا، پیوسته خود را ملزم به جستن و یافتن راه حلی کمابیش متَمَنع از برای این مسئله مفروض کرده‌اند. یک نمونه معمول، گفته‌ای است که - هرچند از نظرگاه کلامی معتبر است ولی در برابر پوچ‌نمایی احساسی<sup>۱</sup> ضعیف و آسیب‌پذیر است - خداوند، شرّ را به نسبت خیرِ اکثر در عالم «روا داشت». اما اینکه «چرا دنیا یکسره خیر و سعادت نیست؟» سؤالی است که در طول قرون و اعصار، پیوسته بیان شده است. «چرا جهان فارغ از بدی و درد و رنج آفریده نشده است؟»

قطع نظر از همه ملاحظات فرعی، مسئله مذکور در این قیاس ذوحدّین خلاصه می‌شود که: بنا بر مدعا (ی اهل ادیان) خداوند قادر مطلق و خیر مطلق است و نیز خالق همه جهان. حال اگر او خیر باشد و با وجود این جهانی شرّ و پررنج، همچنان که ما در پیرامون خود می‌بینیم، خلق شده است، پس او قادر مطلق نیست و از سوی دیگر اگر او قادر مطلق باشد و جهانی چنین را هم خلق کرده است، پس او خیر مطلق نیست.

مانویان و فرق مشابه ایشان در آغاز مسیحیت، در عصر خویش و بر بنیاد چنین استدلالی، به این نتیجه رسیدند که دمیورگوس یعنی خالق عالم، باید ذاتاً موجودی شرّ باشد و قطعاً خود خدا شرّ نیست. چنین کوششی که گناه را به گردن دیگر کس می‌اندازد، مسئله اصلی را بی‌پاسخ می‌گذارد، زیرا که اینان نمی‌گویند که این میلِ دمیورگی به شرّ چگونه در آغاز در برابر خدای برین سر برآورد و چرا قادر به اجرای آن شد. واقع آنست که این فُوق خود را با این مسئله خاص مشغول

داشته‌اند و تلاش آنها برای یافتن پاسخی که عاطفهٔ انسانی را قانع سازد، غالباً آنان را به تناقض‌گویی‌های عجیب کشانده است. امروز، سروکار ما با این کوشش‌های سطحی مطرودِ کلیسا نیست، زیرا که در بحران دینی‌ای که دنیای ما در حال حاضر می‌گذراند آن قیاسِ ذوحدینِ مذکور شکلی متفاوت و وسیع‌تر به خود گرفته است. در حقیقت در پس این قیاس این اندیشه پنهان شده و در ضمن آن این نتیجه منطقی است که حال که وضع چنین است، پس خدا نه قادر مطلق است و نه خیر مطلق و نه خالق مطلق، از آنجا که او وجود ندارد. بدین ترتیب دنیا مکانی است تاریک و میدانی برای نیروهای تاریک که بازیچه‌های آنها که ما و هموعان ماییم، ناگزیر از ماندن در آنیم. هرچند که در طول قرون گذشته که عقیدهٔ تقریباً همگانی بود، مردم از این نتایج آشکار و بی‌پرده طفره می‌رفتند و به چاره‌گری‌های گونه‌گونِ عقلی برای پرهیز از چنین نتایجی توسل می‌جستند، با این همه این‌گونه نتیجه‌گیری، مقدر و بالقوه بود، همچون دانه‌ای که هر زمان خود را در خاکی مساعد بیابد جوانه زدن را انتظار می‌کشد. اندیشهٔ اظهارناشده چون شکافی بود همیشگی در زره اعتقاد، و نیروهای گونه‌گونِ جدلی در طول اعصاری که ذهن بشری هنوز مستعد پذیرش مقدمات کلامی بود، پیوسته حول این شکاف می‌گشته‌اند، حال آنکه این مقدمات به هیچ روی برای بستن این رخنهٔ قلاعِ روحی انسان بسنده نبوده است. البته سخن ما اساساً بر سیر دنیای مسیحی است (در سنن هندی، چنین مسئله‌ای اگر هم وجود می‌داشته، به دلایلی که پس از این خواهیم آورد، هرگز چنین شکل حادی به خود نگرفته است)، اما از آنجا که ما در محیطی مبتنی بر مفاهیم مسیحی زندگی می‌کنیم و دنیای ما عمدتاً متأثر از معاییر مسیحی است، لازم است بلکه ناگزیریم که در این موضوع حیاتی و ضروری به نتایج اندیشهٔ مسیحی یا فقدان آن بپردازیم. ما اگر نه در عصر "بی‌ایمانی"، در عصر شک می‌زییم و این معنا ما را بیش از هر زمان دیگر الزام

می‌کند که اگر بتوانیم - هرچند در مقیاسی بزرگ - روشن و آشکار به این پرسش بپردازیم، پرسشی که این گرایش گسترده به شک با آن رابطه‌ی علی دارد. اما پیش از یافتن هر گونه پاسخی باید اطمینان حاصل کنیم که سؤال را درست طرح کرده‌ایم، زیرا که در غیر این صورت، انتظار داشتن جواب درست، وقت تلف کردن است.

در واقع بسیاری از مسائل حل‌ناشده‌ای که ذهن بشر را می‌آزارد (علی‌الخصوص در مرتبه‌ی مابعدالطبیعی، یعنی سؤالات غایی درباره‌ی خودی<sup>۱</sup> و وجود) نه فقط حل نشده‌اند که حل نشدنی‌اند، چراکه غلط طرح شده‌اند. در بیان خود مسئله اشکالی هست که امکان پاسخ گفتن را مانع می‌آید. سؤالی که بد طرح شده است - چنان‌که یکی از برجسته‌ترین مفسران عصر ما فریتیهوف شوئون گفته است - حال نور را دارد زیرا که نور جز این را آشکار نمی‌کند که از نور مشتق شده است. نیمی از پرسش‌های ضروری‌ای که ما را عذاب می‌دهند، به محض اینکه درست طرح شوند، خودبه‌خود پاسخ را از پی می‌آورند.

اکنون، چنین سؤالی در برابر ماست و سعی ما فعلاً بر آنست که سؤال درباره شُرّ را بهتر طرح کنیم و این مقدمه‌ی ناگزیر هر پاسخ احتمالی است که از پی آن بیاید.

اما پیش از آغاز بحث بیان یک نکته لازم است و آن اینکه شواهد مذکور در این گفتار اعم از عقیدتی، توضیحی یا جدلی از منابع مختلف مأخوذ است و به‌جز شیوه بیان، اندکی از آنها را می‌توان به شخص من منتسب کرد. در هر صورت چنان‌که رنه گنون گفته است حقیقت، متناسب با قدرت و میل هر فرد انسانی، تعلق به همگان دارد تا که آن را درک کنند. به نسبت با حقیقت، جز در این معنای مذکور، هیچ جایی از برای مدعیاتی که اصل انسانی دارند باقی نمی‌ماند،

یعنی اینکه هر کس به شرح جنبه‌ای از حقیقت توفیق یابد، به واسطهٔ همان حقیقت، اصلی تلقی می‌شود و جز این نیست. نیز به جاست یادآوری کنیم که تحقق مؤثر و نتیجه‌بخش حقیقت در هر وضعی، همیشه مستلزم چیزی بیش از عمل به صرف اندیشه است. چنین تحقق، چنان‌که قدیسان و حکما پیوسته به ماگوشزد کرده‌اند، همیشه متضمن تساوی وجود و عالم است؛ هرگز نباید تصور کرد که قوهٔ ذهنی اندیشیدن برابر است با کلیت بصیرت فرد، هرچند که این نیز یک وجه بصیرت در یک معنای ثانوی و تبعی است و در قلمرو خویش سودمند و قلمرو نسببات آن، جهان پدیدار را شامل است. بصیرت حقیقی که به تنهایی و علی‌الاطلاق شایستهٔ نام عقل<sup>۱</sup> است، قوه‌ای است که اگر به واسطهٔ نافرمانی قوای فرودست‌تر که کارگزاران اویند، به پس رانده نشود، مستقیماً به سوی هدف پرواز خواهد کرد. او "نمی‌اندیشد" بلکه می‌بیند. به حرکت و شتاب درآوردن این قوه برای شهود - که هر کسی از آن آگاه باشد یا نباشد واجد آنست - هدف تمامی مسالک روحانی و تنها هدف آنهاست. طرح درست سؤال ناگزیر (که به واسطهٔ آن، شواهد و از اینجا پاسخ و برهان نیز فراهم می‌آید) می‌تواند چنین عامل شتاب‌دهنده‌ای باشد. به این سبب است که بحثی چون بحث حاضر به وقت ضرورت ممکن است سودمند افتد و گرنه همان به که دربارهٔ آن سکوت شود. همین قدر که در دنیا مباحث بی‌فایده است، خود کافی است.

اما اکنون اجازه دهید که به قیاس ذوحدین مذکور در فوق دربارهٔ قدرت و خیر آفریدگار بازگردیم. گفتیم که در پس این قیاس، این اندیشه نهفته است که این تناقض ظاهری برابر است با خلع خداوند تا که نوعی صیروت کور و شتابزده را جایگزین او، یعنی تنها اصل و اصل غایی عالم کند و این منظر اخیر، چنین به نظر می‌رسد که یک جبرگرایی کامل ناگزیر را از پی داشته باشد.

و اما این واقعیتی نسبتاً عجیب است که در همان زمان که چنین نظریاتی در جهان علم و در بین طبقات تحصیل کرده، علی‌العموم (نمی‌خواهم ایشان را روشنفکر بنامم) و به شکلی مبهم‌تر و غریزی‌تر در میان توده‌های شهری پیشرفت می‌کند، نظریهٔ دومی هم صاحب اعتبار و توجه می‌شود که به واسطهٔ آن نوعی گرایش و میل خوشبینانه به روند دنیا و شکل‌گیری محتویات آن نسبت داده می‌شود و این گرایش است که با گذر از ساده به پیچیده (که برابر باشد با برتر) در جهتی خوشایند (ما) حرکت و عمل می‌کند تا آنکه امروزه به بشری که ما می‌شناسیم ختم شده است، گرچه در ضمن آن البته دلالتی هم هست که در آیندهٔ بی‌نهایت نیز باید پیشرفت بیشتری از این دست را انتظار کشید. مقصود من نظریات است که تحت نام تحول و تطور<sup>۱</sup> درآمده‌اند و از میان اینها نظریه داروینی نظریه‌ای است خاص، و غوغایی هم که به پا کرد تا حد زیادی مدیون عصر آن بود، چراکه درست همان توضیح و تفسیری را عرضه داشت که مردم در آن زمان و خاصه در حیطهٔ جامعه‌شناختی جست‌وجو می‌کردند. در این حیطه، آراء مورد بحث با نام "پیشرفت" پیوند خورده است. چنین می‌نماید که این نظریه، تصدیق علمی یک آرزوی قبلی بود که شواهد محسوس و عینی نیز آن را تأیید می‌کرد و این پیوستگی آن را تا بدانجا پیش برد که در اندک زمانی با اقبال عام مواجه شد.

تحول و تطور، قطع نظر از درستی‌ها یا اشتباهاتی که در آنست، عملاً به عقیدهٔ جزمی<sup>۲</sup> عصر جدید بدل شده است و در بعضی کشورها انکار آشکار آن حتی ممکن است فرد را گرفتار زندان کند. هرچند مقدمات آن در زمینه‌های مختلف در نزد خود دانشمندان هم محل بحث است، عامهٔ کثیری آن را مسلم انگاشته‌اند (نظری به مطبوعات روزانه این موضوع را معلوم می‌کند) همچنان که

1- evolutionism

2- dogma

مردم قرون وسطایی نیز برخی عقاید کلیسا را مسلم می‌انگاشتند حتی اگر معنایی به‌غایت ساده‌انگارانه در آن باشد. چنان‌که گای ایتن<sup>۱</sup> نوشته است: «اعصار ایمان همیشه با ما هستند، تنها موضوع آنها عوض می‌شود.» در اینجا لغت «ایمان»<sup>۲</sup> را البته باید با مسامحه تلقی کرد، چیزی در حد عقیده و نظر<sup>۳</sup> چراکه ایمان در معنای عمیق‌تر (و صحیح) آن بسیار فراتر از اینست و بیان می‌کند که مادام که داننده و وجود جدا از همدند، علم غیرمستقیم و جزوی باید شکاف میان این دو را پر کند، یعنی تصدیق و درکی نظری، اما همین‌که بر اثر معجزه شهود<sup>۴</sup> این دو یکی شوند دیگر سخن از دیدن از پس شیشه تاریک نیست، بلکه در روشنائی نيمروز حقیقت، دیدار رویاروی دست می‌دهد.

باری در ذکر این نظریاتِ تطوری، قصدی هست که با موضوع گفتار حاضر پیوسته است. بحث ما فی‌نفسه بر سر درستی این نظریات نیست. قصد ما آنست که با این اشاره گذرا روشن کنیم که در زیر آشکال مختلف این نظریات، قبول نوعی گرایش جهانگیر به سمت بهتر پوشیده است که آن را خاصیت ذاتی صیوریت فرا می‌نمایند و نیز این نکته که خوبی، خود، همیشه مطلوبی تلقی می‌شود دوردست که از قرار معلوم دست یافتن به آن محال است، زیرا که دست یافتن بدان روند تطور را به‌نحوی ظاهراً دلخواه متوقف خواهد کرد. قابل ملاحظه است که با هر کشف تازه علمی و با هر اختراعی (خاصه آنها که مانند فرستادن موشک به ماه و نظایر آن جلوه‌ای احساس‌برانگیز هم دارند) این تصور تکامل صعودی بشر، نوعی شکوه و ابهت تلقی می‌شود و این معنا در توسعه‌های مهم‌تر اجتماعی نیز صادق است. اگر کسی از در مخالفت درآید که بعضی از این اتفاقات را چنان‌که مدافعان آنها می‌پندارند به هیچ‌روی نمی‌توان از

---

1- Gai Eaton

2- faith

3- belief

4- intellection

روی قطع و یقین سودمند دانست، طرفی نمی‌بندد چراکه آنچه ما می‌بینیم گرایش عام است در طرز فکر مردم و بسیار شایع در عصر ما که به سبب سوگیری و پیشداوری خوشبینانه دربارهٔ کشف نهانی‌های عالم، کلاً با دیگر مفاهیم ضمنی جبر مادی که جهان را بی‌وجود خدا در کار و حرکت می‌داند، در تضاد است. اینکه این دو فرض مخالف بتوانند در یک ذهن با هم به سر برند (و غالباً چنین است)، بخش بسیار مهمی از ادلهٔ ماست، زیرا که در درجهٔ اول نشان می‌دهد که "مسئلهٔ خیر و شر" یا برتر و فروتر - چنان‌که برخی ترجیح می‌دهند بگویند - هنوز هم با ماست و چون گذشته، پاسخی نیافته است.

در واقع هیچ دلیل منطقی‌ای برای قبول ارزش‌های بازمانده از گذشته که خوب یا بد دانسته می‌شوند، وجود ندارد (نمی‌توان این تعابیر (خوب و بد) را در اینجا به کار نبرد، هرچند که چندان دقیق نیستند)؛ این فرض نیز هیچ مبنای روشنی ندارد که دنیای کور و تاریک ما که نشان از هیچ اصلی که بر صیوررت آن فائق باشد ندارد، به خودی خود بتواند برای آنچه ما انسان‌ها بر مبنای احساسات خود "خیر" می‌دانیم، رجحانی قائل شود. در حقیقت شواهد بسیاری علیه این عقیده وجود دارد که دست‌کم برای انکار فرض‌های ساده‌انگارانه در طرفداری از چنین عقیده‌ای کفایت می‌کند. بنابراین، این نتیجه‌گیری معقول است که در پس عقیدهٔ مذکور برخی محرکات احساسی وجود دارد، به گونه‌ای که برگزینش و خوانش دلایل و شواهد نیز تأثیر کرده است، چندان که نمی‌توان آن شیوه را شیوه‌ای کاملاً "علمی" دانست (و علمی فراتر از همه چیز یعنی بی‌طرفی) و این معنا نشان از آن دارد که بشر هنوز از مسئلهٔ دشوار بدبختیِ امروزین خویش در رنج است و به همین دلیل می‌کوشد که آن را با معطوف کردن آرزوهای خود به آینده جبران کند تا دنیایی بسازد که چنان باشد که او می‌خواهد نه آنکه بدان تن در دهد؛ به عبارت دیگر دنیایی "خوب" یا دنیایی شاد و همراه با سعادت.

اگر اندکی تأمل کنیم، این تصویری که در برابر ما حاضر می‌شود، تا حدی یادآور هویجی است که در برابر دیدگان خری آویزان است تا او گاری را بیشتر به پیش براند و در این حال نمی‌توان پرسید که آیا رانندهٔ گاری همان کسی است که هویج را در آنجا گذاشته است؟ و با این حال این سؤال نیز به جای خود، مقتضی است.

اکنون همه چیز آماده است تا به سؤال آغازین خود بپردازیم: آیا چنان‌که مشهور است مسئلهٔ شرّ وجود دارد؟ بهتر است که اندیشه‌های شخصی را کنار بگذاریم و آرام‌آرام به تعالیم سنن بزرگ رو کنیم تا پاسخ ایشان را به این پرسش دریابیم. اما در بررسی روایات مقدس و بیانات رمزی ایشان باید از آغاز مستعد این معنا باشیم که به ورای حروف نظر کنیم و بین سطور را بخوانیم و در کنار تفاسیر لفظی (که در جای خود ارزشمند است) آن تفسیر عمیق را که دانه "تفسیر باطنی" گفته است بیابیم، زیرا که ما را به اوج درک باطنی دلالت می‌کند (در اینجا غرض از لغات "باطنی" یا "عرفانی"<sup>۱</sup> معنای اصلی آن یعنی "خاموش و نهفته"<sup>۲</sup> یا علمی است که به بیان نمی‌آید، از آنجا که از تنگناهای صورت می‌گریزد). صورت (=فرم)های مقدس دلالتی موقتی برای رسیدن به این علم هستند (می‌توان گفت که این صورت‌ها تأثیر روحانی خویش را از آنجا به دست می‌آورند که بنای آنها بر مشابهاات حقیقی میان مراتب مختلف حقیقت نهاده شده است). از قضا فایدهٔ این صورت‌ها در آنست که اینها کلیدهایی برای فهم رموزند؛ بنابراین نباید اینها را چنان‌که معمول است به اسم برخی انتزاعات ذهنی یا آنچه "روح مجرد و خالص" می‌نامند، بی‌ارزش دانست بلکه باید چنان‌که صنعتگری ماهر با ابزارهای پیشه‌اش رفتار می‌کند، با آنها رفتار کرد، یعنی اینکه این صورت‌ها را از آسیب‌هایی نظیر لفظ‌بارگی اهل ظاهر از یکسو و

تحقیر اهل دنیا از سوی دیگر محافظت کرد. این همه ارتباط نزدیک دارد با آن ناکامی و نقصی که امروزه به دین نسبت می‌دهند، و نیز با غفلت انسان مایوس از وسائط و وسایل که تبع آنست؛ وسایلی که برای وظیفه‌ای فراهم آمده‌اند که با وضع انسان سازگار است، بدین معنا که این وسایل باید صوری باشند از آنکه ما خود موجوداتی صاحب صورتیم.

برای روشن شدن موضوع حاضر، بجاست که با توجه به خیل عظیم خوانندگان مسیحی یا کسانی که کمابیش از اندیشه مسیحی تأثیر پذیرفته‌اند، نخست شواهد مذکور در نخستین بخش‌های سفر پیدایش را بررسی کنیم، یعنی داستان آدم و حوا را و لازم هم نیست که در دیگر آثار مقدس به دنبال روایات رمزی روشنگر دیگری بگردیم.

اینجا سخن از درخت زندگی است (متناظر با محور عالم) که در میان باغی ایستاده که آدم، انسان نخستین، در آن به صلح و صفا با مصاحبان خود، جانوران و گیاهان باغ، به سر می‌برد. به واسطه اوست که آنها نیز در مرکز سهیم می‌شوند، مرکزی که با درخت نشان داده شده است. مادام که توجه او معطوف به مرکز است، هیچ تشنگی و ترسی در هیچ جا نیست تا آنجا که می‌توان گفت وضع امور تا ابد چنین خواهد ماند. در اینجا ما با تصویر مشارکت کامل به‌وجه انفعالی<sup>۱</sup> روبه‌رویم (درباره مشارکت به‌وجه فعال پس از این سخن خواهیم گفت).

اما ما پیش می‌آید و از آدم کار ناکرده‌ای می‌خواهد که وحدت را می‌گسلد؛ از آن دست که نسبتی با مرکز ندارند و ارزش آنها به خود آنهاست، گو اینکه هستی‌هایی مستقلند. خاصیت فریبندگی درخت شناخت نیک و بد این بود و اکنون نیز همانست. حوا آدم را بر اثر خواست مار برانگیخت و آدم از آن میوه چشید. در زمان، صفای سابق نیت او از دست رفت و او و حوا به یکباره از هر

---

1- perfect participation in passive mode

آنچه آنها را از خودشان و از یکدیگر و اطرافیانشان جدا می‌کرد، آگاه شدند. از آن زمان، این دو خود را در آگاهی ناقص و پراکنده و در خود تجربی خویش محبوس یافتند و این معنا با شرم ایشان از برهنگیشان نشان داده شده است. پس تلاش کردند که آن را با چاره‌گری شخصی و با خودی و فردیت تصنعی<sup>۱</sup> بپوشانند: برگ‌های انجیر که نمونهٔ اولیهٔ لباس مبدل همهٔ انسان‌ها شد.

و اما درخت زندگی؛ بر سر او چه آمد؟ تا آنجا که به آدم و حوا مربوط است، دیگر سخنی از آن نمی‌رود. اینها با نظر به آنجا که مقدر بود ببینند، توانستند تنها آن دیگر درخت را تشخیص دهند، درخت نیک و بد که از بار میوه‌های روشن و تاریک که دانه‌های صیوررت مدام را در خود داشتند، خم شده بود. بی‌سبب نیست که ما از "آن دیگر درخت" گفتیم، چون که این اول بار بود که ایشان معنای دقیق دیگری و من و تو را درک کردند و از واسطهٔ همین بود که از دیگر موجودات جدا شدند، موجوداتی که پیشتر با آنها در آزادی و صلح راز دل می‌گفتند.

اما آنچه ایشان از درکش عاجز آمدند، ماهیت حقیقی آن درخت بود و این نکته‌ای اساسی در این داستان به‌غایت رمزی است. من خود در زمانی که کودکی مدرسه‌ای بودم از ظهور این درخت دوم در باغ بسیار شگفت‌زده می‌شدم و سال‌ها بعد در زمان بزرگسالی بود که بر من معلوم شد که هرگز درخت دومی وجود نداشته، بلکه یک درخت را از طریق شیشهٔ کج و معوج غفلت، دو تا می‌دیدم. از آنجا که نظرگاهشان غفلت بوده است، درخت زندگی به درخت شناخت نیک و بد بدل می‌شود و به اعتبار نگرستن از نظرگاه معرفت حقیقی، درخت صیوررت (درست می‌نماید که آن را بدین نام بخوانیم) درخت زندگی است.

این یک نظریه مابعدالطبیعی کامل است که در اصل به واسطه روایت کتاب مقدس بیان شده است و چقدر این رمزپردازی عینی درخت یا درختان در مقایسه با انتزاعات محبوب فکر فلسفی، در بیان و روشن کردن معنا مؤثر است! اما اکنون ما به همان قیاس ذوحدین مذکور سوق داده شده ایم. متکلمان که قصد دفاع از خداوند در برابر اتهامی که او را "خالق شر" می داند، داشته اند (!) - و بسیاری کسانی که خود را ملزم به دفاع از او دانسته اند - از یک نکته مهم غفلت کرده اند و آن اینست که بهشت - که در حقیقت محل سعادت بود - در خود مار هم داشت. در روایت، هیچ چیز در توضیح این واقعیت شگفت که تقریباً به تصادف در لحظه وقوع آن حادثه مهلک روی داد، نیامده است.

با این همه اگر کسی به دقت در مقدمات خلقت نظر کند، مسلماً باید این حقیقت را دریابد که در بهشت - هر بهشتی - مار هست. من اذعان می کنم که این نکته یافته من نیست و مرا به آن توجه داده اند. کمال بهشت، بی حضور مار، نه کمال بهشت که کمال خود خداوند است و آن در مصطلحات صوفیه "بهشت ذات" است. بنابراین، هنگامی که سخن از بهشت (یا هر آن چیز دیگر) که خوب و کامل آفریده شده است می رود، تنها بدین معناست که بهشت (یا هر آن آفریده دیگر) خوب و کامل است تا آنجا که می تواند کامل باشد.

به علاوه، همین اصل در باب دوزخ نیز صادق است. دوزخ، که باید دوزخ باشد، باید اثری از درخت زندگی در خود داشته باشد که در جایی پنهان است؛ ممکن نیست که دوزخ، جای شر مطلق یا نقصان مطلق یا هر آن چیز مطلق دیگر باشد. از همین جاست که مثلاً در شمایل نگاری تبتی، به هنگام تصویر دوزخها، همیشه بودایی در آن نشان داده می شود و این اگرچه پنهان باشد ضروری، و شاهدهی بر حضور حقیقت در همه جاست.

اصل اساسی که باید درک شود آنست که هر جا که با کمال نسبی مواجهیم -

یعنی کمالی که از محدودیت‌های وجودی عاری نیست - ضمناً باید به درجه‌ای از نقص هم به نسبت غیبت آنچه و رای این حدود است قائل شویم. این خاصه ذاتی محدودیت (در هر نوع محدودیتی) با استعداد تغییر و تبدل و مصیبت و درد پیاپی آن نشان داده می‌شود. این، نظریه بنیادی آیین بودایی است اما در سنت سامی نیز، هرچند به گونه‌ای متفاوت بیان شده، کم از یک نظریه نیست. حتی مسیح نیز در جایی گفته است: «چرا مرا نیک می‌خوانی؟» به واقع آنچه او در این کلام بیان می‌کند، حقیقت وضع انسانی اوست در حضور الوهیت ذاتی او. هنگامی که مسیح می‌گوید: او «خدای حقیقی و انسان حقیقی» است الزاماً (به نسبت جزء دوم) محدودیت وجودیش نیز در این گفته مضمّن است؛ بنابراین جنبه نقصان در آنچه فی‌نفسه نسبی است مسلم و از آن جداشدنی است. اگر چنین حدی وجود نداشت (که بدین‌گونه بیان شده است که پسر انسان، عیسی، قادر به صیوررت و تحمل رنج‌ها بود)، انسانیت مسیح، خیالی بیش نبود (بعضی فوّق بر این عقیده بوده‌اند) و تجسد او بی‌معنا می‌شد. بنابراین در شخص انسانی مسیح، تصویر کاملی از انسانیت و محدودیت‌های آن دیده می‌شود. بنا بر تعریف، حقیقت<sup>۱</sup> انسان همان حقیقت خداوند نیست؛ از این رو او را نمی‌توان اصالتاً «خیر» گفت، بلکه تنها از آن جهت خیر است که کمال الهی را آشکار می‌کند، نخست با وجود خود و دیگر، با رموز خود.

این حقیقت مسیحی را با اصطلاحات مابعدالطبیعی محض و به موجزترین وجه می‌توان این‌گونه بیان کرد که کمال مطلق و کمال نسبی در مسیح جمع آمده است. نقطه تقاطع صلیب، رمزی است از این توافق کامل.

از همه اینها می‌توان دریافت که سؤال اولیه ما که «آیا مسئله شر وجود دارد؟»، با مذاقه بیشتر، اهمیتی متفاوت یافته است، زیرا آنچه گفتیم کافی است

تا نشان دهد که ریشه آنچه خود را به نسبت وضع انسانی ما "شر" می‌نماید - اگر در ساحت دنیا بحث کنیم - در نقص ناگزیر و ذاتی همه تجلیات است، چه این تجلی در صورت جهان پدیدار شده باشد، چه در وجودی فردی یا حتی در بهشت. هنگامی که صوفیه می‌گویند: «بهشت زندان عارف است، همچنان‌که دنیا زندان مؤمن»، ناخشنودی خود را از هر آنچه جز خداست بیان می‌دارند و در عین حال مدعی‌اند که چیزی در بهشت هست.

پس باید روشن شده باشد که اگر بنا باشد سؤالی طرح شود، صورتش باید چنین باشد: «چرا خداوند اساساً دست به خلق زد؟ چرا تجلیات و جهان در وجود آمده‌اند؟ و اصلاً چه نیازی به وجود ما بوده است؟»

پیش از بحث در این باره که آیا چنین سؤالی درست است یا غلط، لازم است تذکار دهیم که هر زمان که از عمل الهی سخن می‌رود، آن را باید در عین حال، ضروری و آزادانه دانست. هر دوی این صفات در هر لحظه با هم موافق و همراهند، حال آنکه در نزد ما، وجود نسبی که همه چیز را نسبی می‌کند، این دو را در هر وضعی مانعة الجمع می‌سازد. نامتناهی بودن خداوند متضمن آزادی مطلق هم هست؛ آنجا که هیچ حدی نیست، هیچ قید و الزامی هم نیست. همچنان‌که مطلق بودن خداوند نیز متضمن ضرورت نامحدود است. این‌که بگوییم فرمان خداوند تصادفی است، خود محال است و هرچند که ظاهراً در رمزپردازی تشبیهی<sup>(۱)</sup> گاه چنین تفسیری بیان شده، تنها نوعی از بیان است و نباید ذهن منطقی را بفریبد.

اگر از منظر کلامی، آفرینش را "بی‌علت" گفته‌اند، غرض، تصدیق آزادی مطلق اوست نه آنکه ضرورت بی‌نهایت او را انکار کنند. بنابراین بهترین چیزی که می‌توان درباره تجلی و ظهور گفت آنست که طبیعت بی‌نهایت امکان الهی محققاً ظهور را هم شامل است و بالتسبیح آن را الزام می‌کند که اگر چنین نباشد،

بی‌نهایت نخواهد بود. البته، هرگز نباید این گفته را بر این معنا حمل کرد که جهان با موجود شدنش چیزی به خداوند می‌افزاید یا اینکه از میان رفتن نهایی آن نشان از فقدانِ نسبی در الوهیت دارد، زیرا که نسبی به خودی خود در برابر حقیقت هیچ است، اگرچه به واسطهٔ حقیقتِ محدود خود، حقیقت را تا حد معینی آشکار می‌کند و اگر جز این بود، به وجود نمی‌آمد. اما این سؤال که چرا اشیاء هستند؟ فی نفسه بی‌معناست؛ وجود ما چیزی نیست که سؤال "چرا" را به نحوی صحیح بتوان برای آن به کار برد، جز آنکه راه‌حلی است که با منطق انسانی سازگار می‌افتد که آن هم خود، فرع بر این وجود است. وجود چیزی است که آن را فقط برای آنچه هست می‌توان پذیرفت. هر استدلالی دربارهٔ اشیاء از اینجا شروع می‌شود؛ نمی‌توان آن را به کمک چیزی که فقط اندکی از ترفندهای مبتکرانهٔ معمولِ ذهنِ استدلالی فراتر است، پس زد و به هیچ گرفت. تنها چشم عقل - "چشم سوم" در رموز سنتی هندی - قادر به دیدن پردهٔ وجود مجازی است (اگر توفیق یابد) زیرا که چیزی از آنچه در ورای پرده است هم‌اکنون نیز در اساس خویش باید فهم شود؛ بیهوده نیست که مایستر اکهارت آن را "نامخلوق و خلق ناشدنی" نامیده است. اما ما فعلاً به‌طور کلی بیرون از حوزهٔ استدلالیم.

تنها تفسیری که می‌توان عرضه کرد - و این پاسخی است کافی به سؤالی بدذاته بی‌معنا - آنست که تا آنجا که وجود (یا خلقت) یک امکان است (و مسلماً در مرتبهٔ خویش چنین است) این امکان را در جای خویش، به همان دلیلی که پیشتر ذکر کردیم باید ظهور نامید، یعنی اینکه خداوند که امکان کلی است به هیچ گونه و شکلی ممکن نیست که محدود شود. اینکه گفتیم، برای توضیح وجود نسبی، یعنی تجلی کیهانی در سلسلهٔ صیوروت بی‌نهایتش، کافی است، که خود تقابل آشکار نسبی و حقیقی و جهان و خدا را هم شامل است، تقابلی که برای موجودات، موجد توهم جدا بودن آنها شده است. ما نمی‌توانیم پاسخی

بهرتر از این بیاییم، ولی بی شک همین پاسخ بسنده است.

اکنون وقت آنست که نگاهی هرچند مختصر بر سنن اصلی بیفکنیم تا ببینیم که دربارهٔ موضوع شرّ چه می‌گویند، زیرا که هر یکی ناگزیر از منظر خویش به مسئله می‌نگرد و تفسیری عرضه می‌کند که با زبان و شیوهٔ باطنی خاص خودش، سازوار و هماهنگ است. گواهی واحد و متفق علیه را باید در مرکز جست، آنجا که همهٔ راه‌ها به هم می‌رسند.

تا اینجا به دلایلی آشکار همهٔ نمونه‌ها را، با اشاراتی گذرا به سنن مشابه، از سنت مسیحی نقل کردیم. آنچه اکنون لازم است که دربارهٔ مسیحیت اضافه کنیم اینست که اندیشهٔ "مسئلهٔ شرّ از مسیحیت نشأت گرفته و تا حد زیادی بدان محدود مانده است. این اندیشه بستگی بسیار دارد با بیان تشبیهی<sup>۱</sup> ارتباط انسان و خدا که اگر بیش از حد بر آن پافشاری کند یا با تفسیری کاملاً عقلی به گونه‌ای ناکافی تصحیح شود (چنان‌که در مواعظ مایستر اکهارت آمده است) ممکن است که از تأثیرات احساساتی‌گران یا اهل ظاهر اثر پذیرد. البته این گفته به خودی خود به معنای تخطئهٔ رمزپردازی تشبیهی نیست، چرا که نه فقط فوائد آن در طول اعصار معلوم شده که بی‌شک برای بسیاری از طبایع مزیتی داشته است. اگر در این نوع رموز خطری هست، دیگر شیوه‌های بیان نیز خالی از خطر نیستند، هرچند که مقدس باشند؛ مار به اشکال مختلف، همه جا هست.

در برابر این سوءاستفاده‌های نظری که محل بحث ماست و در جهان مسیحی و خاصه در اعصار جدید اذهان بسیاری را آشفته و حتی گریزان و منزوی کرده است، تنها یک وسیلهٔ دفاع هست و آن بازگشت به محتوای مرکزی نظریه است، یعنی بازگشت به لبّ مابعدالطبیعی آن. خلط‌های احساسی و خردگرایانه همواره در اطراف سنت به وجود می‌آیند و توجه زیاده به موضوعات فرعی است که این

1- anthropomorphic

خلط‌ها را سبب می‌شود. بسیاری تصوراتِ بالنسبه ناچیز و تبعی هست که حَسَبِ عادت، اذهان مسیحیان را اشغال کرده و باعث غفلت از اصول شده است. کلام مسیحی به جای آنکه غذای هر روزینهٔ روان‌های مردمان باشد - که اصلاً هم چنین است - تا حد زیادی به مرتبهٔ "تخصص" فروکاسته شده و آن را تنها در خور اهل علم و متخصصان یافته‌اند و این بس خطرناک است. سنن شرقی، به‌رغم انحطاط و فساد روزگاران - که شامل آنها هم شده است - ملزم به آموختن هر روزینهٔ اعمال دینی‌اند. در کلیم پونگ<sup>۱</sup> در تپه‌های شمالی بنگال که سه سالی آنجا زیسته‌ام، باغبان من (که روحانی هم نبود) از چنان شعور مابعدالطبیعی برخوردار بود که چه بسا اسقفی در آن با او برابری کند. آنچه او در اطراف خود می‌دید در نظر بصیرت او بسیار روشن‌تر از آن چیزی بود که در میان مؤمنان مغرب‌زمین مشهود است. بدین معنا، او خدا را در همه جا می‌دید و الهیات از برای او پیشه‌ای هم عملی بود و هم حیاتی. ایمان و پارسایی او، چنان‌که می‌نمود، کیفیتی بی‌شک عقلانی داشت.

ایمان مسیحی از آنکه به‌آسانی به احساساتی‌گری در افتاده است غالباً از قوت عقلی بی‌بهره مانده و این احساساتی‌گری هم خود، بسیاری از اذهان بصیر و عقلانی را از میان پیروان آن دین به‌در برده و این، نتایجی مصیبت‌بار برای ایشان و همهٔ جهان از پی آورده است؛ اما واقع آنست که این مردمان، هرچند ممکن است به یک معنا آنقدر عاقل و بصیر بوده‌اند که قوت به‌غایت شیرین تعلیمات ادیان را قبول کنند، اما از سوی دیگر چندان هم عاقل نبوده‌اند که پیش از چشیدن، نمک را از شکر تشخیص دهند.

تنها باید گوشزد کرد که احیای مسیحیت، بی‌زنده کردن و تجدید اثر عقلی حقایق اصلی و مرکزی، خواب و خیالی بیش نیست. احساساتی‌گری عام و

محض توجه به عواطف، نه فقط حیاتی دوباره را موجب نخواهد شد که آن را به عقب هم خواهد راند. زمان آن رسیده است که رهبران کلیسا این نکته را دریابند؛ جز این، هرچند که در کار خویش صادق باشند، کورانی اند عواکش کوران دگر. معرفت و علم را هیچ جانشینی نیست.

به نگرش مسیحی دربارهٔ شرّ بازگردیم: ظاهراً و مطابق رموز تشبیهی، تعالیم مسیحی بیشتر راغبند که بگویند: «خدا خالق شرّ نیست» و چنین و چنان شد که شرّ به خودی خود حادث شد. این نظرگاه هرچند متضمن نقائصی است، از جهتی موجه است، چراکه می‌گویند خدا شرّ را بما هو شرّ، یعنی شرّی که بر ما ظاهر است نمی‌خواست. او خالق نسبیات است و این خود لازم نامتناهی بودن است؛ نسبی یعنی آنچه ما شرّ می‌نامیم تبع ناگزیر نامتناهی بودن اوست و خود معیار جدایی ظاهری جهان از اصلش یعنی خداست، جدایی‌ای که پندار است، زیرا که در بر نامتناهی، هیچ چیز دیگری وجود ندارد، هرچند که در مرتبهٔ نسبی خود، حقیقی بنماید. فریتھیوف شوئون که بیش از همه این مسئله را روشن کرده است (آثار او گنجینهٔ معرفت باطنی‌اند) می‌گوید: «نمی‌توان از خدا درخواست که جهان را اراده کند و در عین حال اراده کند که جهانی نباشد.» دنیا‌گردایی است از تقابلات (لغت هندی "سنساره" گویای این معناست) و اصالتاً وحدتی ندارد. در اینکه خداوند نمی‌تواند خود،<sup>۱</sup> دیگری و مطلق دومی ایجاد کند، حدی بر قدرت بی‌نهایت او متصور نیست. جهان هست تا او را اثبات کند.

با نظری بر دیگر سنت سامی، اسلام، درخواهیم یافت که اسلام طریقی اندک متفاوت می‌سپرد. شهادت مرکزی اسلام، وحدت و تعالی مطلق خداوند است، حقیقتی که در آن با مسیحیت شریک است، اما به گونه‌ای منحصر به خود و متفاوت از دیگر سنن - اگر چنانچه چنین شهادتی در آنها باشد - بر آن تأکید شده

است. از اینجاست که به کمترین میلی به این سو یا آن سو، اظهار این معنا واجب است که هر آنچه هست و هر گونه که هست، بی تردید آفریده خداست و بدین ترتیب شر هم که موجود است باید آفریده او شمرده شود.

هرچند چنین بیان صریحی مسیحیان را خوش نمی آید و ایشان می خواهند که آن را به دلایلی که می دانم پنهان دارند، مسلمانان به دلیل مناسب دیگری از گفتن آن با ندارند و این هر دو دسته دلیل اگرچه ارزشمندند، نسبی اند و لذا مانعة الجمع. در حقیقت آنجا که سخن از نسبیات در میان است، چنین تبایناتی ناگزیر بلکه لازم است، از آنکه حقیقت واحد است و بصیرت بنفسه وظیفه عقل در پرتو نور حقیقت است. بدینسان اختلاف نظرگاه‌های سنن گونه‌گون، در پی آشکار کردن طبیعت همگرایانه طریقی مختلف عرفانی و ملاقات آنها در مرکز، یعنی در قلب حقیقت است.

وجود امر نسبی از جهتی مثبت و شایسته است (در عوض کارکرد محدودکننده و منفی آن) یعنی ما را از اینکه خود یا جهان را مطلق و به عبارت دیگر خدا بدانیم، مانع می‌کند. همین معنا در قلمرو عقیده نیز صادق است. نسبت دادن خاصیت مطلق به یک صورت یا هر امر نسبی دیگر نیز به همان‌گونه خطاست، زیرا که باعث تصلب و "تحجر" حد و تضادها و مخالفت‌های لازم آن حد می‌شود. آن آموزه اسلام که «تفاوت در تفاسیر نیز برکت است» از اینجا ناشی می‌شود. این گفته متضمن نفی سنت یا صورت (فرم) که ضروری و وسیله‌ای مشروع است نیست، بلکه گواهی است بر گونه‌گونی بیان‌ها که خود عاملی است ضامن وحدت وحی.

مسلمانان همچنین گفته‌اند: «چون درهای بهشت گشوده شود، درهای دوزخ نیز در همان زمان گشوده شود.» چقدر این آرزو را می‌شنویم که خداوند بهشت را آفرید و نه دوزخ را؟ و چقدر از مردم به بهشت ایمان دارند و همراه با این عقیده

وجود دوزخ را نمی‌پذیرند؟ این نیز نمونه‌ای است دیگر از نفهمیدن دو امری که در یک مرتبه و لازم و ملزوم یکدیگرند. انکار این امر، تلویحاً به معنای انکار امر مطلق است و مبتنی است بر این آرزو که به یک امر نسبی خاص، خاصیت مطلق بخشد، حال آنکه وجود نسبی جفت طبیعی آن را نفی می‌کند. این هم صورتی دیگر از همان خطاست که کاش خداوند بهشت را بی‌مار می‌آفرید.

همهٔ نسبیات می‌توانند و به واقع باید در نهایت متعالی و منزّه شوند، یعنی به اصل بازگردند اما نه با نفی دلخواه آنها بلکه به واسطهٔ اتحاد با مبدأ. جهان را فقط نمی‌توان طلسم کرد، بلکه آن را چنان روشن می‌توان عرضه کرد، بدان امید که نور که بر همه جا می‌تابد تاریکی وجود ما را روشن کند. مرکز همه جا هست و این "همه جا" خانهٔ ما را هم شامل است؛ و هر کجا که مرکز هست، شهود بهجت‌آفرین هم هست.

نظری بر سنن هندی معلوم می‌کند که منظر ایشان تا حدی متفاوت است، زیرا که مفهوم عام "ظهور" نه همچون ادیان سامی به مفهوم خاص تر "آفرینش" محدود مانده است. هندوان، هنگامی که عمل خلق را به یک شأن خداوند یا بیشتر نسبت می‌دهند، آن را به "بازی الهی" تشبیه می‌کنند که طریقی است برای تصدیق آزادی و تعالی بی‌کیف الوهیت در ذات نامتجلی و غیرشخصی<sup>۱</sup> او در برابر شوئون پویا، خلاق و لذا مکئیف<sup>۲</sup> الوهیت که با اقامیم الهی<sup>۳</sup> در اصطلاحات عرفانی مسیحیت معادل است.

در کیش بودایی که تصور آفرینش عملاً در آن غایب است، گوئیا جنبهٔ شخصی در مورد نمونهٔ نخستین<sup>۴</sup> الهی و هم وجود انسانی «نادیده گرفته شده

1- impersonal

2- qualifalite

3- personal God

4- prototype

است. «خاصیت "نه خدایی" <sup>۱</sup> (نام نبردن از خدا و نه بی خدایی) <sup>۲</sup> حکمت بودایی و تأکید او بر "بی خودی" <sup>۳</sup> (عدم فردیت) همه چیز، هر دو به هم وابسته‌اند و این معنا تقدم آشکار بیان انکاری <sup>۴</sup> را در کیش بودایی توضیح می‌کند. تصدیق‌های جزمی که نوعی خودی یا فردیت ثابت به اندیشه‌ها می‌بخشند همیشه در نظرگاه بودایی، اگر نه به کلی مردود، مظنون بوده است. از سوی دیگر، سنت هندی با باروری مادرانه‌اش - که ویژگی آنست - قادر به وفق دادن آن‌گونه عقایدی است که در سنن دیگر معمولاً نفی و طرد می‌شود. از این رو، مثلاً ودانتیه به واسطه خاصیت به‌غایت غیرشخصی‌اش، به کیش بودایی شبیه است، حال آنکه مذهب هندویی ویشنوی و تعالیم طریق محبت <sup>۵</sup> عموماً به دین شخصی، به معنای غربی نزدیکند. مذهب هندی عملاً قادر به تلفیق نگرش‌های شخصی و غیرشخصی است، چندان‌که تنوعی تقریباً بی‌نهایت از ترکیبات و تألیفات را از برای این دین موجب می‌شود.

اگر از دیده‌های هندی ببینیم، جهان یا جهان‌های صدور یافته - چنان‌که گفتیم - اساساً محتاج ویژگی ایجاد یا "خلقی" اراده شده نیستند. در کیش بودایی که این عقیده - همچنان‌که اشاره کردیم - عملاً جایی ندارد، سنساره، چرخ وجود، به "بی‌آغاز" اما "با پایان" وصف شده است؛ به دیگر سخن چیزی از جریان گذر مدام از علت به معلول در مورد آغاز نگفته‌اند، اما این جریان و امکان وابسته به آن، یعنی رنج را می‌توان با پیوستن به مرکز «که در آنجا چرخ زادمرد نمی‌چرخد» بی‌اثر کرد. اگر منفی به آن بنگریم، خاموشی نیروانه و عدم خودی است، و اگر مثبت، چشم گشودن به روشنی و بصیرت، یعنی بودا شدن.

1- nontheistic

2- atheistic

3- nonselfhood

4- apophatic

5- bhaktic

در عوض، نظرگاه مسیحی از نوعی دیگر به افراط می‌گراید، یعنی جهان را واجد "آغازی" وصف می‌کند (در خلقت) که ممکن است «پایانی نداشته باشد» (در رستگاری بر دست مسیح). اما معنای این عبارت متناقض نمای مابعدالطبیعی چیز دیگری است زیرا اگر دقیق شویم، آغاز و انجام دو عضو یک ثنویتند و جدا کردن آنها - به هر سمت که میل کنیم - از منظر مابعدالطبیعی تصورناپذیر است. خاصیت متناقض نمای دو بیان مذکور از آن جهت که هدفی باطنی دارند توضیح‌پذیر است، یعنی دعوتی است به فهم؛ هیچ یک از این دو را بیش از حد نباید تفسیر لفظی کرد چرا که هر یکی به طریق خود بیان حقیقت می‌کند.

آن طرز تفکری که مذاهب هندویی و بودایی ترویج می‌کنند نه چنانست که در شرّ یا رنج - مسئله‌ای نظیر آنچه در جاهای دیگر اتفاق افتاده - ببینند، زیرا معنای نسبی و خاصهٔ دو سویهٔ آن (یعنی هم حجاب مطلق و هم پرده‌بردارنده از آن، یا حقیقت در مرتبه‌ای و پندار در مرتبه‌ای دیگر) چنان در اندیشهٔ هندی ریشه‌دار است که شرّ را جز حالت خاصی از نسبی که از منظر سلبی به آن نگریسته می‌شود، در نظر نمی‌آورد. بنابراین رنج در تمامی صورت‌هایش، معیاری است نشان‌دهندهٔ دوری ظاهری جهان از اصل الهی. این اصل مطلقاً در همهٔ جهان حاضر است، اما جهان است که نسبتاً از اصل غایب است. "رنج" تاوان این تضاد ظاهری "جوهر" و "اعراض" است. ما با به رسمیت شناختن ناآگاه یا آگاهانهٔ "اعراضمان" یا با اعمالمان که به واسطهٔ آن نوعی خودی موجه‌نما آفریده و پرورده می‌شود، نتیجه‌ای گریزناپذیر را در صورت خیر و شرّ موجب می‌شویم که در نهایت زندگی ما را شکل می‌دهد، و حال آنکه موج صیوررت به سرعت می‌آید و ما را هم با خود می‌برد. مادام که این موج در حرکت است - در گذر عمل به عکس‌العملِ موافق آن - رنج هم در هر دو صورت مثبت و منفیش

هست: حضور ناخواسته درد و غیبتِ مطلوبات ما. طبیعت سنساره، جریان جهان، چنین است و هیچ‌گونه سعی و تدبیر ما نمی‌تواند آن را تغییر کند. می‌توان بعضی بدی‌ها را به یک سو نهاد (زندگی در این جهان، غالباً ما را به چنین کاری مجبور می‌کند) یا می‌توان بعضی چیزهای خوب را ترویج کرد - اغلب در ازای نادیده گرفتن دیگر خوبی‌ها - اما بر خود جریان، هرگز نمی‌توان با این وسایل تأثیر کرد. این همه کوشش‌های ما برای از میان بردن این بدی‌های معین، ناچار چیزی بیش از درمان نشانه‌های بیماری نیست و راهی به علل اصلی آن ندارد؛ زیرا بصیرت عقلی راه تشخیص بنیادی بیماری را فاقدیم. اساساً، دین با چنین راه تشخیصی سروکار دارد و در پرتو آنست که علاج ممکن می‌شود؛ دین مستقیماً به هیچ چیز دیگری تعلق ندارد.

در بحث از کیهان‌شناسی، لازم است که چیزی هم دربارهٔ نظریهٔ ادوار کیهانی بگویم که در سنت هندی بسیار گسترش یافته و در ادوار کهن غرب هم به نام ادوار زرین و سیمین و مفرغین و آهنین معروف بوده است. اولین اینها ناظر است بر پاکی عهد نخستین خلقت که نمونه‌ای است از بهشت زمینی و آخرینشان نشان‌دهندهٔ تاریکی فراگیر است که از غفلت و فقدان معرفت اصلی ناشی می‌شود و به فاجعه‌ای در هیأت داوری بازپسین می‌انجامد که بشر نگران آنست. اگر جریان پیشرفت کیهانی را از جهت ارتباط آن با هستی فردی و جمعی انسان در نظر آوریم، ادوار و مواقعی بر ما آشکار می‌شود که در آنها گرایش فزاینده به این سو یا آن سو وجود دارد، همچون جنبش یا جزر و مدی که به هر صورت اقیانوس را چنان‌که هست به حال خود می‌گذارد. در مقیاسی کوچک‌تر، تاریخ مضبوط پر است از نمونه‌هایی از این دست؛ اما همچنین می‌توان نوساناتی را در طرازی بالاتر تشخیص داد که در آنها گرایش به بصیرت یا غفلت چندان آشکار است که چنین تقسیم‌بندی‌های گسترده‌ای را در ادوار کیهانی - که

پیش از این نام بردیم - موجه می‌نماید. هر یک از این تقسیمات بزرگ زمانی بیان‌کننده انبوهی از عوامل مثبت و منفی است که موجوداتی که نتایج آنها را از سر می‌گذرانند آن را به خیر و شرّ شبه‌جهانی (نیمه‌فراگیر)<sup>۱</sup> تفسیر می‌کنند، هرچند که از منظر حقیقت، جریان تغییر کیهانی، لاینقطع و پی در پی است و هیچ چیز در جهان ما به خودی خود پایدار و خرسندکننده نیست. انسان که خانه واقعیست را در میان این ریگ روان می‌جوید چنان است که گویی در جست‌وجوی نومیدی است؛ و با این همه اینجا دقیقاً همان جایی است که جست‌وجوی او باید آغاز شود، یعنی از همان وضعی که به تعبیری، سرنوشت برای او رقم زده است که انسان نه قدرت انتخاب آن را دارد و نه توان رد آن را. دروازه‌هایی را همین‌جا و هم‌اکنون می‌توان یافت، نه در جایی دیگر و نه در هیچ زمانی دیگر.

تا اینجا از آنچه گفتیم مقصودمان آن بود که نشان دهیم اگر پرسشی هست که سخت‌گیران ما را گرفته باشد (لغت "مسئله" *problem* ناخوشایند است) نه وجود جهان و نه تصور ماست درباره جهان ممکن (گو اینکه از ما خواسته‌اند جهانی خلق کنیم) که فقط پرسش از اینست که بهترین راه برای وصول به مرکز خویشتن که در عین حال مرکز همه چیز و درخت زندگی و محور پیوند دهنده زمین و آسمان است، کدامست؟ لغت *religion* از نظر اشتقاق "پیوستن" معنی می‌دهد و چنین است لفظ *yoga* که با *yoke* در زبان انگلیسی هم‌ریشه است.

در نتیجه ما می‌توانیم به طریقی پا جای پای پدرمان آدم بگذاریم. چون که او را راه برونشویی بود که در دامش افکند، راهی از مرکز به محیط که خود نتیجه دو انگاشتن فریناک و وحدت اصلی بود و از این راه درخت زندگی به نحوی مرموز در صورت درخت نیکی و بدی پوشیده شد و همین امر نمونه و اساس آشفستگی ما

---

1- quasi-universal

در این عالم است.

برای ذریهٔ آدم که روز تا روز با میوهٔ سپید و سیاه این درختِ دو روی پرورده می‌شوند، جریان بازگشت - چنان‌که گفتیم - باید با خروج از این وضع آغاز شود، یعنی اکنون باید درخت نیکی و بدی را بر آن داشت تا با آشکار کردن یگانگی خود با درخت زندگی، راز خویش را هویدا کند، ولو اینکه خود در مرتبهٔ خویش باقی بماند.

اکنون به جایی رسیدیم که می‌توان از فهم به‌وجه فعال<sup>۱</sup> حرف زد و ما قول دادیم به هنگام بحث از بی‌گناهی آدم دربارهٔ آن سخن بگوییم. این بی‌گناهی، به خودی خود همیشه کمال است، نظیر بی‌گناهی نوزاد - و از اینجاست فرمان «در ملکوت خداوند وارد شوید چونان کودک خردسال» - اما انفعال وجودیش آن را در برابر میل خودخواهانه‌ای که انسان‌ها را وامی‌دارد که خود را همچون «خدایان» بدانند و آنها را مقهور قانون میرایی می‌کند، آسیب‌پذیر می‌نماید. اگر بناست که ایمنی کامل و بی‌قید و شرط فرا دست آید، لازم است که این بی‌گناهی منفعل با فهم فعال تکمیل شود، یعنی با آگاهی تمام از هویت اصلی، از طریق تمایز نسبی درخت زندگی از درخت تضاد، و نیروانه از سنساره. تنها این تعالی و بر رفتن از همهٔ دوگانگی‌ها و تضادهاست که آدمی را از نیش مار ایمن می‌کند، زیرا که مار نیز، چون هرچیز دیگر در پرتو معرفت، درخواست یافت که برای چه هست، یعنی برای صرف وجود و نه چیز دیگر. بنابراین روشنی (معرفت) بر دیگر نیازهای ما مقدم است، بودا در اینکه «نظر درست» را در آغاز راه اصیل هشتگانه که به نجات می‌انجامد، قرار داده، این نیاز را چنان‌که باید ستوده است. اگرچه از فهم انفعالی و فعال به جای خود یاد کردیم، لازم است اشاره هم بکنیم که برای دست‌یابی به کمال و تعالی، بازپیوستن به مرکز باید در عین حال فعال و

---

1- realization in active mode

منفعل باشد، اولی به اتکای معرفت که در سرشت خویش، همچون عقل که با آن رابطه دارد، فعال است و دومی به اتکای فیض و بخشش زندگی بخش خداوند، یعنی کشش ناگهان او ما را به سوی مرکز، که نمی‌توان بر آن دست یافت بلکه تنها می‌توان آن را دریافت و آلاً از آن چشم پوشید؛ در اینجاست که شوئون در یکی از مؤثرترین عباراتش گفته است: همیشه انسان است که غایب است نه فیض و رحمت او. بنابراین در پیمودن طریق روحانی در قوس صعود همیشه باید دو سویه بودن آن را در نظر داشت، قطع نظر از آنکه تأکید ظاهری در هر مورد خاص بر کدام سو باشد، بر کوشش و پیش‌قدمی انسان یا بر کشش و بخشش حق؛ عدم تناسب میان کوشش انسانی - که هرچند بسیار باشد، ناگزیر محدود است - و مُدرک نامحدود متعالی است که علت این مطلب را بیان می‌کند.

تصویر سنتی بودا - که شاید شگفت‌انگیزترین شمایل‌های عالم باشد - کاملاً نشان دهنده تلفیق این دو وجه نظر است که بنابر مقتضیات بر آدمی الزام می‌شود. بودا در حالی که بر نیلوفر و در پای درخت روشنی - که نامی است به‌جا از برای درخت زندگی - و در بیداری تمام نشسته است با دست راست خویش زمین را لمس می‌کند و از او می‌خواهد که گواهی دهد؛ با این حرکت و اشارت نگرش فعال به جهان نموده شده است. دست چپ او هم به جای خویش کاسه‌گذاری را نگاه می‌دارد که منتظر است آنچه از بالا در آن می‌افتد دریافت کند؛ این عمل هم انفعال در برابر آسمان را نشان می‌دهد یعنی پذیرندگی محض. فصاحت و آشکارگی بی‌نظیر این رمز هر تفسیری را ناچیز می‌نماید.

در نزد نصاری، فهم به‌وجه فعال اساساً به توسط رستگاری‌ای که مسیح، خود آغازگر آنست بیان می‌شود. برای جبران هبوط، راه بازگشت لاجرم از قربانگاه می‌گذرد - قربان نفس (چنان‌که هندوان قائلند، خودی یا نفس باید در

آتش شیوا تبدیل یابد). بازگشت واقعی به وضع بی‌گناهی آدم به‌وجه انفعالی، از طریق تعمیم صورت می‌پذیرد و بازگشت واقعی به وضع مسیح، به‌وجه فعال، از طریق عشاء ربانی؛ یعنی خوردن و نوشیدن مسیح از برای اینکه مسیح تو را بخورد و بنوشد. در اینجا باید تفاوت «گناهکاری که توبه می‌کند» و «شخص راستی که محتاج توبه نیست» را آشکارا دید. نخستین، متناظر است با فهم فعال: پرنده‌ای که از قفس پرید دیگر هرگز به چنگ نمی‌آید. البته در بی‌گناهی که سهم انفعالی دارد، شبه و تردیدی نیست ولی آن دیگری است که شادی عظیم در بهشت را سبب می‌شود.

ضمناً، آنچه نقل کردیم، توضیحی عالی است درباره‌ی خاصیت چند رویه‌ی کتاب مقدس، از واسطه‌ی آنکه کلمات یکسان در حالی که در یک مرتبه از فهم معنی لفظی خود را حفظ می‌کنند، در مرتبه‌ای دیگر به معنایی کلی و فراگیر منتقل می‌شوند. این نمونه‌ای است از آن روش تفسیر که ما پیش‌تر، از آن بر «تفسیر باطنی»<sup>۱</sup> تعبیر کردیم که ما را به بالا یعنی به آستان اسرار راه می‌نماید. از این خاصیتِ نصوص مقدس در بیان وجوه متعالی حقیقت است که تأکید فراوان سنن بزرگ بر حفظ و از بر خواندن کتب مُنَزَل معنا می‌یابد که به کمک آنها می‌توان تمهیداتی از برای مراقبه و تمرکز به دست آورد که عملاً پایان‌ناپذیر است.

این فضیلت دوگانه، همه‌ی امکانات انفعالی و فعال را در بردارد که باید از طریق زیستن در دین به فعل درآید. آراء و طرق دینی، قطع نظر از ویژگی‌های آنها، مقصودی جز این ندارند.

به‌علاوه، تنها مقصود زندگی انسان هم همین است؛ چنان‌که بودائیان می‌گویند: «آدمی سخت می‌زید تا به کف آورد» و نه آنکه در جست‌وجوی

هدف‌های نامقدس نامربوط تلف شود. طرق مختلف سنتی پیوسته در این درخواست از بشر با هم شریک بوده‌اند که او سرنوشت انسانی خویش را محقق کند که چیزی نیست جز رهایی یا چنان‌که مسیحیان می‌گویند salvation. این لفظ همیشه مستعد آن بوده که معنایی را بر آن حمل کنند اما آنچه درخور است نه بعضی مسامحات فردگرایانه یا نظایر آنست بلکه آن معنی است که از کلام خود مسیح برمی‌آید: «همچنان‌که پدر آسمانیتان کامل است، شما هم کامل باشید.» حقا که اعجاب‌آورترین فرمان‌ها را در کتاب مقدس می‌توان یافت!

سرشت متعالی رسالت و غایت انسان، پیش از همه با داشتن شعور نسبت به امر مطلق معلوم می‌شود. نام خداوند چنان بر دل او حک شده است که محو نمی‌شود. همه فشارها و سنگینی‌های نامقدسی که از بی‌اعتنایی و غفلت نشأت می‌گیرند نمی‌توانند یاد او را کاملاً بزداید، هرچند که گاه به این مقصود نزدیک شده‌اند. حتی کفرورزی‌های بشر نیز به واسطه تناقضاتش ذات خود را آشکار کنند. چنان‌که مایستر اکهارت گفته است: «او هرچه بیشتر کفر می‌گوید، بیشتر خدا را می‌ستاید.» فراموشکاری در هر درجه‌ای همیشه مشقتی جانکاه را همراه دارد که جز به یافتن موضوع حقیقی آن و نه یافتن موضوعات وهمی آرام نخواهد یافت و ما می‌دانیم که همه آرزوهای دلخواه بشر و همه کوشش‌های او برای نیل به خرسندی، نشانه‌هایی هستند از درد ژرف و دوری غمبار او از درخت زندگی که وطن حقیقی اوست.

تنها «مسئله» ما در وضع فعلیمان یافتن راهی است که به وطن می‌رسد که در این صورت می‌توان آن را به دیگران هم نمود. او که خود راه را گم کرده است چگونه می‌تواند راهنما باشد؟ غفلت از این معناست که اینقدر آنچه را در دنیا خدمت می‌خوانند، بی‌اعتبار می‌کند، خدمتی که چیزی نیست جز نمونه‌ای از فریب‌های انسان‌دوستانه. در چنین مسیری طولانی، تنها عرفا و قدیسانند که

می‌توانند چنین خدمتی کنند و ما را راه نمایند، آنان که خود راه را به تن خویش رفته‌اند و از آن نیک آگاهند.

راه، خود متضمن دو شرط است، یکی جهت حرکت که عبارت از آن سنت مقدس است و دیگر شیوهٔ تمرکز که متناسب است با قابلیت هر شخص و از این رو نسبی است؛ اما این شیوه هر صورتی که به خود بگیرد، اساساً چیزی نیست جز یاد پیوستهٔ خدا، یعنی توجه کامل در معنی بودایی آن. پیامبر اسلام با فصاحت و ویژه و بَحتِ صحرائیان فرمود - و زار می‌گریست - «هرچه جز یاد اوست ملعون است». هر آنچه یاد او را میسر کند معتبر است و هر آنچه با آن ناساز است باید نفی شود. این ناموسی است که بر هر عمل روحانی حاکم است. انسان از واسطهٔ این رسالتش انسان است، و جانوری است به همان نسبت که این وظیفه را نادیده انگارد. جانوران و گیاهان که پی سرنوشت خویش را می‌گیرند برتر از آن آدمی‌اند که بر سرنوشت خویش پشت پا می‌زند. صرف کردن این هدیهٔ گرانبهای وجود انسانی در هر چیز جز «در آنچه ضرور است»، چنان‌که مسیح آن هنگام که در خانهٔ مارتا و مریم بود گفت، تن سپردن به سرنوشت آن هلندی پرنده<sup>(۲)</sup> است و راندن بر اقیانوس بی‌کران وجود که بادهايش بر او می‌زند و آرامشش فریبناک است، در حالی که پیوسته ساحل نجات را می‌جوید. لطف الهی همیشه ما را بدین نجات امیدوار می‌کند. خدا که اکنون بسیار دور از ما می‌نماید چنان‌که قرآن فرموده است: «نزدیک‌تر از رگ گردن است» با ما. درخت زندگی به همان قدر که در باغ عدن برپاست در خانهٔ ما هم هست و بسی مایهٔ اسف است که ما چشم باز نمی‌کنیم تا ببینیم.

## حواشی مترجم

۱. anthropomorphic این کلمه را البته می‌توان به "انسان‌گونه"، "انسان‌وار" و لغات مشابه نقل کرد،

اما معادل آن در اصطلاحات اسلامی "تشبیه" است در برابر "تنزیه".

۲. Flying Dutchman موضوع یکی از افسانه‌های موسوم به افسانه‌های دریایی اروپایی است

که قهرمان داستان آن، ناخدا وان درِ دِکن، رستگاریش را در یک شرط سنجیده قمار می‌کند؛ به‌دور زدن دماغه امیدنیک در خلال طوفان. او تا ابد محکوم به این تقدیر است.

همین روایت اساس اُپرای معروف واگنر شده است - Der fliegende Holänder.

نمونه‌هایی دیگر از این دست افسانه‌ها در آثار نویسندگانی چون ساموئل تیلور کالریج و سر والتر اسکات هم وارد است.

## فلسفه جاودان در زمینه‌ای عمومی\*

نوشته رابرت کامینگ نویل

ترجمه امیر مازیار

فلسفه جاودان یا حکمت قدسی که سید حسین نصر به شایستگی در سخنرانی‌های گیفورد<sup>۱</sup> ش (چاپ شده تحت عنوان معرفت و امر قدسی) به شرح و دفاع از آن پرداخته است، در نظر فیلسوفان متعلق به سنت‌های مدرن و متأخر اروپایی، از جمله پست مدرنیسم، ناروزآمد است\*\* البته "ناروز آمد" بیان درستی نیست؛ ایشان با طعن آن را به کناری می‌نهند.\*\*\* فلسفه جاودان در

---

\* Neville, Robert Cummings, "perennial Philosophy in a Public Context", *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, Open Court, 1987, pp. 170-189.

1- Gifford

\*\* Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad, 1981

از ویلیام چیتیک، هیوستون اسمیت و چارلز اُپتون به جهت ملاحظات مفیدشان بر دست‌نوشته اولیه این مقاله متشکرم. آنها به میزان زیادی آن را بهبود بخشیدند و آنجا که قادر به اعمال پیشنهاداتشان نبودم، حدود توانایی مرا در اصلاح نشان می‌دهد.

\*\*\* شاید اگر نکته مثبتی در باب فلوطین گفته شود، بی‌آنکه به پیوند او با فلسفه جاودان یا حکمت قدسی اشاره شود، واکنش‌ها محترمانه و شاید از وجه تاریخی کنجکاوانه باشد، اما حتی بسیاری از فیلسوفانی که مشکلی با افلاطون، ارسطو، مارکوس اورلیوس، یا آگوستین ندارند، فلوطین را جدی تلقی می‌کنند. البته این وضعیت عمومیت ندارد، فلوطین همواره در

حوزه دین پژوهی وضع بسیار بهتری نسبت به حوزه آکادمیک فلسفه غرب دارد. دلیل این امر تا حدی مشارکتهای با اهمیت هیوستون اسمیت در این حوزه است که از مدافعان پیشتاز آمریکایی فلسفه جاودان است و تا حدی هم به این دلیل است که فلسفه جاودان یکی از پاسخهای اصلی را به مسئله روابط میان ادیان عالم شکل می دهد.\*

نصر دین و فلسفه را کاملاً از هم جدا نمی داند و موضع خود را، هم فلسفه جاودان و هم حکمت قدسی می نامد و از جنبه ای نظری یقیناً بر حق است. نباید بین اشتغال آکادمیک و حرفه ای به فلسفه، و زیستن به گونه ای فلسفی، یا بین پژوهش آکادمیک دین و عمل به آن یا بین فلسفه و دین آن گونه که پژوهش می شود یا به آن عمل می شود، جدایی و انفصالی باشد.\*\* البته در رویه های

--> واحدهای تاریخ فلسفه محل ارجاع است اگرچه شاید او را تحلیل نکنند، و جامعه ای نوافلاطونی در آمریکای شمالی وجود دارد. همچنین فیلسوفانی وجود دارند که علاقه جدی به گنوسی گری دارند. مثلاً بنگرید به مجموعه مقالاتی که از طرف نشریه مطالعات در دین تطبیقی و توسط جاکوب نیدلمن گلچین شد با عنوان: شمشیر معرفت، دکتر نصر و بسیاری از افرادی که در معرفت و امر قدسی از آنها بحث شده است در این مجموعه مقاله دارند. اما اینکه نیدلمن این مجموعه را جمع آوری کرده است نشان می دهد که این بحث به حاشیه و نه مرکز بحث های آکادمیک فلسفی تعلق دارد. نیدلمن استاد خود من در کلاس فلسفه دوره لیسانس بود اما در کتاب ادیان جدید (The New Religions, New York, Doubleday) محدودیت فلسفه آکادمیک را قدر می نهد و همه ادیان جدید را به دیده قبول می نگرد.

\* بنگرید به کتاب هیوستون اسمیت با عنوان حقیقت فراموش شده (Forgotten Truth, San Francisco, Harper) در باب مسئله روابط مقایسه ای میان ادیان عالم بنگرید به کتاب فریتھیوف شوئون با عنوان وحدت متعالی ادیان با مقدمه هیوستون اسمیت (The Transcendent Unity of Religions, Wheaton, III: The Theosophical Publishing House, 1984) و نظرگاه مرتبطی در کتاب زیر از جان هیک هست، به خصوص

بخش چهارم آن: An Interpretation of Religion, New Haven, Yale, 1989

\*\* مقصود اینست که نباید جدایی بین دین و فلسفه، بین پژوهش و عمل باشد، هر چند یقیناً <--

فرهنگ فردگرا بین دین و فلسفه به‌عنوان حوزه‌های آکادمیک یک عالم تفاوت وجود دارد.\* هر شخصی که علاقه‌ای به موضوعات فلسفه و تأمل دینی، یا الهیات دارد در این موضوعات مشارکت می‌کند، حتی اگر علاقه فرد به رد یک موضع به‌عنوان موضعی باطل یا بی‌اهمیت باشد.<sup>۱</sup> تحقیرکنندگان مدرن فلسفه جاودان درست مانند مدافعان و همراهان آن، عضو مجمع عمومی‌ای هستند که در آن فلسفه جاودان را شرح و بررسی می‌کنند. با این حال، دکتر نصر در معرفت و امر قدسی شرحی از تحول فلسفه مدرن اروپایی به دست می‌دهد که بر اساس آن، این تحقیرکنندگان فاقد اعتبار و رسمیت هستند چنان‌که ایشان نیز فلسفه

---

>> بخش‌های هر کدام تمایز کاملی با یکدیگر دارند. برای بحث دقیقی در این باره و اینکه پژوهش و عمل نمی‌توانند جدا از هم قرار داده شوند بنگرید به: John E. Smith's *Reason and God*, New Haven, Yale University Press, 1961 خصوصاً بخش دوم این کتاب. من در باب معانی‌ای که در آنها پژوهش آکادمیک دین، خود فعالیتی معنوی به‌شمار می‌رود بحث کرده‌ام:

"The Emergence of Historical Consciousness: A Secular Path to Spiritual Depths", *In Spirituality and Secular Quest*, edited by Peter H. Van Ness, New York, Crossroad, 1996.

\* آخرین پژوهش در برخی محدودیت‌ها و روابط بین فلسفه آکادمیک و پژوهش دین در این اثر آمده است:

*International Journal for Philosophy of Religion*, 38/1-3, December 1995  
سردبیری اوگن توماس لانگ و به مناسبت بزرگداشت بیست و پنجمین شماره این نشریه آماده شد و به‌طور همزمان به صورت یک کتاب به ویراستاری لانگ چاپ شد:  
*God, Reason and Religion, New Essays in the Philosophy of Religion*. In the *Kluwer Studies in Philosophy and Religion* volume 18, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

۱- بنگرید به مقاله من با عنوان:

Religious Studies and Theological Studies: The Presidential Address to the American Academy of Religion," in *The Journal of American Academy of Religion* 61, No. 2, Summer 1993, 185-200.

جاودان را فاقد اعتبار و رسمیت می‌دانند. نصر سنت مدرن اروپایی را فاقد شعور و شاید شریر، و دست کم سستی فراموش‌کار می‌داند، بی‌آنکه همدلانه به تحلیل این امر بنشیند که چرا فیلسوفان مدرن چنین رویه‌ای را اتخاذ کرده‌اند.<sup>۱</sup> اما اگر سلامت و تمامت فلسفه را در مقام یک جمع عمومی می‌بایست لحاظ کرد، هر دو موضع شایسته‌تری بهتر از اینند.

یکی از مبارک‌ترین ارزش‌های تفکر دکتر نصر اینست که او حقیقتاً یک فیلسوف جهانی است.\* او فلسفه را، همچون بسیاری از همکاران غربی ما، محدود به میراث سقراط نمی‌داند و خود را هم یک فیلسوف اسلامی تلقی نمی‌کند هرچند که فلسفه اسلامی سنت تاریخی‌ای است که نصر، مفاهیم و احکام عمده خود را از آن برگرفته است.

از آنجا که نصر دین و فلسفه را از هم جدا نمی‌داند، ذکر این نکته مهم است که پروفیسور نصر با اعمال آیینی اسلام، و به‌خصوص تصوف اسلامی، آشنایی دارد

۱- همان، فصل نخست و همه جا.

\* "فیلسوف جهانی" دو معنا دارد. معنای نخست که به دوره معاصر اختصاص دارد اما قابل انطباق با زمان‌های گذشته هم هست، اینست که فیلسوف ارجاعات عالمانه‌ای به همه سنت‌های عمده فلسفی عالم داشته باشد که سه سنت هستند: آسیای شرقی، آسیای جنوبی و آسیای غربی با هسته اروپایی‌اش، و گروه‌های آمریکایی. جامعه فلسفی آمریکا از همه سنت‌ها تغذیه می‌کند. و اغلب فیلسوفان آمریکایی، در این معنا، "فیلسوف جهانی" اند. معنای دیگر اینست که اندیشه فیلسوف آن اندازه مهم باشد که توسط فیلسوفان هر کدام از سنت‌های فلسفی عالم جدی گرفته شود. مثلاً آن‌طور که افلاطون و زوانگ زی جدی گرفته می‌شوند. مثلاً بنگرید به:

Kuang-ming Wu's *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*, New York, Crossroad, 1982, Prelude; and David A. Dilworth's *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*, New Haven, Yale University Press, 1989.

نصر به هر دو معنا فیلسوف جهانی است.

و فلسفه او از دل چنین آشنایی‌ای برآمده است.<sup>۱</sup> اما فلسفه او، معطوف به کل عالم فلسفی است، نه فقط عالم اسلامی، آن هم از منظر فلسفه جاودان که احکام خود را در همه سنت‌ها باز می‌یابد. به این دلیل، موضع نصر باید هرچه بیشتر و صمیمانه‌تر با فلسفه مدرن و متأخر اروپایی ارتباط یابد. زیرا این فلسفه متعلق به خانواده‌ای از سنت‌های فلسفی است که رویکرد مضر به آن، بیش از آنکه یادگیرانه باشد، سرزنش‌آمیز است.

قصد من در این مقاله اینست که با بساختن یک تفسیر مدرن و متأخر غربی از اینکه چگونه ممکن است فلسفه جاودان، به لحاظ فلسفی و وجودی، با معنا و صادق باشد و اینکه چگونه یک تقریر آن در واقع صادق است، دکتر نصر را با حوزه عمومی [فلسفه] غرب درگیر سازم. برای انجام این کار باید نخست نظریه‌ای را در باب نمادهای دینی طرح کنم که نشان دهد چگونه این نمادها ما را با ابعاد دینی واقعیت درگیر می‌سازند. افزون بر این، این نمادها نفوس افرادی را که با آنها آشنایی پیدا می‌کنند شکل می‌دهند، چنان‌که ایشان را با ابعاد دینی مورد ارجاع این نمادها درگیر می‌سازند. بدون یک نفیس کمال یافته این ابعاد نفی می‌شوند یا از آنها تفسیر ناصحیح می‌شود.

سپس خواهم گفت که تصورات راهبر در فلسفه جاودان، آن تصوراتی که به

---

۱- برای تفسیر خود نصر از قلمرو فلسفه و علم اسلامی بنگرید به:

*Islamic Life and Thought*, Albany, State University of New York Press, 1981.

برای مقدمه‌ای مفید بر حکمت صوفیه بنگرید به:

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al. Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989.

برای فهم چگونگی انتقال نوافلاطون‌گرایی به عالم اسلام بنگرید به:

Syed Nomanul Haq's *Names, Natures and Things: The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitab al-Ahjar*, Book of Stones, Volume 158 of the Boston Studies in the Philosophy of Science, Dorareche, Kluwer Academic Publishers, 1994, chapter 2.

واحد و کثیر مرتبطند، نوعی از نمادهای دینی اند که افراد آشنا با آنها را با امور غایی درگیر می‌سازند، و بیان خواهم کرد که دو الگوی جاویدان بنیادین وجود دارد. یک الگو، صعود فهم به اصول بالا و بالاتر وحدت است، الگویی که مورد قبول اولیه دکتر نصر است و بر سلسله مراتبی بودن آن تأکید می‌شود. الگوی دیگر، نفوذ به بنیادی است که وحدت و کثرت از آن حاصل می‌آیند، در این الگو، بر بی‌واسطگی فعل خلق از عدم و همپایگی و سلسله مراتبی نبودن واحد و کثیر تأکید می‌رود؛ این فلسفه جاودان مقبول من است. بعد از این خواهم گفت که آشنایی با به کارگیری نمادهای جاویدان هر دو رهیافت، می‌تواند ما را به حکمت قدسی و وجودی‌ای راهبر شود که دکتر نصر مدافع آنست. کل استدلالات من برآمده از نظریه نشانه‌ها است که ابتدا چارلز سندرس پیرس آن را طرح کرد. پیرس بنیانگذار آمریکایی پراگماتیسم است و فیلسوف مدرن غربی‌ای متأخرتر از او نمی‌توان یافت.\* در نهایت، من از پنج قدمی صحبت می‌کنم که برای درگیر شدن فلسفه جاودان با سنت فلسفی آکادمیک غرب، باید برداشت. چهارمین قدم دربردارنده ارزیابی انتقادی مهمی از برنامه دکتر نصر است.

### نمادهای دینی

سنت نشانه‌شناسی اروپایی، از سوسور گرفته تا دریدا، تفسیر متن را الگوی کار

---

\* پیرس یک فیلسوف مدرن و متأخر غربی بود. اما فیلسوفی مدرنیست یا پست مدرنیست نبود. در مدرنیته متأخر، امور دیگری غیر از مدرنیسم و نفی دیالکتیکی‌اش روی داده‌اند. بنگرید به کتاب من:

*The Highroad Around Modernism*, Albany, State University of New York Press, 1992.

فصل اول این کتاب شرح عمومی‌ای است از آنچه من در پیرس دارای اهمیت ویژه می‌دانم. من تردید دارم که نصر پیوستن با پیرس را خوش داشته باشد، اما این شکل رهیافت او نسبت به غرب است.

خویش قرار داده است و احتمالاً علاقه‌آغازین به هرمنوتیک کتاب مقدس دلیل این امر بوده است. اما در مقابل، سنت پراگماتیسم آمریکایی تفسیر طبیعت را با نشانه‌ها و رفتارهایی تفسیری که راهنمای کشف واقعیت و چگونگی زندگی درست‌اند الگو قرار داده است. از این رو سنت اروپایی، به نحو قابل فهمی، به این نتیجه رسیده است که نشانه‌ها ارجاعی واقعی به خارج از نظام نشانه‌های پیرامونی، که مرجع‌ها و تفسیرها را مشخص می‌سازد، ندارند. اما سنت آمریکایی می‌تواند بر این امر اصرار ورزد که کارکرد نشانه‌ها درگیر ساختن ما با عالم و شکل بخشیدن به رفتار ماست به گونه‌ای که آگاهانه‌تر و واقع‌گرایانه‌تر از زمانی باشد که ما فاقد نشانه‌ها هستیم. همه نظام‌های نشانه‌ای دربردارنده روابط رمزداری میان نشانه‌ها همچون معانی، مراجع و تفاسیر هستند و چنین تلقی می‌شود که زمانی که ما واقعاً نظام‌های نشانه‌ای را به نحو درگیر سازنده به کار گیریم، آنها به واقعیت ارجاع پیدا می‌کنند.

پیرس می‌گفت که همه نشانه‌ها را باید بر اساس معانی، ارجاعات و تفاسیرشان فهمید. درباره نشانه‌های دینی، که ما مطابق استعمال عام، آنها را "نماد" می‌خوانیم، معانی بر اساس نظام‌هایی از نمادها تعریف می‌شوند که روابط متقابل معنایی دارند.\* افزون بر این، نظام‌های نهادها بر روی هم، یا کنار هم یا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. مثلاً در فلسفه جاویدان دکتر نصر، یک نظام نمادها، واقعیت را در سطوح سلسله مراتبی‌اش توصیف می‌کند و نظام دیگر استعدادهای نفس را بر اساس مراتبی تکامل یافته توصیف کند که قابل

\* من ساختار نمادهای دینی را به تفصیل در این کتاب آورده‌ام:

*Truth of Broken symbols*, Albany, State University of New York Press, 1996.

بحث از نظریه نشانه‌های پیرس و به‌خصوص بحث ارجاع در مقدمه آمده است و بحث نظام‌های معنایی در فصل سوم.

انطباق با نظام نخست است<sup>۱</sup> و نظام دیگری از نمادهای مابعدالطبیعی وجود دارد که خدا را خالق جهان در همه سطوحش توصیف می‌کند. در این نظام رابطه دیالکتیکی دقیقی سرشت به کلی خیر الوهی را به اراده‌ای الوهی مرتبط می‌سازد که خالق عالم است. عالمی که از یک جهت کاملاً خیر است اما سطوح پایین‌تر آن آمیخته به چیزی است که مردمان آن را شرّ یا قابل تبدیل به شرّ می‌دانند. نظام بشری برای فهم شأن ارزشی اشیاء به درستی به رنج و شرّ اشاره دارد و اراده انسان را نمی‌توان دقیقاً با همان نظام نمادهایی دریافت که بر الوهیت به کار بسته می‌شود، تا حدی می‌توان نظام نهادهای نمادی را تحت یک نظام شامل نظم، بخشید. اما انجام این کار به نوعی عقل‌گرایی بی‌ارزش می‌انجامد. به جای این، چندین نظام نمادی که مکمل و مصحح هم باشند، نسبت به یک نظام یا چندین نظام، ما را به شکل عمیق‌تری با واقعیت درگیر می‌سازند. رازی هست که فهمیده می‌شود، یعنی در نظام‌های تصورات به دست می‌آید اما به طور روشن در آن قابل بیان نیست. افرادی که با خصلت لایه‌لایه‌ای نمادهای دینی آشنایی دارند بیمی از ناکامی در رسیدن به انسجامی تام و تمام ندارند و یقین خویش را در تعامل وجودی نظام‌های متکثر معنایی می‌جویند.

به نظر پیرس، نمادها به یکی یا بیش از یکی از این سه طریق ارجاع پیدا می‌کنند؛ در مقام نشانه‌های اشاره‌گر به امری که به گونه‌ای دیگر مورد اشاره نیست، در مقام تمثیلی که نشان می‌دهند واقعیت امر مورد ارجاع و نماد شباهت ساختاری با هم دارند، و در مقام اعتقادات که به موجب آنها نمادها مرجع خود را به وسیله نظام‌های نمادی با واقعیت‌های دیگر مرتبط می‌سازند.\*

---

۱- همان، فصل چهار.

\* پیرس در مواضع بسیاری این سخن را طرح کرده است، یکی از کامل‌ترین آنها این اثر <--

اغلب نمادهای دینی هر سه گونه ارجاع را دارند و به اعتقاد من آنها، هم مرجع اولیه دارند و هم مرجع ثانویه. مرجع اولیه آنها امر دینی است؛ امر الوهی، امر غایی، یا آنچه می‌توان آن را تضاد متناهی / نامتناهی دانست.<sup>۱</sup> تضاد متناهی / نامتناهی ارجاع به امری دارد که آن را هم می‌توان متناهی و متعین دانست اما (امری است که هنگامی که ارجاع معتبری صورت گرفته باشد، به نحو مشروع) نشانگر امر نامتناهی تلقی می‌شود. به طور عام، تضادهای متناهی / نامتناهی، نقاط مرزی هستند؛ عناصری هستند که اجزای عالم را محدود و محصور می‌کنند.<sup>۲</sup> مثال‌های رایج، وجود فیزیکی عالم است که نشانگر فعالیت خالق است، یا آن دست اموری که مبنای معنا و ارزش‌اند. وقایعی، مانند خروج یا هجرت، ساختارهایی نظیر اعماق خودآگاهی، و اشخاصی نظیر عیسی، که هویت یک قوم یا یک وجود شخصی را بنیاد می‌گذارند نیز در مقوله تضادهای متناهی / نامتناهی می‌گنجد. فلسفه و الهیات ارجاعات به تضادهای متناهی / نامتناهی را بر طبق نظریه‌های معنوی نمادین خود کامل می‌سازند.

مرجع ثانویه یک نماد دینی، وضعیت فرهنگی، کمال معنوی یا حالت روانی روح مفسر است. یعنی، یک نماد خاص صرفاً برای آن افرادی مرجعیت اولیه دارد که آمادگی درک معنای آن را داشته باشند. زیرا برای فردی که بسیار خام است یا فرهنگی ناپذیرا یا حال روانی نامناسبی دارد، نماد به مرجع اولیه‌ای که برای آن تعیین شده است ارجاع نخواهد داشت، بلکه به امری ارجاع دارد که

--> است:

*The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by Charles Note. Hartshorne and Pual Weiss. Volume Cambridge, Mas, Harvard University Press, 1932, paragraphs 292-308 (cp 2.292-308).2,

1- See *The Truth of Broken Symboles*, chap 2.

2- See Petter Berger's, *The Sacred Canopy*, Garden City, N.R. Doubleday, 1967.

عموماً به هیچ وجه دینی نیست. نماد خداوند و رای وجود، که برای دکتر نصر بسیار مهم است، در نظر کودکی که در موجودات و وجود تأمل نکرده نامفهوم است و او این استعاره را مکانمند خواهد کرد. نمادهای مربوط به وجود برای ساکنان آسیای شرقی که اولاً مجذوب استعاره‌های مربوط به شدن هستند، ارجاع به امر غایبی نخواهد داشت. نماد خداوند پدر برای اشخاصی که در کودکی مورد آزار جنسی پدران خود قرار می‌گیرند، ارجاع دقیقی نخواهد داشت. هرچند نسبت نمادها ناشی از قابلیت‌های مفسر برای تفسیر است، اما این نسبت به معنای دوگانگی در ارجاع است: یک نماد برای اشخاصی که آمادگی خاصی دارند به ترکیب متناهی / نامتناهی خاصی ارجاع دارد، برای اشخاص دیگر به امری متفاوت ارجاع دارد. اهمیت تشخیص این دوگانگی ارجاعی در اینست که درمی‌یابیم چگونه نمادها در برخی زمینه‌ها معتبرند و در زمینه‌های دیگر نامعتبر و حتی مضرند. افزون بر این، درمی‌یابیم که چگونه با دست‌یابی به توانایی‌های بالاتر برای ارجاع‌دهی از طریق نمادهای عمیق‌تر، پیشرفت معنوی حاصل می‌آید.

تفسیر نمادهای دینی زمینه‌محور است زیرا که تفسیر هم یک فعالیت است. برخی زمینه‌ها آشکارا عملی‌اند نظیر استفاده از نمادها برای سازماندهی جامعه دینی، زمینه‌های دیگر نظری‌ترند، مثلاً آن نوع فلسفه و الهیاتی که ما از آن بحث می‌کنیم. برخی زمینه‌ها نیز عبادی‌اند که استعمال نمادها در آن برای تشخیص رفتار یا به‌دست آوردن فهم بهتر نیست بلکه برای تعالی بخشیدن به روح است. این زمینه‌ها تقریباً همیشه با هم درآمیخته‌اند. تفسیر نیز نظیر ارجاع دوگانه است. تفسیر اولیه از نمادهایی تشکیل می‌شود که معنای نماد را به‌عنوان امری که از جهتی، به یک مرجع ارجاع دارد مشخص می‌سازند. اما تفسیر ثانویه الزام عملی‌ای است که تفسیر اولیه برای مفسر یا جامعه تفسیرگر دارد. گاهی این الزام

صرفاً عبارت از اینست که اشخاص درباره‌ی امر مورد ارجاع چگونه باید بیندیشند، گاهی عبارت از اینست که آنها چگونه باید رفتار کنند، و گاهی دیگر، یا شاید تا حدودی همیشه، تفسیر ثانویه تغییردهنده‌ی روح مفسر است به گونه‌ای که قادر باشد تفسیر اولیه را به کار گیرد.

افعال تفسیری خود را با امور عینی - در بحث حاضر، امور دینی، امور غایبی - درگیر می‌سازند. بدین شکل که این امور را، از وجهی خاص، محتوای نماد مورد تفسیر محسوب می‌کنند، این نماد از آن جهت خاص بر مرجع خود دلالت می‌کند و با انجام این دلالت مفسر و آن امر عینی را به هم پیوند می‌دهد. امر عینی‌ای که ارجاع به آن صورت می‌گیرد در فعل تفسیر داخل می‌شود. حتی اگر نماد اشتباه باشد، اگر ارجاع دقیق باشد، مفسر و مرجع واقعی به هم مرتبط خواهند شد.

بسیاری از فیلسوفان مدرن خواهند گفت که آنچه ما تفسیر می‌کنیم خود واقعیات نیست بلکه بازنمودهای امور عینی و واقعی است. ایشان گمان دارند ما، چنان‌که دکارت درباره‌ی شناسایی می‌پنداشت، محصور در اذهان خویشیم و امکان ارتباط با اشیای خارجی و واقعی را نداریم. اگرچه فلسفه‌ی دکارت به نشانه‌شناسی اروپایی راه یافته است اما دیگر کسی سخنان دکارت را باور ندارد. دریدا و دیگران اشاره می‌کنند که هر چیزی که ما به‌عنوان مرجع یک نماد یا به‌عنوان تفسیر یک نماد مشخص سازیم، حال به هر میزان که عملی و موثر باشد، خود نشانه یا نماد دیگری است و بنابراین عنصری در یک نظام نشانه‌شناسی گسترده‌تر است.<sup>۱</sup> کاملاً صحیح است که، مشخص ساختن یک

---

1- See Derrida's *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1974 or *Speech and Phenomena*, translated by David B. Allison, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

مرجع یا تفسیر، به معنای به کار بردن نمادهای نظامی‌ای است که با نماد مورد بحث مرتبط باشد. همچنین روابط ارجاع و تفسیر و دلالت کردن از وجوهی خاص بر امور عینی، نظیر قواعد نحوی یک زبان، همه عناصری از ساختار نشانه‌شناختی هستند. اما بیان این‌که، به این دلیل که نشانه‌ها که واقعیات را در یک نظام نشانه‌شناسی توصیف می‌کنند خود نیز در داخل این نظام قرار دارند - نظامی که ما محصور در آنیم و هیچ ارجاع خارجی در آن ممکن نیست - یاوه است.

پنداشت دکارت تنها پنداشت ممکن نیست و پیرس، به نحوی دقیق بدیلی برای آن طرح کرده است که مبنی بر درگیر شدن [با امور خارجی] است. یک نماد و کل نظام نشانه‌شناختی‌ای که آن نماد در آن تعریف می‌شود، می‌تواند واسطه‌ای باشد که مفسر به مدد آن واقعیت را تفسیر کند. روابط مربوط به رمزهای یک نظام نشانه‌شناختی، مصداقی هستند؛ یعنی مصداق نشانه‌های خود را تعریف می‌کند و کارکرد بالقوه هر کدام از آنها را در معنا، ارجاع و تفسیر مشخص می‌سازند. اما فعل تفسیر، مفهومی است، یعنی از طریق تشخیص‌های مبتنی بر نمادها و ارتباطات نشانه‌شناختی آنها با امور عینی درگیر می‌شود.\* فعل تفسیر، واقعیت را تقریباً مشابه نظام نشانه‌شناختی مورد استفاده خود می‌داند. ما فرهنگ خود را در تشخیص آنچه واقعی و مهم است به‌طور کلی موثر می‌دانیم. همچنین فعل تفسیر برای درگیر شدن با امور عینی‌ای که به آنها ارجاع می‌دهد، نمادهای خاص مورد استفاده خویش را به کار می‌گیرد. هنگامی که ما با امور عینی طبیعی درگیر می‌شویم بر اساس انتظاراتمان با آنها تعامل می‌کنیم، انتظاراتی که نمادهای ما برای این امور عینی، به آنها شکل بخشیده‌اند. زمانی که

---

\* در باب تمایز مهم بین ارجاع مفهومی و مصداقی و تفسیر بنگرید به فصل دوم: *The Truth of Broken Symbols*

ما یک وضعیت را تفسیر می‌کنیم مثلاً یک وضعیت سیاسی یا حتی خود وضعیت "عجز فرهنگ مدرن از درک حقایق عمیق واقعیت" را، از طریق تخیل و تصویری که در نظام‌های نمادی ما مندرج است با این وضعیت درگیر می‌شویم و توجه‌مان را معطوف به آن اموری می‌سازیم که این نظام‌ها برجسته جلوه می‌دهند. زمانی که ما واقعیت‌های غایی را تفسیر می‌کنیم هرچند تعامل فیزیکی‌ای از طریق حوزه زمانی - مکانی وجود ندارد و نمی‌توان با تغییر عناصر برای فهمیدن آنچه روی می‌دهد دربارهٔ یک وضعیت چیزی آموخت، باز هم، مانند رأی دادن به یک حزب متفاوت یا نوشتن یک کتاب فلسفی، با امر غایی درگیر هستیم. ما از طریق دریافت آنچه نمادهایمان مشخص می‌سازند، درک می‌کنیم که زمانی که با این نمادهای امر غایی زندگی کنیم و دربارهٔ آنها تأمل می‌کنیم چه پیش می‌آید، و بدین گونه با واقعیت غایی درگیر می‌شویم.

من به طریقی از افعال تفسیر سخن گفته‌ام که در آن بر آنچه مفسر انجام می‌دهد تأکید می‌شود و این امر مهم است. اما پرسش از صدق، این مسیر را معکوس می‌کند. صدق عبارتست از انتقال آنچه از امر عینی مورد تفسیر برجسته و بارزش است به مفسر. برخی فیلسوفان غربی، به تبع ارسطو، صدق را تکرار صورت امر عینی در ذهن عالم می‌دانند. اما در این حالت فرد باید در جایگاهی خارج از امر عینی و عالم قرار بگیرد تا این صورت‌ها را با هم مقایسه کند. همچنین ما می‌دانیم که بسیاری از اشیاء صورت‌هایی متفاوت از صورت‌هایی که ما برای آنها می‌پنداریم دارند. پس بهتر است زمانی بگوییم که به امری ارزشمند دربارهٔ آن شیء دست می‌یابیم. البته اشیاء همیشه در زمینه‌ها قرار دارند و هیچ‌گاه ممکن نیست در تجرد محض شناسایی شوند. بنابراین شناخت درست آنها، دست یافتن به این امر است که آنها چگونه ارزش‌های مخصوص به خویش را دارند؟ چگونه آنها خود را با ارزشی ذاتی در خود جمع می‌کنند؟

چگونه برای اشیای دیگر باارزشند و چگونه در مقام اعضای نظام‌های گسترده‌تر، کارکرد باارزشی دارند؟ و نظایر این.<sup>۱</sup> به اعتقاد من، می‌توان نشان داد که خود صورت، کارکرد ارزش شیء است نه بالعکس، چنان‌که عموم باور دارند.<sup>۲</sup>

آنچه فرایندهای طبیعی متضمن آنند انتقال یک مفهوم علی است. یقیناً علیت، یک مفهوم صاف و ساده فلسفی نیست و اغلب تلقی‌های مدرن از علیت، خطی، زمانی و ساده‌انگارانه‌تر از آنند که پیچیدگی آن فرایندی را منتقل سازند که از طریق آن مثلاً امور عینی طبیعی در تعامل با اشخاص چنان تبدیل می‌یابند که ماده تجزیه و قصد خارجی می‌شوند. اما پراگماتیست‌ها و فیلسوفان پویشی نظیر آلفرد نورث وایتهد تلقی‌های پیچیده و مناسبی از علیت طرح کرده‌اند.

ما مشاهده می‌کنیم که بچه‌ها از طریق رفتارهای محرک - پاسخ ساده، به افعال قصدی و کنجکاوی کشانده می‌شوند: بنابراین این نوع علیت مندرج در این امور یقیناً ممکن است.

دکتر نصر چنان دلنگران ضعف‌های تصورات رایج و مدرن غربی از علیت در تفسیر چگونگی دست‌یابی طبیعی انسان‌ها به معرفت ذوقی است که خود را ملزم به نفی نظریه تکامل می‌بیند، عملی که به دیدگاه او ظاهری نامعقول می‌بخشد. ایرادات نصر دقیق‌اند و شأن فرضیات متنوع نظریه تکامل به‌نحو قابل ملاحظه‌ای محل بحث همگان بوده‌اند. اما نصر بر ضد این اجماع مدرن حرکت می‌کند که تاریخ طبیعی نشانگر چگونگی شکل‌گیری عالم طبیعت است و بدین ترتیب نامصفا نه در ردیف بنیادگرایان خلقت‌باور قرار می‌گیرد، اما اگر نظریه

۱- این محوطه‌های ارزشی گوناگون به‌طور جدی در فصل‌های دوم و چهارم این کتاب من تحلیل شده‌اند:

*Normatic Cultures*, Albany, State University of New York Press, 1995.

2- See my *Reconstruction of Thinking*, Albany, State University of New York Press, 1981, chapter 5-8.

علّی به قدر کافی دقیقی در باب تفسیر داشته باشیم که سه شرط را برآورد آن ایراد به تکامل نالازم و زاید خواهد بود؛ نخست اینکه امکان داشته باشد تفسیرها ارجاعات غایی داشته باشند و در عین حال صادق باشند؛ دوم، نوعی درگیری مستقیم [با امر عینی] وجود داشته باشد که گهگاه موجب حصول یقین شود؛ و سوم، بتوان به واقعیت‌های بالاتری برای آنچه هست علم یافت بی‌این‌که این واقعیت‌ها صرفاً حاصل پیچیده‌تر شدن کلی واقعیت‌های فروتر باشند. من به ترتیب عکس از این شرط بحث می‌کنم.

برخی از تجربه‌گرایان مدرن اولیه معتقد بودند که همه تصورات از تصورات بسیط، نظیر ذرات رنگ، ساخته شده‌اند. مثلاً جان لاک تلاش کرد تا تبیین کند که چگونه تصور نامتناهی حاصل جمع واحدهای متناهی است.<sup>۱</sup> این رویکرد تجربی فهم این امر را دشوار می‌سازد که چگونه امکان دارد که اشیاء کامل‌تر و ظریف‌تر پیش از اشیاء ساده و بسیط به ادراک درآیند، امری که در تاریخ ادیان روی داده است. اما رهیافت نشانه‌شناسانه‌ای که من مدافع آنم، اساساً با چنین مشکلی مواجه نیست. اشتغال ما به اشیاء فیزیکی روزمره، انحطاط غرب، یا خداوند و رای عالم وجود، همه و همه بستگی به این امر دارد که ما نمادهایی برای آنها داشته باشیم. مدت‌ها پیش از آنکه نمادهایی برای ذرات اتم و مه‌بانگ ابداع کنیم، نمادهایی برای مبنای غایی کل کیهان و مبنای غایی معنا و ارزش داشتیم. دکتر نصر کاملاً بر حق است که ریشه‌های فلسفه جاودان را هزاران ساله می‌داند و دلیل این امر آنست که نمادهای لازم برای علم به امور غایی در زمان‌های بسیار اولیه ابداع شده بودند. نوابع نظریه‌پرداز اعصار باستان نظیر نویسندگان اوپانیس‌ها یا فلوپین، این نمادها را در نظامی مناسب قرار دادند. از

---

1- See his *Essay Concerning Haman Understanding*, any edition, part 2, chapter 17.

منظر تاریخی، موضوعات مربوط به فلسفه جاودان بسیار اولیه‌تر از اختریف‌زیک و زیست‌شناسی مولکولی هستند. هرچند توانایی نمادپردازی آهسته آهسته پدید آمد، اما زمانی که این توانایی ایجاد شد، تحلیل ذوقی در کار بود.

دکتر نصر به درستی به یقینی اشاره می‌کند که اغلب با معرفت ذوقی همراه بوده است (نصر می‌توانست به شک و نزاع‌های نیمه‌تاریک روح نیز اشاره کند)، فیلسوفان تلاش بسیار کرده‌اند تا این امر را با این ادعا تبیین کنند که بین متناهی و نامتناهی رابطه‌ای بی‌واسطه یا این‌همانی وجود دارد. اما هر تعداد شرح و توضیح‌های استعاری هم، قادر به تبیین این‌همانی یکسر بی‌واسطه ادعایی میان متناهی و نامتناهی نیست. یقین نه از طریق درگیری بی‌واسطه بلکه از طریق درگیری مستقیم [با امر عینی] حاصل می‌آید که در آن، امور غایی با نمادهای مشابهی تفسیر می‌شوند.

جان اسمیت از مدت‌ها پیش بر اهمیت تمایز بین بی‌واسطگی<sup>۱</sup> و مستقیم بودن<sup>۲</sup> تأکید کرده است.<sup>۳</sup> در سنت پراگماتیک که تجربه را از مقوله درگیری با امر خارجی می‌دانند، مواجهه مستقیم با امر الوهی به واسطه نمادها انجام می‌گیرد، اما بر مستقیم بودن آن خدشه‌ای وارد نمی‌شود. یقین در معرفت ذوقی، حتی در معرفت عرفانی محض، ناشی از احساس وحدت با امر غایی در تأمل تفسیری است، به گونه‌ای که دست‌کم بخشی از ارزش امر الوهی انتقال یابد. تعداد اندکی از متأملین مدعی این امرند که یقین آنها، از حیث اظهاراتشان در باب آنچه تجربه کرده‌اند، خطاناپذیر است. همچنین بسیاری از تجارب اولیه خود را، هرچه هم یقینی باشند، مقدمه معرفت بعدی می‌دانند یا معرفت بعدی را تقویت‌گر آن

1- immediacy

2- directness

3- See his *Experience and God*, New York, Oxford University Press, 1968, pp. 52-81.

تجارب می‌دانند.

نظریه‌نمادها که در اینجا از آن دفاع کردم، نشان می‌دهد که چگونه وحدت یافتن در درگیری با امر خارجی می‌تواند یقین را حاصل آورد و چگونه درگیری‌های بعدی با امر خارجی از طریق نمادهای دقیق‌تر و غنی‌تر می‌تواند یقین اولیه را تقویت کند.

در نهایت، نظریه‌نمادهایی که من از آن دفاع می‌کنم نشان می‌دهد که چگونه ممکن است صرفاً با در دست داشتن نمادهایی که معنای آنها قابلیت ارجاع به امور غایی را داشته باشند، می‌توان امور غایی را نمادپردازی کرد. حتی دکارت گمان داشت که تصور کمال، مقدم بر همه تصورات متناهی یا ناقص است و چنان‌که ذکر شد، نمادهای مربوط به مبادی و مبانی غایی در زمان‌های بسیار اولیه تاریخ ایجاد شدند. در بخش بعد، من برخی از این نمادها را در رابطه با فلسفه جاودان بررسی خواهم کرد، اما در باب صادق بودن نمادهای مورد بحث فلسفه جاودان باید گفت که آزمون‌های صدق این نمادها بسیار پیچیده است. از طرفی آزمون‌های دیالکتیکی‌ای از نوع مورد نظر فلوپین، وجود دارند که نشان می‌دهند نظریه‌او برتر از بدیل‌هایش است، و از طرف دیگر، آزمون‌های بسیار پر دامنه پراگماتیکی وجود دارند. این آزمون‌ها زندگی بر اساس یک نظریه‌نمادی را توجه دارند ملاحظه می‌کنند تا دریابند این نظریه چگونه و تا چه حد بهتر از نظریه‌های بدیل به کل زندگی معنا می‌بخشد. اما شاید میان نظریه‌های رقیب، مهم‌تر از آزمون‌ها، این واقعیت است که این نمادها می‌توانند ابعادی از واقعیت را آشکار سازند که در غیر این صورت این ابعاد مات و مبهمند. عمده‌اعتراض دکتر نصر بر مدرنیته غربی اینست که نمادهای مدرنیته از ثبت و درک ابعاد غایی واقعیت ناتوانند، ابعادی که موضوع اصلی فلسفه جاودانند. افزون بر این، به نظر می‌آید که نمادهای مدرنیته، نمادهایی را که امکان درگیر شدن با این ابعاد از

طریق آنها صورت می‌گیرد طرد می‌کنند. اینکه ما نمادهایی داشته باشیم که ما را با امر غایی درگیر سازند، دست‌کم در مقیاسی کوچک، مهم‌تر از اینست که آیا نمادهای فلوپین بهترند یا نمادهای اریگن یا کلمنت؟

مدعای من اینست که نمادهای فلسفه جاودان به آسانی با روح مدرن تناسب نمی‌یابند. مدرنیته برای آشنایی با این نمادها، باید در روح خویش تغییری ایجاد کند، و تا زمانی که این تغییر انجام نگرفته است آنها ارجاع درستی نخواهند داشت. دلیل اینکه این نمادها ارجاع درستی ندارند، اینست که اغلب مفسران مدرن نمی‌توانند مراجع ثانویه این نمادها باشند. من در بخش پایانی به این بحث خواهم پرداخت.

### گونه‌های فلسفه جاودان

چنان‌که دکتر نصر بیان کرده است، فلسفه جاودان بیان‌های نمادین بسیاری دارد، از تشخیص‌بخشی گرفته تا نظریه‌های دیالکتیکی انتزاعی. در این جا گونه دوم مورد نظر ماست و همه چنین نظریه‌هایی با آنچه فیلسوفان مسئله واحد و کثیر خوانده‌اند، ارتباط دارند. این مسئله به تبیین این امر می‌پردازد که چگونه همه اموری که در واقعیت با هم متفاوتند، چنان اتحادی با هم دارند که می‌توان همه را متعلق به یک عالم دانست؛ چگونه همه آنها واقعی‌اند یا وجود دارند. یا، اگر از وحدت آغاز کنیم، مسئله فهم این امر است که چگونه می‌توان وحدت وجود را در تفاوت‌های میان اشیاء بیان کرد. عده قلیلی از فیلسوفان قائل به کثرت محض بوده‌اند و این پرسش را به کنار می‌نهادند که اشیاء چه امر مشترکی دارند که می‌توانند متفاوت باشند؛ عده قلیلی دیگری هم قائل به وحدت محض بوده‌اند و وجود کثرت را نفی می‌کرده‌اند، اما بیشتر فیلسوفان بین این دو حد قرار می‌گیرند، و هم وحدت و هم کثرت را تصدیق می‌کنند. در این گروه برخی

می‌پندارند که کثرت، اساسی است و وحدت جمع و تألیف اشیاء است که در اشیاء اتحاد یافته تفاوتی ایجاد نمی‌کند. هیچ کدام از این فیلسوفان اتم‌گرا خود را به فلسفه جاودان نزدیک نمی‌دانند اما در سر دیگر، برخی باور دارند که وحدت، اساسی است و کثرت نمود محض است، یا کارکرد رهیافت خاصی به واقعیت است. بسیاری از این افراد خود را متصل به فلسفه جاودان می‌دانند اما در این میان مواضع محتمل بسیاری وجود دارد. شاید عمیق‌ترین تحلیل از مسئله واحد و کثیر را در فلسفه معاصر غربی، پل ویس در "گونه‌های وجود" طرح کرده باشد.<sup>۱</sup> ویس تلاش می‌کند به وحدت و کثرت شأنی برابر بدهد.

هرچند در اینجا مجال مقایسه مفصل بین انواع نیست، اما به اعتقاد من، در آنجا که بیان دیالکتیکی به دقت طرح شده است، دو خانواده یا دو نوع راه‌حل برای مسئله واحد و کثیر می‌توان یافت. که هر کدام به نحو مشروع خود را متصل به فلسفه جاودان می‌دانند. نوع نخست و غالب، نوعی که دکتر نصر مدافع آنست، موضعی معرفتی - یا به تعبیر نصر، ذوقی - اتخاذ می‌کند و در جست‌وجوی صعود به مبادی بالا و بالاتر عقلانیت است که تبیینگر سطوح بالا و بالاتر وحدت‌اند. این دیدگاه برای فیلسوفان اروپایی از طریق فلوطین در سنت افلاطونی، و نوافلاطونیان مسیحی نظیر دیونوسیوس مجعول، بناوتورا و ویکتورین آشناست.<sup>۲</sup> اصل ذوقی بنیادین اینست که اگر به نوع خاصی از تفاوت توجه شود، به این دلیل است که شناخت در مرتبه بالاتری از وحدت ایستاده است اما ایستادن در مرتبه بالاتر، صرفاً یک امر منطقی نیست. نفس باید تربیت شود، شاید از طریق تمرین‌های طولانی یوگا یا تأمل تحت هدایت یک استاد، تا

1- Paul Weiss, *Modes of Being*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1958.

۲- نصر عمده این امر را به تفصیل در منبع مذکور، فصل نخست، دنبال می‌کند.

بدین مرتبه دست یابد. برخی این تربیت را باز یافت سطوح بالاتر و از قبل موجود نفس می‌دانند. دیگران آن را فعال ساختن توانایی‌های انسان برای درک مراتب از قبل موجود واقعیت می‌دانند. در هر دو صورت، معرفت به این مراتب و چگونگی اتصال به آنها از طریق "سنت" در معنای مورد استعمال نصر، منتقل می‌شود.<sup>۱</sup>

بنا بر وجه وجودشناسانه این رهیافت، واقعیت، به بیان دکتر نصر، از مراتب تشکیکی وجود و وحدت شکل گرفته است. همچنین مراتب پایین‌تر مبتنی بر مراتب بالاترند. دکتر نصر این مراتب وجودی یا کیهانی را تجلی می‌داند.<sup>۲</sup> والاترین مرتبه، که شاید حتی نباید آن را یک مرتبه خواند، امری که یقیناً و رای وجود است - چراکه وجود با موجودات مرتبط است - واقعیت محض و واجبی است که همه مراتب دیگر از آن ناشی می‌شوند. افزون بر این، تنزل یافتن مراتب، حاصل آمیختگی افزایش‌یابنده وجود با ناوجود است، به طوری که در مرتبه حیات معمول انسانی، شر امکان و عمومیت می‌یابد.

خانواده دوم رهیافت‌ها به مسئله واحد و کثیر، این دو را همبسته می‌داند یعنی بدون کثرت و وحدتی نیست که اتحاد بخشد و بدون وحدت کثرتی نیست. تمایز مهم بین وجود متعین است که وحدت و کثرت را در خود دارد، و عدم محض. هر امری "مقدم بر وجود متعین" خصلتی ندارد که بتواند خود را از عدم محض متمایز سازد. نظیر دیگر خانواده فلسفه جاودان، این خانواده نیز قلمرو امور متعین را، با وحدت و کثرتش، قلمرو ممکنات می‌داند. اما امور ممکناتی که از پی عدم می‌آیند و استعاره اصلی در اینجا خلق از عدم است. "خالق" چیزی جدای از خلقت نیست، قوه‌ای برای خلق یا چنین چیزی نیست، چرا که همه اینها خصایص تعینی‌اند که خود نیازمند خلق هستند. این خانواده استعاره‌های

۲- همان، فصل سوم.

۱- همان، فصل دوم.

خود را، علاوه بر سنت خلق از عدم در ادیان آسیای غربی، از عارفانی نظیر استاد اکهارت و، در زمانه ما، نیکولا بردیایف اخذ می‌کند.\*

رهیافت خلق از عدم، نظیر خانواده نخست فلسفه جاودان، می‌تواند به وجود ابعاد گوناگونی در واقعیت، نظیر مراتب، اذعان کند. اما به دلیل اینکه خلق از عدم نشانگر فعل بی‌واسطه‌ای است که مستقیماً از عدم به وجود متعین می‌رسد، لزومی ندارد که این ابعاد سلسله مراتبی تشکیکی را شکل دهد به نحوی که برخی نسبت به برخی دیگر از منبع خلق دورتر باشند. امکان وجود مراتب وحدت، اهمیت، ارزش و وضوح هست اما هیچ‌کدام از این مراتب نسبت به دیگری نزدیک‌تر به این منبع نیست. این رهیافت می‌تواند در باب اهمیت تربیت و معرفت‌اندوزی با عرفان کهن موافقت داشته باشد بی‌آنکه جهان‌شناسی آن را قبول کند. جهان‌شناسی‌ای که در آن، قلمرو حیات روزمره با واسطه قرار گرفتن مراتبی که در آنها عدم افزایش می‌یابد، از خالق جدا می‌شود. در زمانه ما پل تیلیش پرداخته‌ترین تحلیل را از ابعاد واقعیت در نسبت با وجود و عدم عرضه کرده است.<sup>۱</sup>

---

\* من استدلال مفصلی برای این موضع در این آثار آورده‌ام:

*God the Creator*, New Edition, Albany, State University of New York Press, 1992, Original edition, 1968 and

*Eternity and Time's Flow*, Albany, State University of New York Press, 1993

من نیز نظیر نصر معتقدم که این خانواده فلسفه جاودان در بسیاری از فرهنگ‌های عالم و نه فقط در فرهنگ غربی بیان شده است و بر این مطلب در این اثر استدلال کرده‌ام:

*The Tao and Daimon*, Albany, State University of New York Press, 1982.

خصوصاً فصل ششم. همچنین بنگرید به کتاب دیگرم:

*Behind the Masks of God*, Albany, State University of New York Press, 1991.

1- See his *Sistematic Theology*, Volume 3, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

از وجه شناختی، تفاوت مهمی بین خانواده معتقد به وحدت مرتبه بالاتر، و خانواده خلق از عدم فلسفه جاودان وجود دارد، تفاوت از حیث شهودهای بنیادین آنها از اینکه چه چیزهایی فهم، بینش یا درک صحیح اشیاء را شکل می‌دهند. در نظر خانواده نخست، نفس در طلب مبدائی که اشیای دیگر و فروتر از آن ناشی می‌شوند، به سراغ تبیین‌های بالاتر می‌رود. "مبدأ" صرفاً به معنای منشأ یا امر نخستین نیست، زیرا عدم محض نیز در این معنا "مبدأ" است. بلکه به این معناست که خصایصی که در آن امر آغازین هست که باقی موجودات از آنها ناشی می‌شوند، چنان‌که وجود محض، وجودات مختلط را برمی‌آورد یا وحدت محض کثرات را متحد می‌سازد و نظایر آن. در دیالکتیک فلسفی، این خانواده بر اصل‌الاصول معقولیت تأکید می‌ورزد که عقل‌گرایی در معنای عمیق مابعدالطبیعی‌اش است و از لحاظ الهیاتی با این موضع تطابق دارد که سرشت الوهی بر اراده الوهی مقدم است. اراده الوهی ملزم به نمایش سرشت الوهی است. این موضع دکتر نصر است.<sup>۱</sup>

در مقابل، کانون فهم در نظر سنت خلق از عدم، نقطه - تصمیم‌های اساسی خلاقانه‌ای است که در آن مجموعه‌های متعین وحدت - کثرت حاصل آمده‌اند. در فرایندهای روزمره می‌توانیم بسیاری از این نقطه - تصمیم‌ها را بیابیم که در آنها هم فهم متعارف و هم علم حضور دارد. در سؤال از خلقت کل ابعاد واقعیت، ما باید آنجایی را بیابیم که خصایصی که مؤلفه‌های واقعیت‌اند در آنجا در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. در حل این پرسش وجودی که چرا چیزی هست به‌جای

۱- همان، فصل چهارم. این رهیافت به معقولیت، رهیافت مثالهان پویشی هم هست. بنگرید به بحث من در:

*Creativity and God*, New Edition, Albany, State University of New York Press, 1995, Original Edition 1980.

آنکه نباشد، ما در پی آن فعل خلاقانه ازل و غایی‌ای هستیم که خود تعیین را خلق کرده است که عبارت از اموری نظیر زمان، مکان، شباهت و تفاوت است. دیالکتیک فلسفی و انتزاعی می‌تواند در این نقطه - تصمیم‌ها واقع شود. اما درگیر شدن در این فعل خلاقانه منفرد و الوهی، نیازمند معرفتی حاصل از آماده‌سازی است. آماده‌سازی‌ای که عبارتست از توانایی ورزیده شده‌ای برای درگیر شدن با واقعیت از طریق نمادهای خلق از عدم. چنان‌که تیلیش در بحث از دلیل یا لوگوس وجودی گفته است، ساختار وجودی بنیادین عالم، ساختاری واقعی است و نفس انسانی کشتی به آن دارد که می‌تواند در کار آورده شود.<sup>۱</sup> در نظر این خانواده، صرفاً کشف تجربی مابعدالطبیعی و تصدیق این فعل خلاقانه، به لحاظ عقلی (و معنوی) رضایت‌بخش است. عقل پرسشگر همواره می‌تواند پرسد که چرا و چگونه مبادی فرد - حتی والاترین مبدأ - شکل خاص خود را یافته‌اند، بی‌آنکه میزان والایی در اینجا اهمیتی داشته باشد.

بنابر نظر خانواده خلق از عدم، یا دست‌کم بسیاری از اعضای این خانواده، سرشت الوهی در خود خلقت به وجود می‌آید. از این رو این آموزه از لحاظ الهیاتی بدین نحو نمادپردازی شده که اراده الوهی بر سرشت الوهی تقدم دارد. یعنی سخن دانس اسکائس بر ضد توماس آکویناس. بسیاری از متفکرانی که گمان دارند صرفاً یک فاعل دارای ماهیت قادر به انجام فعل است این موضع را متناقض می‌دانند، اما هیچ کدام از مواضع موجود در فلسفه جاودان، خدا یا والاترین مبدأ را موجودی دارای ماهیت نمی‌دانند که ماهیت او عمل‌فعلیت را انجام دهد. استعاره رهیافت خلق از عدم برای خلقت، نه از حرکت طبیعی که در آن اشیاء مطابق با ماهیاتشان عمل می‌کنند، بلکه از عمل اخلاقی‌ای اخذ شده

---

1- See his *Systematic Theology*, volume 1, Chicago, University of Chicago Press, 1951, introduction and part 1.

است که در آن هم کردارها و هم هویت فرد اخلاقی حاصل افعال ارادی‌اند.<sup>۱</sup> من معترفم که در باب فهمی که رضایت غایی را حاصل می‌آورد ظاهراً دو نوع از افراد وجود دارند؛ برخی که متعلق به خانواده نخست فیلسوفان جاودانند نمی‌توانند بپذیرند که خلق از عدم چیزی را تبیین می‌کند زیرا برای آنها تبیین باید از ماهیت علت ناشی شود. دیگران می‌گویند که هیچ کدام از تبیین‌هایی که متوسل به ماهیت می‌شوند غایی نخواهند بود زیرا این امر که چه چیز این ماهیت را به این شکل درآورده است خود محتاج تبیین است. فلسفه جاودان هر دو ذهن را در خود جای می‌دهد.

هدف من در این بخش این بود که دو خانواده از مواضع فلسفی را معرفی کنم که از طرفی در جامعه فلسفی معاصر غرب قابل تشخیص هستند، اگرچه رایج نیستند، و از طرف دیگر بیان‌های معاصر مشروعی از فلسفه جاودانند. هر دوی آنها در نظر به ساختارهای وجودی واقع‌گرا هستند و هر دو به منشأهای غایی تکیه و تعیین می‌پردازند. افزون بر این، هر دو لوازم دینی دارند. هرچند من در اینجا آنها را صرفاً بر حسب تعارضات دیالکتیکی فلسفی‌شان بیان کردم.

### معرفت قدسی

هدف اصلی دکتر نصر در معرفت و امر قدسی دفاع از یک سنت خاص فلسفی نبود بلکه صورت‌بندی و دفاع از آن سنت به‌عنوان یک شیوه فلسفی زندگی بود. در این سنت، فلسفه صرفاً معرفت نیست بلکه معرفت قدسی است، معرفت به امری است که نجات‌بخش و تطهیرگر است و حاصل شرکت جستن در یک سنت حکیمانه و تربیت توانایی‌های شخصی برای چنین شرکت جستن است. افزون بر این، دلیل اینکه این معرفت نجات‌بخش است اینست که موضوع آن

1- See the argument for this in *Eternity and Time's flow*, Part 1.

مقدس است و این موضوع در فرایند معرفت یافتن در فاعل معرفت، سکنی می‌گزیند. خود واقعیت، در تمامیتش، حتی اگر صرفاً بخشی از این واقعیت به نحوی غیردقیق به چنگ آید، مقدس است و آماده شناخته شدن.

چگونه این موضع را، که من با روایت خودم با آن موافقت دارم، می‌توان برای جمع عمومی فلسفه که شامل غرب مدرن و متأخر می‌شود معقول ساخت؟ برداشتن پنج قدم ضروری است:

۱- ما باید از مابعدالطبیعه مندرج در دست‌کم برخی از تقریرهای فلسفه جاودان دفاع فلسفی محکمی به‌عمل آوریم. من دو خانواده از تقریرها را مشخص کردم، خانواده معتقد به سلسله مراتب تشکیکی و خانواده معتقد به خلق از عدم. در این مقاله از هیچ کدام از این دو به‌طور مفصل در برابر انتقادات مقابلشان، دفاع نمی‌شود. اما من از روایت خلق از عدم به‌طور مفصل در جای دیگری دفاع کرده‌ام تا این موضع دست‌کم قابل اعتنا باشد. دکتر نصر نیز از روایت‌های مبتنی بر سلسله مراتب تشکیکی دفاع کرده است. و اگر نگاهی تاریخی داشته باشیم، از منظر اجماع عام، سنت افلاطونی در غرب، و سنت‌های مشابه آن در جاهای دیگر که دکتر نصر آنها را ذکر می‌کند، همه نمی‌توانند باطل باشند، اگر آنها باطلند، به دلیل غلو یا تعمیمات بی‌دلیل یا ناتوانی در پذیرش دیگر حقایق مهم است. البته هیچ کدام از این امور اثبات نمی‌کنند که همه فیلسوفان مدرن و متأخر غربی باید روایت مابعدالطبیعی فلسفه جاودان را اختیار کنند، بلکه صرفاً باید آن را جدی بگیرند و فاقد رسمیت ندانند.

۲- باید نظریه قابل اعتنایی فراهم آورد برای بیان اینکه چگونه ممکن است امر عینی دینی و مقدس، یعنی خدا یا تضادهای متناهی/ نامتناهی، دست‌کم تا حدودی، از طریق معرفت داخل در شخص گردند به‌طوری‌که

این شخص را مقدس تر سازند. یک تفسیر صحیح از تضادهای متناهی / نامتناهی ارزش این امر عینی را، و جهاتی که نمادهای موجود آن امر را تفسیر می‌کنند، به مفسر انتقال می‌دهد. در یک تقریر ارسطویی، می‌توان گفت که تفسیر صحیح، روان فرد را برخوردار از صورت آن امر عینی می‌سازد. در هر دو صورت، تقدس یا عظمت الوهی، از جهاتی که در تفسیر نمادین مندرج است، انتقال داده می‌شوند. درگیری مستقیم و وحدت مواجهه‌ای وجود دارد که از طریق آن امر الوهی مفسر را از آن جهاتی که در نمادها مندرج است مقدس می‌سازد. یقیناً امر الوهی نامتناهی است و هیچ تعدادی از تفاسیر متناهی قادر نیستند که تمام عظمت خداوند را منتقل سازند، یعنی هیچ فردی قادر نیست تقدسی نامتناهی همچون خداوند داشته باشد. اما هرچه تفسیر نمادین دقیق‌تر، غنی‌تر، شامل‌تر و نافذتر باشد، مفسر تقدس بیشتری خواهد یافت. چنان‌که بیان کردم، فرایند استعمال نمادهای مناسب به‌نحو صحیح، روح را چنان تغییر می‌دهد که اشخاص با تقدس آنچه مورد تفسیر است بهتر درگیر می‌شوند، یعنی عمیق‌تر تأثیر می‌پذیرند. اغلب متألّهان می‌گویند آن نوع معرفت به خدا که از طریق نمادهای مستقیماً مؤثر به دست می‌آید، صرفاً امری عَرَضی برای مفسر نیست بلکه در زندگی مفسر نقشی اساسی پیدا می‌کند. معرفت خداوند به‌عنوان مبدأیی که واقعیت خود فرد بر مبنای آن شکل می‌گیرد تأثیر فزاینده‌ای می‌یابد: البته این واقعیت شامل تفسیرهای خود فرد از خداوند نیز می‌شود. چنان‌که عارفان می‌گویند، درگیری متألّهانه حقیقی، چنان مفسر را از خویش جدا می‌کند که خداوند به تفسیر خداوند می‌پردازد. الهیات مسیحی این امر را در روابط میان اشخاص تثلیثی طرح می‌ریزد.

۳- دیالکتیک فلسفه جاودان باید با مقوله دینی امر قدسی پیوند یابد. دکتر نصر این پیوند را در معرفت و امر قدسی با دلایل اندکی بیان کرده است. با این حال، سنت‌های بسیاری وجود دارند، از جمله سنت‌های بسیاری که خارج از فلسفه جاودان قرار می‌گیرند، که غایی‌ترین مقولات فلسفی را با امر مقدس الوهی پیوند می‌دهند. دائو در شرق آسیا، برهمن در جنوب آسیا و خداوند در تمدن‌های آسیای غربی چنین می‌کنند. چنان‌که آنسلم می‌گوید: «اصل شناسایی مقولات به‌عنوان مقولات حاکی از خداوند اینست که آنها چنان تصور شوند که امری بزرگ‌تر از آنها قابل تصور نباشد.» بر مبنای «عظمت» که به‌نحو دیالکتیکی تعریف شده است، ما اموری را برای تشخیص برمی‌گزینیم. اینجا مجال آن نیست که به بحث با انسان‌شناسان و دیگرانی بپردازیم که امر مقدس را نه بر اساس عظمت، که توضیحی فلسفی می‌توان برای آن عرضه کرد، بلکه بر اساس ویژگی‌ای همچون مرموز بودن تعریف می‌کنند. من گفته‌ام که آنچه امری را مرموز یا مقدس می‌سازد، ارتباط آن، دست‌کم بر اساس نمادپردازی آن فرهنگ، با امری است که آن فرهنگ در غالب تضاد متناهی/ نامتناهی می‌شناسد.<sup>۱</sup> اجازه دهید برای پیش بردن بحث چنین فرض کنم که این قدم را فیلسوفان مدرن و متأخر غربی می‌توانند بردارند یا دست‌کم می‌توانند آن را معقول بدانند.

۴- قدم چهارم نشان دادن اینست که دیگر لازمه سه قدم نخست - نظریه مابعدالطبیعی، نظریه نمادها به‌عنوان اموری که نمادپرداز را با امر عینی نمادپردازی شده درگیر می‌سازند و او را تعالی می‌بخشند، و پیوند دادن تصورات فلسفی یا تقدس خداوند و بشر - رد و انکار اموری که مدرنیته

---

1- See *The Truth of Broken Symbols*, chapter 1

متأخر صادق و مهم می‌داند، نیست. متأسفانه در اینجا استدلال خود دکتر نصر مهم‌ترین دشمن اوست. دکتر نصر با اکراه می‌پذیرد که اگر علم مدرن در جایگاه خویش قرار داده شود، بر خطا نیست اما معترض است که این علم معمولاً به‌نحو علم‌گرایانه تعبیر و تفسیر می‌شود. اما اگر منصف باشیم امور خاص علم، به فلسفه یا الهیات تعمیم نیافته‌اند. اما نصر نقد خود را تا آنجا ادامه می‌دهد که نظریهٔ تکامل را به‌عنوان امری که گویی غیر قابل جمع با مابعدالطبیعهٔ فلسفه جاودان است، نفی می‌کند. اینکه آیا تکامل صحیح است و به چه شکل، مسئله‌ای تجربی و علمی است؛ فرضیه‌ای است که در معرض توضیح و آزمون‌های مداوم است. هر فلسفهٔ جاودانی که می‌خواهد ارزش خود را حفظ کند باید خلقت یا صدور را در عالم طبیعت با هر صفتی که علم می‌یابد، بپذیرد. هر چیزی که [بدین طریق] معین می‌شود، امری است که خدا خلق کرده است.<sup>۱</sup> حتی بدتر از حمله بر علم، تصویر ایجابی دکتر نصر از عالم و از ابعاد روزمرهٔ عالم است. نصر تقریباً به‌طور کامل از زبانی استفاده می‌کند که برآمده از نمادپردازی جهان‌بینی فلسفه‌های جاودان سنتی است. اما به نظر می‌آید نصر با این کار درس‌های مهمی را که فرهنگ مدرن با مشقت آموخته است، انکار می‌کند. اجازه دهید به چند مورد از این امور بپردازم.

نصر بارها و بارها از اقتدار موجود در سنت ستایش کرده است و به‌ندرت اشاره کرده است، که برخی از انواع اقتدار سنتی و برخی از وجوه اقتدار، ممکن است بد باشند. چگونه ممکن است محققى که خود از انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ صدمه دیده است چنین ساده از اقتدار ستایش کند؟ مدرنیته، هرمنوتیک تشکیک در اقتدار را آموخته است زیرا در تاریخ بلند اقتدار ترویج جهل، و نه

1- See my *The Tao and the Daimon*, chapter 6, or *God the Creator*, chaps, 3-4.

روشنگری، و حفظ وضع ظالمانه موجود را مشاهده کرده است. فلسفه جاودان در روزگار ما باید کار بسیار سخت تفکیک اقتدار مشروع را - که ممکن است در سنت موجود باشد - از معنای نامشروع سیاسی و عقلانی اقتدار انجام دهد.

زبانی که در آن سنت جاودان به توصیف عالم می‌پردازد تقدس اشیاء و وجود امر مقدس در اشیاء متناهی را قدر می‌نهد. دکتر نصر عالم را تجلی خداوند می‌داند. گرچه می‌توان پذیرفت که شاید عالم در عالی‌ترین و غنی‌ترین منظر کتابی مقدس باشد، اما تاریخ نشان داده است که مترادف دانستن امور متناهی با امر مقدس فاصله بسیار اندکی با بت‌پرستی افراطی و فاصله کوتاه‌تری با سازماندهی ارزش‌های ملی برای قتل‌عام همسایگان، تحت عنوان تقدس دارد. اروپای مدرن آغازین، دریافت که جنگ‌های خونین و غمبار دینی بسیار بدتر از هر آن چیزی هستند که ممکن است دین خصوصی شده از دست بدهد.

سکولاریسم از رد و نفی دعاوی تقدس عالم برآمد، دعاوی‌ای که توجیه‌گر ظلم و خشونت بودند. من با دکتر نصر موافقم که در عمیق‌ترین معنا صحیح است که بگویم هر امری مقدس است، اما ما نباید آن را آفتابی کنیم مگر آنکه خود را چنان تحول بخشیده و ملتزم کرده باشیم که بتوانیم این سخن را با حکمت سکولاریسم در باب صلح، عشق و تسامح جمع کنیم: یقیناً باید درس سکولاریسم را از قرن‌ها خشونت عربان و خونین برای کنترل اورشلیم در بین سه دین ابراهیمی آموخت. طنز تلخی است که هر سه این ادیان موافقت داشتند که تنها خداوند مقدس است و تنها تقدس خداوند می‌تواند یک شهر را مقدس سازد و اینکه هم سرشت خدا و هم امر او در باب رفتار ما، عشق به دیگری است. فلسفه جاودان برای زمانه ما کاملاً مناسب خواهد بود، مگر آنکه بتواند نکات خود را در عین التزام کامل به درس‌های سکولار در باب صلح و عشق و تسامح بیان کند. چنان‌که جنگ‌های در جریان دینی نشان می‌دهد، دین

خصوصی نیست و نمی‌توان آن را چنین کرد. بنابراین راه‌حل سکولاریسم به خودی خود کافی نیست. اما باید به سخن انتقادی سکولاریسم در باب نمادهای عالم مقدس که آغازگر جنگ‌های نظامی‌اند، توجه کامل کرد.

امر مرتبط با دعاوی غیرنقدانه حاکمی از حضور همه‌جایی تقدس در بیان دکتر نصر از سنت ذوقی، دعاوی مربوط به امور فراطبیعی است. فهم ماوراءالطبیعی به‌عنوان مراتب و ابعاد والاتر و عمیق‌تر واقعیت نسبت به آنچه در سطح تجربه عادی یا علمی پدیدار می‌شود یک امر است و فهم این امور به‌عنوان مداخله‌گر در موجودات یا مراتب پایین‌تر برای تغییر آنها امری کاملاً متفاوت است، و امری است که فلسفه جاودان را برای زمانه ما ناشایست می‌سازد. خود تلقی سلسله مراتب به این معناست که به هر مرتبه‌ای کمالش را اعطا کنیم. اما چقدر زبان فلسفه جاودان تقویت‌گر این حس مداخله است! این امر می‌تواند دین را به افیون توده‌های مارکس بدل کند. این امر می‌تواند انسان‌ها را از واقع‌گرایی منظمی که پیش‌شرط رشد معنوی فردی و عمومی است، دور کند. این امر حتی می‌تواند توجیه‌گر ظلم یک ملت بر ملت دیگر شود، از این رو که ظالم خود را دارای قیومیت فراطبیعی می‌داند. خود فرهنگ‌هایی که نصر برای نجات غرب در زمانه درماندگی سکولارش به آنها متوسل می‌شود، قربانی سلطه‌طلبی‌هایی بوده‌اند که آبخور آن ادعای بهره‌مندی از مشروعیت فراطبیعی بود. صرفاً یک ابله فراطبیعت‌گرای اغفال شده، توپ‌های آسمانی و تحقق تقدیر خداوند [در نبود کردن دیگری] را می‌بیند. یک توپ، تنها و تنها یک توپ است. تا زمانی که فلسفه جاودان نتواند خود را چنان تعریف کند که نافی آن نوع فراطبیعت‌گرایی‌ای باشد که غرب مدرن و سکولار به‌درستی آن را به نقد کشیده است، باید از توسل به منابع غریب و باستانی فرهنگ‌های اسطوره‌پرداز دست شویید.

البته خود دکتر نصر، سخن‌گوی غیب نیست بلکه محقق فرهیخته، متمدن و جهانی‌پایان قرن بیستم است. چنان‌که در آغاز گفتیم، نصر الگوی فوق‌العاده‌ای برای یک فیلسوف جهانی است. اما در برخی مدعیات درباره وجود حکمت باطنی باستان در منابع مورد اشاره نصر لغزشگاهی وجود دارد که ممکن است به قضیه‌ای نظیر قضیه آلیستر کرولی\* یا بدتر از آن ختم شود. فلسفه جاودان در هیچ کدام از اشکال خود نمی‌تواند خواهان آن باشد که توسط آنانی که از مشکلات ادیان درس آموخته‌اند، جدی گرفته شود، مگر هرمنوتیک تشکیک را در خود درونی سازد و آن را بر منابع خویش به‌کار بندد. در پرتو تاریخ سوءاستفاده‌های ضرررسان و حالت بالقوه کنونی برای چنین امری، باید منابع کهن سنت جاودان را بازسازی نقادانه کرد. همچنین تفسیرهای معاصر مانند تفسیر شوئون و گنون باید نقادی شوند، از این جهت، فلسفه جاودان می‌تواند درس‌های آموزنده از آثار نقادانه هیوستون اسمیت بگیرد. اما تا آنجا که من می‌توانم بگویم، بهتر است تا زمانی که بازسازی‌های نقادانه منابع به‌صورت تفصیلی انجام نگرفته و پذیرفته نشده است، ما که از لحاظ فلسفی و دینی به سنت جاودان متمایلیم باید زبان دیگری به کار گیریم.\*\* این قدم چهارم، برنامه بسیار پر حجمی است که هنوز به انجام نرسیده است. من نگران آنم که رویکرد دکتر نصر در معرفت و امر قدسی در دلسوزی نسبت به فلسفه جاودان خوب بر

---

\* Aleister Crowley، غیب‌گو و جادوگر انگلیسی (۱۸۷۵-۱۹۴۷م) - م.

\*\* رویکرد خود من طرح مباحث دیالکتیکی مابعدالطبیعی معاصر است برای آنکه نمادهای دین خود، یعنی مسیحیت را تفسیر کنم و با همه ابزاری که شیوه تحقیق سکولار مدرن فراهم آورده است به پژوهش مقایسه‌ای در ادیان بپردازم از جمله، منظرهای سکولار اخلاقی و هرمنوتیک تشکیک. به گمان من این مقاله، نخستین جایی است که من در آن خود را طرفدار فلسفه جاودان معرفی کرده‌ام، هرچند این تمایل بر من از زمان پژوهش‌هایم در باب فلوپتین در رساله‌ام در اوایل دهه ۶۰ آشکار شده بود.

ضد سکولاریسم مدرن با نشان دادن اینکه امر خوب خارج شده است اما اکنون در برخی نقاط باطنی در حال بازگشت است، نتیجه عکس داشته باشد.

۵- آخرین و مهم‌ترین قدم در برگشودن فلسفه جاودان برای جمع عمومی معاصر اینست که آن را به عمل درآوریم. اگر من در باب قدرت‌های تعالی بخشی نمادهای دینی و داخل ساختن دیالکتیک مابعدالطبیعی به‌عنوان بخشی از حکمت نمادین دینی بر حق باشم، آنگاه باید به این رویه عمل شود تا باور به آن حاصل آید. باید در امر الوهی به‌طور حقیقی درگیر شد تا یقین حاصل از ذوق ممکن شود. فهم نوعی این امر در اروپا در این بیان است که «ایمان می‌آورم تا بفهمم» که معمولاً به این معناست که برای دست یافتن به فهم جدی باید عضوی از جامعه دینی شد و باورهای آن را پذیرفت و به آنها عمل کرد. الگوهای دیگری برای عمل، انواع مختلفی از جوامع، و اشکال متفاوتی از روابط با آموزگاران دینی وجود دارد. حتی، تحقیق به شیوه غربی محتاج ریاضتی عمیق‌تر از آن چیزی است که روش‌های آن بیان می‌دارند.

در نظر بسیاری از فیلسوفان غربی، این قدم به سوی ممارست عملی برای تبدیل روح و از این طریق توانایی در آزمودن مدعیات فلسفه جاودان، صرفاً به معنای پیروی از دین است. چنین هست؛ از دین پیروی می‌کنم اما نه صرفاً برای اینکه با خداوند درگیر شوم، مقدس‌تر شوم، و به درک بسیاری از عناصر در ابعاد دینی حمایت برسم؛ من از عمل دینی پیروی می‌کنم زیرا چنین کاری برای فلسفه‌ورزی درست در باب موضوعات دینی ضروری است.

یک خطای مهم غالب جریان تجربه‌گرایی مدرن، که به فلسفه تحلیل قرن بیستم انتقال یافته این باور است که حقیقت و حکمت فلسفی باید در سطح آگاهی ساده و مشترک میان همگان نشان داده شود.

”روش“ تحلیلی، اغلب عبارت از برطرف ساختن ابهام است به گونه‌ای که هر

کس بتواند همهٔ امور را به صورت بدیهی در آگاهی خود دریابد. اما چنان‌که جان اسمیت در متن مورد اشارهٔ ما در این مقاله بیان کرده است، تجربه ارتباط اندکی با سطح ساده و سراسر آگاهی دارد و ارتباط بیشتری با فعالیت درگیر شدن دارد که ما را به مفسران درگیر [با امر خارجی] تبدیل می‌کند. صرفاً آن‌که خدا را در درون خود دارد، می‌تواند بداند که وجود خداوند در درون چیست. بحث‌هایی از این دست صرفاً بحث‌هایی درجه دوم دربارهٔ دانسته‌های شخص‌اند. البته اگر فرد در کار دانستن امری باشد. فرارفتن از معرفت درجهٔ دوم به خود معرفت، نیازمند درگیری عملی است. این نکته را حتی کسی که می‌خواهد از به عمل آوردن یک باور اجتناب ورزد، نباید فراموش کند.

من در این مقاله کوشیده‌ام تا فلسفهٔ جاودان را، خصوصاً در آن شکل درخشانی که دکتر نصر طرح کرده است، چنان بازسازی کنم که در صحنهٔ عمومی فلسفهٔ غرب قابل مشارکت باشد. به‌رغم جهان‌گرایی فلسفهٔ نصر، و به‌رغم کانون سخنرانی‌های گیفورد، که معرفت و امر قدسی از آن سخنرانی‌ها برآمد، به نظر می‌آید که این اندیشه با فلسفهٔ مدرن و متأخر غرب به‌نحو فلسفی درگیر نشده است. رهیافت من نخست این بوده است که نظریه‌ای را که در جای دیگر در باب نمادهای دینی طرح کرده‌ام در خطوط کلی‌اش عرضه کنم تا نشان دهد که آن نوع تعالی روحی‌ای که فلسفهٔ جاودان مدعی آنست، امری خلاف قاعده و ناهنجار نیست بلکه امری است که باید متوقع آن بود. دوم، من محتوای فلسفی یا مفهومی مابعدالطبیعهٔ جاودان را در دو خانواده از سنت‌ها بیان کردم که هر دو در بحث‌های معاصر غربی رواجی دارند. با توصیف خانوادهٔ دوم، یعنی موضع خلق از عدم که خود من مدافع آنم، به‌عنوان بخشی از سنت جاویدان، این خط اندیشه را همراه تلاش دکتر نصر ساخته‌ام تا توجه جدی به امر قدسی به حیات فلسفی بازگردد. سوم، برنامهٔ اندراج فلسفهٔ جاودان در بحث‌های معاصر را

به صورت مجموعه قدم‌هایی طرح کرده‌ام. سه قدم نخست پیش از این تا حدودی برداشته شده‌اند، اما قدم چهارم نیازمند درگیری جدی رهبران ممتاز فلسفه جاودان و حکمت قدسی امروز نظیر دکتر نصر، با سکولاریسم و هرمنوتیک تشکیک است. این قدم هنوز برداشته نشده است. اگر این مقاله لبه تیز انتقادی‌ای نسبت به برنامه دکتر نصر داشته باشد، که به گمان من دارد، در همین جاست. قدم پنجم اتخاذ رهیافتی تجربی برای به میان آوردن و ارزیابی فلسفه جاودان است. امیدوارم که جامعه بزرگ‌تر فلسفی، حتی آنانی که میل کمی نسبت به عمل دینی یا جدی گرفتن فلسفه به عنوان یک شیوه حیات دارند، این امور مربوط به تجربه را درک کنند. اگر دانشمندان مجرب در آزمون یک لوله، چیزی بیش از فرد عادی می‌فهمند، اگر موسیقی دانان و اهل فن در نسبت به عامه مردم چیز بیشتری در موسیقی می‌شنوند، پس برای فو رفتن از قشر دین، باید روح را از طریق آشنایی یافتن با واقعیت درگیر سازنده نمادهای دینی تربیت کرد، از جمله با نمادهای اساسی سنت معرفت قدسی که دکتر نصر به خوبی آنها را بیان کرده است.

در همه این موارد، قصد من بزرگداشت دستاوردهای فلسفی دکتر نصر، و از آن بالاتر بزرگداشت فضایل قلبی ایشان بوده است.

## پاسخ به رابرت کامینگ نویل\*

نوشته سید حسین نصر

ترجمه امیر مازیار

پروفسور نویل یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در حوزه فلسفه و دین در آمریکا است و مقاله حاضر او پژوهش مهمی در فلسفه جاودان، در زمینه فلسفه معاصر غربی است. نویل به جهت آنکه برای تفسیر خود از فلسفه جاودان در زمینه کنونی جایی مهیا کند، نظریه‌ای را درباره نشانه‌ها و نمادها، و روش‌شناسی‌ای را برای عملی ساختن این برنامه طرح کرده است. این وجه از مقاله، بیان فلسفی اندیشه‌های ایشان است و بنابراین صرفاً در آنجا که کمکی به ایضاح موضع من شود، به مطالب او پاسخ می‌دهم. اما بخش‌های مهمی از این مقاله در باب دیدگاه‌های من نسبت به فلسفه جاودان و نقد او از آنهاست که طبیعتاً پاسخ من بیش از همه به این بخش‌ها ناظر خواهد بود.

نویل با بیان این مطلب آغاز می‌کند که فلسفه جاودان در حلقه‌های فلسفی غرب نامتداول و در واقع مورد طعن است. این بیان یقیناً درست است. خصوصاً اگر صرفاً جریان‌های اصلی، "تثبیت شده" تر و معروف فلسفه را که با حلقه‌های

---

\* Nasr, Seyyed Hossein, "Reply to Robert Cummings Neville", *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, Open Court, 1987, pp. 190-201.

آکادمیک پیوسته‌اند در نظر گیریم. من ایرادی به این بیان ندارم اما می‌خواهم اضافه کنم که اگر بر این واقعیت تأمل کنیم که کل جریان فلسفه مدرن غربی تا زمان معاصر ما بر فراموشی و نفی فلسفه جاودان، در معنای سنتی‌اش، استوار شده است درخواهیم یافت که این وضعیت باید چنین می‌بود. زمانی که به‌عنوان محقق و فیلسوفی جوان شروع به نگارش در دفاع از فلسفه جاودان و سنت، در معنای مورد استعمال خود، کردم به‌خوبی می‌دانستم که برخلاف جریان‌شنا می‌کنم و در بحث و مجادله‌ای عمومی شرکت نمی‌کنم. در خلال بیش از چهل سال نگارش و سخنرانی در باب فلسفه جاودان به زبان‌های غربی، من به طرق گوناگون با تقابل مورد اشاره نویل مواجه شدم، اما این وضعیت مانع از تداوم اعتقاد من به مواضع مورد قبولم نشد. خوشبختانه، امروز نسبت به زمانی که دفاع از مابعدالطبیعه سنتی را آغاز کردم، علاقه بیشتری را به فلسفه جاودان در حلقه‌های فکری غرب مشاهده می‌کنم و در دین‌پژوهی بیش از فلسفه. اما از طریق این تجربه درازآهنگ بر من بسیار آشکارتر شد که ممکن نیست جریان‌های عمده فلسفه مدرن را به‌جد فلسفه‌ای واقعی تلقی کرد و در عین حال دغدغه‌ای جدی نسبت به فلسفه جاودان در مقام حقیقت داشت. اجازه دهید این نکته را هم بیفزایم که از آنجا که من به زبان فارسی هم بسیار نوشته‌ام و سخنرانی‌های بسیاری در شرق داشته‌ام، بخش دیگری از عالم را تجربه کرده‌ام؛ آنجا که این وضعیت مشابه غرب نیست، آن هم دقیقاً به این دلیل که فلسفه مدرن غربی در آنجا، همچون سرزمین اصلی خود، عمیقاً ریشه ندوانیده است. در واقع هر جا که فلسفه غرب در شرق ریشه کرده، مانند ژاپن و در میان بخش‌های خاصی از طبقات تحصیل کرده هندی، همین فقدان علاقه و تقابل نسبت به فلسفه جاودان را که در غرب یافت می‌شود می‌توان ملاحظه کرد. خود این نکته نشانه دیگری است بر اینکه این فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های متقابل و متعارض را

به نحوی جدی نمی توان با هم پیوند داد.

من فیلسوفان جریان اصلی فلسفه غرب را، به جهت نفی حکمت هزاران ساله بشر، متهم کرده‌ام که خردشان را به نحو درست و کامل به کار نمی‌گیرند. اما هیچ‌گاه «سنت‌های مدرن اروپایی را فاقد شعور و شاید شریر» نخوانده‌ام. یقیناً من سیر از نیکولاس کوزایی<sup>۱</sup> به فوئر باخ را انحطاط می‌دانم اما هیچ‌گاه واژه‌های احساسی و عوامانه‌ای نظیر «بی‌شعور» و «شریر»، را در نوشته‌هایم در باب فلسفه به کار نبرده‌ام. من معتقدم که در نتیجه از دست رفتن و کسوف ابعاد ذوقی دین در غرب، به همراه جدایی خرد فلسفی از ایمان، انحطاطی رخ داده است. به تبع این، عقل استدلالی از خرد و ایمان هر دو جدا افتاده و بدین‌سان فلسفه در غرب، به عنوان ثمره استعمال عقل در مقام همبسته نتایج آزمایش‌های تجربی و خارجی بسط و تکامل یافته است. این امر به پیدایش فلسفه‌های متنوعی انجامیده است که جز انکار فلسفه جاودان و مابعدالطبیعه سنتی به عنوان قلب آن، که ثمره خردورزی یا نویسیس<sup>۲</sup> است، کاری نمی‌تواند انجام دهند.

نیویل با فیلسوف جهانی خواندن من، مرا بزرگ می‌دارد و از این جهت از او ممنونم و سپس می‌افزاید «نه اینکه خود را یک فیلسوف اسلامی تلقی کند». البته من همیشه به مسایل فلسفی در مقیاس جهانی توجه داشته‌ام و تا حدی که مقدر بوده به مطالعه سنت‌های عمده فلسفی موجود، علاوه بر «میراث سقراط»، پرداخته‌ام. اما اگر از من بپرسند که خود را فیلسوف اسلامی می‌دانم یا خیر، من قطعاً پاسخی مثبت خواهم داد. گمان نمی‌کنم که دو مقوله «فیلسوف جهانی» و «فیلسوف اسلامی» غیر قابل جمع باشند. من خود را عضو کوچکی در هر دو مقوله می‌دانم و باور دارم که فیلسوفان سنتی و اسلامی قدیم نظیر ابن‌رشد، ابن‌سینا و سهروردی نیز صرفاً فیلسوفان اسلامی نبودند بلکه بنابر

1- Nicholas of Cusa

2- noesis

معنای واژه جهان، در دوره تاریخی خود، فیلسوفانی جهانی بودند. تأثیر قابل ملاحظه آنها نه تنها در تمدن‌های اسلامی بلکه در دو جهان شرق و غرب قلمرو اسلام یعنی غرب لاتینی و هند، گواه این واقعیت است.

نویل در همین بند می‌نویسد که به دلیل ماهیت جهانی اندیشه نصر، وی باید هرچه بیشتر و صمیمانه‌تر با فلسفه مدرن و متأخر اروپایی ارتباط یابد زیرا این فلسفه متعلق به خانواده‌ای از سنت‌های فلسفی است که رویکرد نصر به آن بیش از آنکه یادگیرانه باشد، سرزنش‌آمیز است. من گمان می‌کنم که این نتیجه ضرورتاً از مقدمات برآمده باشد. من به موضوعات فلسفی جهانی علاقه‌مندم، موضوعاتی که در تلاشم تا آنها را از منظر فلسفه جاودان و سنت، آنچنان که من این واژه را می‌فهمم، پاسخ گویم؛ موضوعاتی که از نقد علم مدرن تا بحران محیط زیست را شامل می‌شود. اما این امر ضرورتاً به معنای درگیر شدن با هر جریان فلسفی غرب نیست که آنهم به این موضوعات می‌پردازد. من به برخی از شخصیت‌های عمده فلسفه غرب از مونتینی و دکارت گرفته تا کانت و هگل و واتیهود و تا حدی مارکسیسم از حیث تاریخی‌گری‌اش پرداخته‌ام، اما معترفم که به همه مکاتب فلسفه غرب، خصوصاً اخیرترین جریان‌های آن نپرداخته‌ام، اگرچه در باب برخی از شخصیت‌های اخیرتر نظیر یاسپرس، هایدگر و مارسل پژوهش کرده‌ام و گهگاه به آنها ارجاع داده‌ام. من می‌پذیرم که در باب بسیاری از مکاتب فلسفی جدید تخصصی ندارم و بسیاری از آنها را جریان‌های گذرای می‌دانم که بنای استواری ندارند. اما هر جا که در میان فیلسوفان معاصر کسانی را یافته‌ام که دست‌کم در برخی از علائق فلسفی‌ام با آنها اشتراک داشتم، به یقین به آنها پرداخته‌ام، آن هم اغلب در گفت‌وگوهای طولانی شخصی. این اشخاص طیف گسترده‌ای را شامل می‌شوند از جمله، امانوئل لویناس، پل ریکور، هنری

کربن، ژیلبر دوران در فرانسه، فدریکو اسکاسیا<sup>۱</sup> و المیره زولا<sup>۲</sup> در ایتالیا، ارنست بنز<sup>۳</sup> و فرانز یوآخیم فون رینتلن<sup>۴</sup> در آلمان، ریموند کلیبنسکی<sup>۵</sup>، پیترو کاوس<sup>۶</sup> و هیوستون اسمیت<sup>۷</sup> در آمریکا و بسیاری دیگر. درست است که من به فلسفه مدرن بیشتر از در سرزنش وارد شده‌ام اما نه به جهت آنچه این فلسفه به دست آورده است بلکه به خاطر آنچه از آن غفلت کرده و به واسطهٔ این غفلت، نفی شده است. اما این رویکرد سرزنش‌آمیز، تماماً بر جهل استوار نیست بلکه بر میزانی از معرفت مبتنی است. البته من می‌پذیرم که خود را عمیقاً درگیر فلسفهٔ مدرن اروپایی نمی‌دانم.

نیویل به نحوی درخشان نظریهٔ نشانه‌های پیرس را شرح می‌دهد و می‌خواهد با کمک او فلسفهٔ جاودان را برای مالکیت کنونی فلسفه مطبوع سازد. من از آن جهت که این شرح مربوط به فلسفهٔ نیویل است و نه فلسفهٔ من به آن نمی‌پردازم اما با این حال این شرح فراهم‌آورندهٔ فرصتی برای شرح دیگر بارهٔ تلقی سنتی از نماد است؛ عنوانی که به نظر نیویل عموماً برای نشانه‌های دینی به کار می‌رود. در تقابل با فیلسوفان مدرن نشانه‌شناسی و هرمنوتیک که در نظر آنان نمادها «ارجاع به امری در ورای نظام پیرامونی‌شان ندارند نظامی که ارجاعات و تفسیرها را مشخص می‌نماید». مفسران سنتی و پیروان فلسفهٔ جاودان، نظیر من، نمادها را دارای شأنی وجودی می‌دانیم؛ نمادها مبتنی بر توافق جمعی انسان‌ها در باب معنای امری که «نشانه» خوانده می‌شود نیستند، بلکه در سرشت اشیاء وجود دارند. نماد با ماهیت خود و نه به گونه‌ای ساختگی، واقعیت مرتبهٔ بالاتر خویش

---

1- Federico Sciacca

2- Elémire Zolla

3- Ernst Benz

4- Franz Joachim von Rintlen

5- Raymond Klibansky

6- Peter Caws

7- Huston Smith

را منعکس می‌سازد. در واقع هر چیزی در عالم، تا حدی که واقعی است، نمادین است. صرفاً آن واقعیت غایی، نماد نیست زیرا آن و تنها آن، خود است و چیز دیگری نیست. همچنین، دو نوع نماد وجود دارد: نخست، نمادهای طبیعی که در سرشت اشیاء وجود دارند، مانند خورشید که نماد خرد الوهی است و دوم، نمادهایی که به واسطهٔ وحی تقدس پیدا می‌کنند و قدرت و اهمیت خاص می‌یابند، مثال‌های این نوع، صلیب یا شراب در مسیحیت است. افزون بر این، ممکن است نماد واحدی به هر دو شکل عمل کند اما در عالم‌های متفاوت. در عین اینکه خورشید برای مسیحیت و یهودیت و آیین هندو نمادپردازی ذکر شده را دارد اما در آیین میترا، کیش مهری، طریقهٔ مهری و آیین شینتو به گونهٔ دوم نمادین است.

اما در هیچ‌کدام از این موارد معنای نماد صرفاً با توافق انسانی تعریف نمی‌شود. نماد دارای واقعیت وجودی است و در مورد دوم هم معنا و اثر آن از منشأ همهٔ موجودات می‌آید نه از توافق انسانی و اجتماعی. یقیناً فیلسوفان سنتی زمانهٔ ما آگاهند که چنین بصیرتی را انسان مدرن منکر است. در واقع می‌توان گفت که انسان مدرن به تعبیر شوئون، روح نمادپرداز خود را از دست داده است. حتی امروز مردمان ابتدایی نظیر آبورینگین‌ها در استرالیا وجود دارند که همهٔ اشیاء را نماد می‌دانند نه امور واقع. حتی زبان‌هایی مانند عربی و فارسی وجود دارند که معادلی برای واژهٔ fact ندارند. درست است که ما در عالمی زندگی می‌کنیم که روح نمادپرداز خویش را تا حدود زیادی از دست داده است، اما این امر به این معنا نیست که ما باید سرشت واقعی نماد را فراموش کنیم و آن را چنان نشانه‌ها بدانیم. این امر بدین می‌ماند که ما در جامعه‌ای زندگی کنیم که اکثر جمعیت آن دچار کوررنگی باشند. آیا آن‌گاه ما باید معرفت و تجربهٔ خودمان از رنگ‌ها را متوقف کنیم و بیان کنیم که رنگ‌ها صرفاً تفسیرهایی از پدیدارها

هستند که بر توافق جمعی مبتنی هستند؟ می‌دانم که پروفیسور نوبل نظریه پیچیده‌ای را درباره نشانه‌ها/ نمادها بر اساس فلسفه پیرس طرح کرده است تا بیان خاصی از فلسفه جاودان را برای فلسفه مدرن پذیرفتنی سازد، یعنی برای فلسفه‌ای که جریان اصلی آن از اندیشه و بیان نمادین روی برتافته است و در بهترین حال، آن را اسطوره‌پرداز و هنری می‌خواند. اما من معتقدم که برای فهم زبان فلسفه جاودان آن‌گونه که در بسیاری از سنت‌های متفاوت بیان شده لازم است که معنای سنتی نماد را دریابیم و آن‌گاه این زبان را احساس کنیم، زبانی که علم به آن برای فهم آموزه‌های سنتی حیاتی است و نمادها را به نشانه‌های پیرسی فرو نگاهیم. البته باید به خاطر داشت که در خلال دو هزار و پانصد سال گذشته، فلسفه جاودان به زبان انتزاعی‌تری نیز متوسل شده که برای پیروان جریان اصلی فلسفه مابعد قرون وسطایی غرب، از زبان نمادپردازی سنتی مأنوس‌تر است.

یکی از تحولات جالب تفکر غربی در قرن بیستم، تلاش بسیاری از متفکران - متفکرانی که خارج از اردوگاه فلسفه جاودان قرار داشتند - برای کاوش عمیق در معنای نمادپردازی بوده است آن هم نه به شیوه سوسور و دریدا، بلکه کم و بیش به گونه‌ای که به‌طور سنتی فهمیده می‌شد. در این جمع می‌توان از افراد متنوعی همچون سوزان لانگر، ارنست کاسیرر، هنری کربن، میرچیا ایاده، هینریش زیمر، گیلبر دوران نام برد که نشان‌دهنده علاقه گسترده به این موضوع است. در کنار این باید از پژوهش‌های گسترده در باب معنای کلی نمادپردازی و نمادهای مابعدالطبیعی، جهان‌شناختی و هنری ادیان خاص نیز سخن گفت که شارحان سنت‌گرای فلسفه جاودان به‌خصوص گنون، کوماراسوامی، شوئون، تیتوس بورکهارت و مارتین لینگز انجام داده‌اند. همه این اشخاص مطالب گرانبهای بسیاری درباره این موضوع نگاشته‌اند. هنگامی که من شرح و بسط نوبل از

نظریه نشانه‌های پیرس را می‌خواندم، ضروری دیدم که فهم خویش از نمادها را دوباره بیان نمایم. فهمی که در تبعیت از فهم سنت‌گرایان نام برده قرار دارد و من آن را در معرفت و امر قدسی به‌طور خلاصه بیان کرده‌ام. من معتقدم که برای وفادار ماندن به حقیقت فلسفه جاودان و برای توانایی انتقال حقایق آن به جهانی که معنای نمادها را به‌صورت سنتی‌اش درک نمی‌کند، فهم زبان نمادین فلسفه جاودان ضروری است. ضروری است که معنای زبان نمادپردازی به‌گونه‌ای معاصر احیا شود بی‌آنکه اصالت آن از دست برود.

در هر صورت، برای فهم دیدگاه من در باب سرشت نماد و امر نمادین، در یاد داشتن آنچه به‌طور خلاصه در اینجا گفته‌ام و به‌طور مشروح در دیگر نوشته‌هایم بیان کرده‌ام، ضروری است.

اجازه دهید که در پایان این بحث بیفزایم که بشر می‌تواند از طریق خرد و روح نمادپرداز فطری خود نمادها را دریابد و تفسیر کند و در باب نمادهای دینی از طریق وحی به این فهم دست یابد. هنگامی که انجیل و قرآن می‌گویند که خداوند نام همهٔ اشیاء را به انسان آموخت، در کنار دیگر مبانی‌ای که در جای دیگر بحث کرده‌ام، به این معناست که به او توانایی فهم اشیاء به‌صورت نماد را داد و نیز این توانایی را که به‌واسطهٔ معرفت و خرد خدادادش معنای نمادهای معلوم و مشهود را دریابد. در واقع، نام‌های اشیاء، در معنای مابعدالطبیعی، ماهیت آنها در مقام نماد نیز هست. هنگامی که نویل می‌نویسد: «حتی اگر نماد اشتباه باشد»، نشان می‌دهد که واژهٔ نماد را به‌گونه‌ای متفاوت با من استعمال می‌کند. زیرا مطابق فهم سنتی نماد، هیچ‌گاه ممکن نیست که نماد اشتباه باشد. این گفته به این می‌ماند که بیان داریم نمک به‌اشتباه طعم شوری دارد. اشتباه همیشه از جانب مفسر صورت می‌گیرد که خرد باطنی، روح نمادپرداز و یا تبعیت او از هدایت وحی به‌آسانی ممکن است به جهات گوناگون نقص پیدا

کند. همان‌طور که قوهٔ چشایی نیز ممکن است چنان آسیب بیند که نتواند شوری نمک را دریابد، اما این امر به هیچ وجه از شوری نمک نمی‌کاهد.

به دلیلی مشابه با این، جابه‌جایی صدق با ارزش برای من چندان مطبوع نیست. نیویل می‌گوید: «بهتر است زمانی بگوییم چیزی را می‌دانیم که به امری ارزشمند [و نه صادق] دربارهٔ آن دست یافته باشیم». اصطلاح «ارزش» خود به‌لحاظ مابعدالطبیعی مشکل‌زاست و گرایش به جاننشینی تعین ذهنی به جای تعین عینی دارد. جالب است در این زمینه اشاره کنیم که در حالی که از قرن نوزدهم بسیاری از فیلسوفان غرب، به جهت نگرانی از فقدان ارزش‌ها، در جامعه‌ای که محصول علم‌گرایی بود، دست به کار شکل دادن به فلسفهٔ ارزش شدند، چنین فلسفه‌ای کاملاً در میان مکاتب فلسفهٔ سنتی غایب است، فلسفه‌ای که در آن، آنچه ما «ارزش» می‌خوانیم، بخشی از عالم وجود بود، وجودی که هنوز توسط دکارت و گالیله همهٔ کیفیات خود را از دست نداده بود.

نیویل در ضمن شرح نظریهٔ نشانه‌ها و نمادها، توجهش را معطوف به نقد من بر نظریهٔ تکامل و امری می‌سازد که دیدگاه‌های من را «در ظاهر نامعقول» می‌سازد. در آغاز باید گفت، چنان‌که در جای دیگر نیز گفته‌ام، انتقادات من بر نظریهٔ تکامل دقیقاً به این نظریه مربوط است که هم‌اکنون به صورت یک ایدئولوژی درآمده است و معتقدان دقیقاً به شکل هر ایدئولوژی دیگری از آن دفاع می‌کنند. نقد من در این باره معطوف به یک نظریهٔ صرفاً علمی نیست. من هیچ‌گاه به دستاوردهای اسناد دیرینه‌شناسی یا کشفیات متنوع علمی دیگر نتابختم. بیان اینکه فسیل‌های تریلوبیت در دورهٔ کامبرین وجود دارند امری است و ادعای تکامل کلان که هیچ‌گاه مشاهده و اثبات نشده است امری دیگر. نمی‌دانم چرا در آمریکا هر کسی که به مخالفت با تکامل داروینی می‌پردازد، «بنیادگرایی خلقت‌باور» خوانده می‌شود، در حالی که تعداد «بنیادگرایان

تکامل‌باور<sup>۲</sup> بسیار بیشتر است. همچنین دانشمندان زیادی در اروپا و آمریکا وجود دارند که با کل نظریه تکامل کلان بر اساس اصول علمی محض مخالفت کرده‌اند. اما در عالمی که نه خود زیست‌شناسی بلکه ایدئولوژی تکامل بر آن سیطره دارد، این سخنان به سختی شنیده می‌شود.

نویل تلاش می‌کند یک نظریه علمی دقیق در باب تفسیر فراهم آورد تا ایرادات وارد بر نظریه تکامل را رفع کند. اما حاصل کار او هیچ‌گاه مورد قبول یک تکامل‌گرای داروینی واقعی قرار نخواهد گرفت. مثلاً اگر واقعیت‌های بالاتر صرفاً حاصل پیچیده‌تر شدن کلی واقعیت‌های فروتر نیستند، پس آن امری که واقعیت‌های بالاتر را چیزی بیش از مجموع مولفه‌های واقعیت‌های فروتر می‌سازد، از کجا می‌آید؟ همین که ما بپذیریم که امور بالاتر به شیوه‌ای بنیادی قابل فروکاستن به مؤلفه‌های فروترشان نیستند، فروکاهش‌گرایی را از صحنه کنار زده‌ایم و نظریه علمی تکامل را، البته نه آن گونه‌های رمزگونه و دینی آن را که همپایه خدا‌باوری و نظایر آنند، به لحاظ فلسفی بی‌معنا ساخته‌ایم. در هر صورت، من به آن دسته از مفسران فلسفه جاودان تعلق دارم که باور دارند خلقت، از جمله خلقت بشر، از بالا فائض شده است، بی‌آنکه این امر اعتقاد به خلقت باوری خام مذکور را در پی داشته باشد. دیدگاه‌های من در تعامل با برخی مفسران مدرن حکمت جاودان قرار می‌گیرد که جهان‌شناسی‌های جاودان را با تصورات تکاملی جمع می‌بندند و باور دارند که انسان و دیگر اشکال حیات از پایین سربرآورده‌اند. این دیدگاه دوم در پیوند با بسیاری از دین‌ها و جریان‌های باطنی روزگار نو است که در نقطه مقابل دیدگاه‌های سنتی فلسفه جاودان قرار می‌گیرند. خوشحالم که نیویل با طرح این انتقاد فرصت توضیح این نکته مهم را به من داد.

نیویل دوباره به نمادهای فلسفه جاودان بازمی‌گردد و اشاره می‌کند که آنها

بسیار زود در تاریخ به دست نوابغی همچون نویسندگان اپانیسادهای ابداع شدند. البته بر مبنای آنچه من در باب نمادها گفته‌ام، با واژه ابداع در این زمینه موافق نیستم و نویسندگان اپانیسادهای را هم نابغه نمی‌دانم. در سنت هندو، اپانیسادهای، شروتی یا متون مقدس دانسته می‌شوند که بر حکیمان جنگل‌نشین وحی شدند و صرفاً ثمرهٔ نبوغ بشری نیستند. همچنین در باب اینکه نمادهای فلسفهٔ جاودان «اولیه‌تر از اختفیزیک و زیست‌شناسی مولکولی هستند» مجدداً باید گفت که بنابر فهم من از نمادها، این علوم مدرن اساساً در بردارندهٔ نمادهایی نیستند که بتوان آنها را با نمادهای فلسفهٔ جاودان مقایسه کرد. DNA نمادی نظیر شراب در مسیحیت که خون مسیح را نمادپردازی می‌کند نیست، همچنین من منظور نوبل را از واژهٔ اولیه نمی‌فهمم. آیا منظور او ارجاع به عناصر اولیه‌ای است که اساس اشیاء را شکل می‌دهند یا به احتمال بیشتر، ارجاع به عناصر بسیط و تحول‌نیافته‌تر است؟ در هر دو صورت من چنین توصیفی را نمی‌پذیرم زیرا حتی اگر علوم مدرن نمادهای حقیقی خاص خود را داشته باشند، نمادهای فلسفهٔ جاودان اساس نمادهای علوم مدرن را شکل نمی‌دهند. و یقیناً نمادهای سنتی به معنای کمتر تکامل‌یافته و ابتدائی‌تر و اولیه نیستند، زیرا آنها باب والاترین صور معرفت را می‌گشایند، صوری که همهٔ علوم عقلی محض در قیاس با آنها اولیه و ابتدایی هستند.

یکی از مثبت‌ترین وجوه شرح نوبل از نظریهٔ نشانه‌ها و نمادها، فهم این امر است که دریافتگر نمادها باید برای چنین دریافتی آمادگی داشته باشد. او می‌نویسد: «نظریهٔ نمادها که در اینجا از آن دفاع کردم، نشان می‌دهد که چگونه وحدت یافتن در درگیری با امر خارجی می‌تواند یقین را حاصل آورد و چگونه درگیری‌های بعدی با امر خارجی از طریق نمادهای دقیق‌تر و غنی‌تر، می‌تواند یقین اولیه را تقویت کند.» لازم است اضافه کنم که یک نماد واحد بدون نیاز به

نمادهای دیگر، مراتب گوناگون معنایی را آشکار می‌سازد و می‌توان بر حسب نفوذ هرچه عمیق‌تر به معنای این نماد واحد، به مراتب و درجات مختلف یقین رسید. این نظریه در بسیاری از متون صوفیه مبتنی بر متن قرآن، استادانه طرح شده است؛ در آنجا از مراتب یقین سخن گفته می‌شود که عبارتند از «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین»، و «حق‌الیقین»، این مراتب را با شنیدن توصیف آتش، دیدن آتش و سوختن در آتش قیاس می‌کنند. همه این مراتب یقین مرتبط با نماد واقعیت واحد هستند.

نویل می‌گوید عمده ایراد من به مدرنیته اروپایی اینست که «نمادهای مدرنیته از ثبت و درک ابعاد غایی واقعیت ناتوانند، ابعادی که موضوع اصلی فلسفه جاودانند». ایراد من اساسی‌تر از اینست. ایراد من اینست که مدرنیته معرفت مابعدالطبیعی را و به همراه آن معنای فهم حقیقی نمادها را از دست داده است و برای جبران مافات، شبه‌اسطوره‌ها و بت‌های انسان‌ساز و ساختارهای ذهنی را آفریده است تا خلأیی را پر کند که عمیقاً در نتیجه فقدان نمادهای قدسی و فقدان معنای امر مقدس ایجاد شده است. نویل چه خوب می‌نویسد که «نمادهای سنتی به آسانی با روح مدرن تناسب نمی‌یابند، این تناسب مشکل است اما محال نیست.»

تلاش من در خلال این سالیان توضیح این نمادها و آموزه‌های سنتی به شکلی بوده که دست‌کم آنانی که هنوز روحشان به روی چنین چیزهایی گشوده است قادر باشند که در خود جایگاهی برای فهم و حضور این نمادها بیابند. من از نتایج کار خود ناراضی نیستم زیرا حتی در بحبوحه مدرنیته غالب، افراد بسیاری هستند که تشنه حقایقی هستند که عالم مدرن در تقابل با آنها ذهنیت مدرن و اکنون پست‌مدرن را طرح افکنده است.

نویل در بحث از گونه‌های فلسفه جاودان، توجهی جدی به حقیقتی اساسی

در باب فلسفه جاودان می‌کند و می‌نویسد که اگر رهیافت معرفتی من پذیرفته شود، در آن یک اصل ذوقی بنیادین وجود دارد که به موجب آن برای دستیابی به حقیقت، «نفس باید تربیت شود؛ شاید از طریق تمرین‌های طولانی یوگا یا تأمل تحت هدایت یک استاد.... معرفت به این مراتب و چگونگی اتصال به آنها، از طریق "سنت" در معنای مورد استعمال نصر منتقل می‌شود.» من با لزوم آمادگی و تربیت مورد اشاره نیویل موافقت کامل دارم، اما رهیافت خود را معرفتی نمی‌دانم. رهیافت من مابعدالطبیعی است، اگرچه به خاطر دستیابی به معرفت مابعدالطبیعی ضروری است که وسایط متناسب شناسایی یا آنچه در اصطلاح "معرفت‌شناسی" خوانده می‌شود را دارا باشیم.

سپس نیویل به خانواده دوم رهیافت‌های موجود در فلسفه جاودان می‌پردازد که علی‌الغالب «اغلب با استعاره خلق از عدم پیوند دارند» و اکهارت و نیکولاس بردیایف را جزو این دسته می‌داند. نیویل می‌افزاید: «اما به دلیل اینکه خلق از عدم نشانگر فعل بی‌واسطه‌ای است که مستقیماً از عدم به وجود متعین می‌رسد، لزومی ندارد که این ابعاد، سلسله مراتبی تشکیکی را شکل دهند، به نحوی که برخی نسبت به برخی دیگر از منبع خلق دورتر باشند.» رابطه بین این خانواده خانواده نخست که به سلسله مراتب باور دارد، رابطه‌ای عمیق است و بحث کامل در باب آن نیاز به رساله‌ای جداگانه دارد. در اینجا کافی است که به چند اصل بنیادی که من در باب این رابطه با آن مواجه شده‌ام اشاره کنم. نخست، این دو خانواده ضرورتاً در مقابل یکدیگر قرار ندارند بلکه ممکن است که در یک بینش مابعدالطبیعی واحد اتحاد یابند. هر موجود در سلسله مراتب وجود در آن واحد هم جدا و هم بسیار نزدیک با منشأ همه موجودات است. جایگاه این موجود در نردبان وجود مانع از پیوند مستقیم و رازآمیز او با خالقش نیست. افزون بر این، پذیرش منظر خلق از عدم، ضرورتاً سلسله مراتب ماهیات اشیاء را

نفی نمی‌کند. آیا استاد اکهارت فاصله یک‌گانه کار و یکی از حواریون با خدا را، که هر دو از عدم خلق شده‌اند، یکسان می‌داند؟

متأسفانه نویل سنت را در این زمینه، به معنایی که من آن را می‌فهمم به کار نمی‌برد. مابعدالطبیعه سنتی امری واحد است و در واقع برخی به همین دلیل ترجیح داده‌اند که فقط واژه مابعدالطبیعه را به کار ببرند، اما این مابعدالطبیعه عمارتی است با خانه‌های متعدد و می‌تواند فرضیه‌های اساسی موضع خلق از عدم فلسفه‌های سنتی را در برگیرد، چنان‌که می‌تواند آموزه غیردوگانه‌انگارانه شانکارا را پذیرا شود، آموزه‌ای که به دلایل دیگر در عین اینکه به مابعدالطبیعه ناب می‌پردازد سلسله مراتب کیهانی را باور ندارد (با این حال مابعدالطبیعه شانکارا سلسله مراتب گوناگون را در جای خویش نفی نمی‌کند). در اسلام هم برای فهم وحدت در نسبت با کثرت مراتبی وجود دارد که نهایتاً به وحدت وجود می‌رسد و معنای آن، وحدت احدی است که جز او نیست. در هر حال، من در فهم خود از فلسفه جاودان، مشکلی برای اینکه این فلسفه هر دو تفسیر نویل را دربرگیرد، نمی‌بینم. اما عملی ساختن چنین وظیفه‌ای، نیازمند پژوهش و تحلیلی کامل به زبان معاصر مورد نظر نویل است که آنچه را پیشتر در بسیاری از روایت‌های سنتی فلسفه جاودان بیان شده است جمع آورد.

همچنین لازم است در اینجا اشاره‌ای گذرا به معنای باطنی خود [خلق] از عدم و آموزه خلق در خدا و نه صرفاً خلق توسط خدا بکنم که در باب آنها مکتوبات بسیاری در میراث ذوقی همه ادیان ابراهیمی وجود دارد و یکی از کلیدهای حل مشکل ایجاد هماهنگی میان دو خانواده فلسفه جاودان مورد اشاره نویل است. در باب تأکید یک خانواده بر سرشت خدا و تأکید خانواده دیگر بر اراده خدا، باید گفت که این بحث تاریخ طولانی‌ای در اسلام و یهودیت و مسیحیت دارد. در سنت اسلامی متکلمان اشعری بر اراده، و فیلسوفان اسلامی

بر سرشت خداوند تأکید می‌کردند و اغلب، صوفیان که ذوقی مابعدالطبیعی داشتند، در کنار فیلسوفان قرار می‌گرفتند. من نیز خود را در کنار صوفیان که ذوقی مابعدالطبیعی داشتند می‌بینم اما کاملاً به شأن نظرگاه دیگر، که تفسیری معتبر و سنتی از آموزه‌های دینی است، واقفم.

نیویل در بحث از معرفت قدسی نکات بسیاری را خاطر نشان کرده است که من با آنها موافقم و نیاز به پاسخ ندارد اما او ناگهان تغییر جهت می‌دهد و مرا مسئول ردّ چیزهای دیگری که مدرنیته آنها را صادق و بااهمیت یافته است می‌داند. صادق و بااهمیت بنا بر کدام معیار؟ بله، من برنامه مدرنیته را در کل رد می‌کنم زیرا مفروضات آن را باطل می‌دانم، اما من هیچ‌گاه تعداد اقدار مشتری را که گالیله کشف کرده نفی نکرده‌ام، همچنین نفی نکرده‌ام که اندیشه مدرن اموری را کشف کرده است که اندیشه سنتی به آنها توجهی نداشته است. نیویل دلایل مرا بدترین دشمن خود من می‌داند. اما دلایل من منطقاً از مقدماتی که با آنها آغاز کرده‌ام برمی‌آید و من از جانب آنها احساس دشمنی نسبت به بنیادهای جهانی‌بینی‌ام نمی‌کنم. اگر دلیل من موجب دشمنی دیگران نسبت به آثار من شود، به این دلیل است که دلایل من جهان‌بینی‌های آنها را به معارضه می‌خواند. آنچه برای من مهم است حقیقت است و هیچ امکانی، به هیچ شکل، رویکرد مرا نسبت به آنچه با اطمینان کامل عقلی صادق دانسته‌ام، تغییر نمی‌دهد. هنگامی که من علم مدرن را نقد می‌کنم، پژوهش‌های آن را در باب ساختارهای جغرافیایی آند یا انواع گیاهان آفریقا رد نمی‌کنم. رد من ناظر به خلق جهان‌بینی‌ای است که بر علمی کاملاً کمی در باب جهان استوار شده است، بر علمی استوار شده که بنا دارد دست خالق را از عالم کوتاه کند. امری که لازمه نظریه تکامل است، البته اگر به نحو جدی و از منظری علمی و نه درآمیخته با نوعی شبه‌الهیات تفسیر شود. شگفت‌آور است که یک فیلسوف و محقق برجسته دین

نظیر نویل می نویسد: «نصر با اکراه می پذیرد که اگر علم مدرن در جایگاه خویش قرار داده شود، بر خطا نیست، اما معترض است که این علم معمولاً به شکل علم‌گرایانه تعبیر و تفسیر می‌شود، اما اگر منصف باشیم، امور خاص علم به فلسفه و الهیات تعمیم نیافته‌اند». ممکن است برای پروفیسور نویل چنین نباشد، اما یقیناً برای قسم عمدهٔ جامعهٔ تحصیل‌کردهٔ غرب چنین است، آنجا که دانشمندان در مقام مراجع اقتدار بر جای کاهنان نشسته‌اند. صرفاً نظر به قسم اعظم فلسفهٔ مدرن غربی و حتی به جریان‌های خاصی در الهیات کافی است تا دریافته شود چگونه علم‌گرایی غلبه یافته است و چگونه بسیاری از فیلسوفان و متألهان برای همراه شدن با امور علمی، پشت خم کرده‌اند. همچنین باید دربارهٔ قید "با اکراه" در نقل قول بالا عرض کنم که تا آنجا که نوشته‌های من در نظر باشد، این قید صحیح نیست. آنچه من در جست‌وجوی آن بوده‌ام، گشودن فضایی عقلانی در عالم معاصر برای گونه‌های دیگر علم به طبیعت و تسلیم نشدن به انحصاری است که علوم کمی مخلوق قرن هفدهم برای خویش در ذهن انسان غربی قایل شدند. تلاش برای نفی این استیلای انحصاری به معنای پذیرش با اکراه وجود یا حتی مشروعیت آن چیزی نیست که تلاش می‌شود با قدرت گسترش یابد و مدعی سلطه است.

نویل انکار درس‌های بسیار مهمی را که فرهنگ مدرن با مشقت آموخته است حتی بدتر از نقد من بر علم مدرن می‌داند و در اینجا نقد کهنهٔ نسبت دین با خشونت را در جوامع سنتی نقل می‌کند و خطر تبعیت کورکورانه از اقتدار دینی و خطر مقدس دانستن همه چیز را متذکر می‌شود که می‌تواند منجر به جنگ‌های مذهبی شود و الخ. مقدس خواندن عالم در نظر نویل تنها یک قدم با بت‌پرستی افراطی‌ای فاصله دارد که منجر به جنگ‌ها و قتل‌عام‌ها می‌شود. این دیدگاه از قرن هفدهم پدید آمد و جنگ‌های طولانی مذهبی این دوره، برای مدت‌ها ابزاری

برای حمله به دین بود. نیویل ظاهراً هنوز به این دیدگاه باور دارد و نظرگاهی که ادیان را به جنگ می‌کشاند در تقابل با حکمت سکولاریسم در باب صلح و محبت و تسامح قرار می‌دهد. من گمان می‌کردم در پایان قرن بیستم، قرنی که در خلال آن انسان‌ها بیش از هر دوره‌ای در تاریخ به دلایل سکولار، از ناسیونالیسم گرفته تا فاشیسم و کمونیسم تا تحمیل قدرت اقتصادی، قتل‌عام شدند، دیگر کسی چنین سخن نخواهد گفت. ممکن است که سکولاریسم در دور کردن شیطان از عالم موفق شده باشد اما یقیناً در ریشه‌کن کردن شرّ و آرام ساختن آن موفق نبوده است. همچنین کسی که با یک نظریه‌پرداز سکولار مواجه شده باشد نمی‌تواند ادعا کند که او از یک فرد متدین متسامح‌تر است. اگر هرمنوتیک تشکیک اصولاً در جایی باید به کار رود، پیش از هر چیز باید در برابر قدرت‌های سکولار به کار گرفته شود که زمین و منابع آن را به نابودی می‌کشند.

فلسفه جاودان همه معیارهای لازم را برای فهم مراتب گوناگون اقتدار و همچنین شهوات بشر در این عصر تاریکی دارد چنان‌که ماهیت بشر و واقعیت ناروزآمد اما همیشه حاضر گناه را نیز درمی‌یابد. فلسفه جاودان هیچ‌گاه یک قدرت جهانگیر را تحت عنوان دین روا نخواهد دانست؛ آنهم در لحظه‌ای از تاریخ که در آن لحظه چنین امری ناممکن است. فلسفه جاودان در میانه همه آشوب‌های عالم، کناره‌گیری را می‌آموزد و به‌خوبی می‌داند که اگر بنا باشد بشر به طبیعت واقعی خویش دست یابد جنگ و نزاع به‌طور کامل اجتناب‌پذیر نیست. اما باید در همه حال مطابق وظایف اخلاقی عمل کرد و سعی کرد تا شهوات را به حد ممکن ضبط و مهار کرد؛ فعلی که صرفاً دین می‌تواند آن را برای جمع به انجام رساند. همه این آموزه‌های فلسفه جاودان که از جمله شامل بی‌طرفی نسبت به همه قدرت‌های جهانی می‌شود به زیبایی در یکی از برجسته‌ترین آثار ادبی فلسفه جاودان، بهگودگیتا، آمده است.

نکات بسیار دیگری در این نقد هست که می‌خواستم به آنها پاسخ گویم اما آنها را کنار گذاشتم زیرا در جاهای دیگری از این مجموعه به آنها پرداخته‌ام. اما لازم است که دست‌کم ملاحظه‌ای را در باب یک جمله نویل بیان کنم: «یک توپ، تنها و تنها یک توپ است»، اگر به تاریخ بنگرید، کشف خواهید کرد که در واقع چنین نیست. زمانی که جوامع سنتی تحت فرمان دین بودند، چه چین قرون وسطی یا عالم اسلام، مصر باستان یا اروپای قرون میانه، «توپ» اسلحه‌ای ابتدایی بود که بیش از چند نفر را نمی‌کشت. به لطف طغیان سکولاریسم بر ضد دین و پیدا آمدن علم سکولار به همراه تکنولوژی‌ای که از ملاحظات معنوی جدا افتاده بود، اسلحه‌های ابتدایی اولیه نظیر تیر و کمان‌ها، شیشه‌ها، گرزها و در بدترین شکل، آتش یونانیان تبدیل به توپ واقعی شدند که نخست قدرت تخریب محدودی داشت اما با تبدیل شدن به توپ‌های لیزری کنونی، پیشرفت بسیار پیدا کرد و بدتر از توپ، بمب‌هایی اند که خاطرۀ ویرانگری آنها را - چه در لندن، درسدن، هیروشیما، یا ناکازاکی - جهان فراموش نخواهد کرد.

همچنین درهم‌آمیختگی امر طبیعی و فراطبیعی واقعیتی است که از طبیعت اشیاء لازم می‌آید و بدون این درهم‌آمیختگی، حقیقت مابعدالطبیعی اشیاء از طبیعت معمولشان جدا می‌افتند. فلسفۀ جاودان گونه‌ای مذهب خام نیست که صرفاً بر مداخله از بالا برای تقویت بنیان ایمان و کلیت ارتباطات ما با عالم تکیه کند. با این حال، بنا بر همه مابعدالطبیعه‌های سنتی، بُعدی حیاتی از واقعیت وجود دارد که ما را در هر لحظه حیات به بالاترین سطوح آگاهی و وجود مرتبط می‌سازد و در واقع بشریت ما را تعریف می‌کند. من باور ندارم که فهم عقلانی همبستگی سطوح متنوع وجود با یکدیگر و پیوستگی این سطوح با وجود کامل، اساساً امکان جدی گرفته شدن فلسفۀ جاودان را در وضع کنونی از میان ببرد. نویل می‌نویسد: «در برخی از مدعیات راجع به وجود حکمت باطنی

باستان در منابع مورد اشاره نصر، لغزشگاهی وجود دارد که ممکن است به قضیه‌ای نظیر آلستر کروی یا بدتر از آن ختم شود. اما در واقع صرفاً فلسفه جاودان، بنابر فهم سنتی‌اش، قادر است که مانع از تبدیل امر باطنی به امر غیبی شود و سدی بسازد تا مانع از چنین لغزشی شود. چرا! پدیده غیب‌گرایی مدرن در مسیحیت قرون وسطی یا در دیگر ادیان وجود نداشت. بله، در روزگاران کهن سحر و علوم خفیه، نظیر کیمیا وجود داشت اما آنها با غیب‌گرایی مدرن کاملاً متفاوت بودند زیرا در چهارچوبی مورد محافظت قرار می‌گرفتند که فلسفه جاودان و باطن‌گرایی اصیل موجود در دین سنتی آن را مشخص ساخته بودند، چنان‌که فضای معاصر گواهی می‌دهد، اندیشه سکولار مدرن کاملاً در مواجهه با هجوم غیب‌گرایی مدرن و نظایر آن ناتوان است. لزومی ندارد که نویل نگران منجر شدن فلسفه جاودان به غیب‌گرایی غریب و مرموز شود، امری که مفسران سنتی فلسفه جاودان همواره با شدیدترین بیان علیه آن سخن گفته‌اند.

چنان‌که پیشتر اشاره کردم نویل بر حق است که می‌گوید من بر اساس اصول فلسفه مدرن غربی با این فلسفه درگیر نشده‌ام. وظیفه من در زندگی، عرضه صورتی اصیل از فلسفه جاودان و مابعدالطبیعه سنتی در زبان معاصر و در پرتو بسیاری از مباحث بنیادین معاصر بوده است. من مجبور بوده‌ام که به بسیاری از اندیشه‌های فلسفی پاسخ گویم تا زمینه را برای استقرار عمارت آموزه‌های سنتی مهیا سازم و در این راه، کارهای انجام شده توسط گنون، شوئون، کوماراسوامی و دیگرانی که پیش از من بودند را دنبال کردم. من همچنین مستقیماً درگیر برخی مباحث معاصر نظیر بحران محیط زیست، چالش علم مدرن و تنوع ادیان شدم. بر عهده دیگران است که از نقاط تعارض یا هماهنگی سخن گویند، رد یا قبول عمارت سنتی که نویسندگان سنتی از جمله من استقرار بخشیده‌اند و جریان‌های متنوع فلسفه مدرن و متأخر غربی‌ای که نویل به آنها توجه دارد، بر عهده ایشان

است. در هر حال من قدردان نقد او هستم و معتقدم که خود او یکی از فیلسوفانی است که همه ویژگی‌های لازم برای مفهوم‌تر ساختن فلسفه جاودان در زمینه فلسفه مدرن و متأخر غربی را دارد و می‌تواند به افراد شایسته مدد رساند که در یک مرتبه جدی عقلانی چنین مواجهه‌ای را انجام دهند.

---

نقد مدر نیتہ

---



## پیوند پنهان علم و اسطوره<sup>#(۱)</sup>

نوشته ولفگانگ اسمیت

ترجمه سید حسن آذرکار

شایسته است در جلسه یادبودی که به افتخار آناندا کوماراسوامی برگزار شده است بر اهمیت اسطوره تأملی داشته باشیم؛ زیرا در حقیقت همین حکیم سریلانکایی بود که چشمان ما را بر آنچه که شاید بتوان آن را "برتری اسطوره"<sup>۱</sup> نامید گشود. کوماراسوامی در یکی از چند اثر بی نظیرش - کتاب کم قطری با عنوان هندوئیسم و بودیسم - قبل از آنکه به صورت بندی‌های عقیدتی<sup>۲</sup> سنت‌های مربوطه پردازد، سخن را با شرح میانی اسطوره‌ای آنها می‌آغازد. او به ما فهم این نکته را ارزانی می‌دارد که اسطوره از آموزه دینی<sup>۳</sup> (تعالیم عقیدتی) فراتر می‌رود، همچنان‌که تا حدی علت از معلول و اصل یک اثر هنری از کپی آن پیشی می‌جوید. وظیفه آموزه این نیست که ما را به "بیرون" از اسطوره بنا نهاده شده ببرد تا آن را "موجه جلوه دهد"، بلکه به عکس آنست که ما را به "درون" اسطوره هدایت کند زیرا به‌راستی که گوهر حقیقت، در اسطوره که به مثابه حریم

---

\* Wolfgang Smith, "Science and Myth: The Hidden Connection", *Sophia*, No. 1,

Vol. 7, Summer 2001, pp. 5-24.

1- *the primacy of myth*

2- doctrinal formulations

3- doctrine

امنی برای آنست جای دارد. آموزه اصیل می‌تواند ما را به آستانه این حریم امن ببرد اما همچون موسی (ع) در پیش روی سرزمین موعود، نمی‌تواند وارد آن شود.\*

با این حال هر آموزه‌ای مقدس نیست چنان‌که می‌توان دید که ملحدان و آئین‌شکنان<sup>۱</sup> نیز اسطوره‌های خاص خود را دارند. نه تنها خردمندان که ابلهان نیز نهایتاً با اسطوره می‌زیند؛ تفاوت تنها در اینست که این اسطوره‌ها به هیچ‌وجه شباهتی به یکدیگر ندارند.

هدف نخست من این خواهد بود که مبانی اسطوره‌ای علم جدید را نشان دهم. به‌ویژه از سه اسطوره بزرگ علمی (که عموماً از آنها به‌عنوان "پارادایم" یاد می‌شود) یعنی اسطوره‌های نیوتنی، داروینی و کپرنیکی بحث خواهم کرد. هدف دوم آن خواهد بود که اسطوره‌های علمی را با اسطوره‌های "سنت"<sup>(۲)</sup> مقابل سازم. و به بیان این عقیده راسخ خواهم پرداخت که بصیرت و بینش اسطوره‌ای را اهمیت بسیاری است و به‌راستی که به منتها درجه بر سرنوشت ما در این عالم و عالم دیگر تأثیرگذار می‌تواند باشد.

زمانی بود که تصور می‌شد علم صرفاً کشف امور واقع است. گمان می‌رفت اینکه زمین به دور خورشید می‌چرخد یا نیرو عبارتست از حاصل ضرب جرم در شتاب، یا یک الکترون و یک پوزیترون در اندرکنش با یکدیگر تولید یک فوتون می‌کند، حقیقتاً اموری هستند مسلم و محقق. چنان بود که گویی امور

---

\* ممکن است متکلمین را در باب برتری اسطوره در باب ادیان به اصطلاح توحیدی اعتراضی باشد مبنی بر اینکه در این سنت‌ها حقایق تاریخی به جای اسطوره نشسته است. در پاسخ باید گفت که با این حال هیچ چیزی مانع از آن نتواند بود که یک حقیقت تاریخی نتواند یک اسطوره باشد. برتری اسطوره عملاً عالی‌ترین تعبیر خود را در این واقعه بنیادین مسیحیت می‌یابد که: «کلمه لجسم گردید و در میان ما ساکن شد» (انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱۴).

واقع بر "درخت‌ها می‌رویند" و فقط لازم است که دانشمندان آنها را "بچینند". با این حال در طی قرن بیستم میلادی معلوم شد که این عقیده مرسوم پذیرفتنی نیست. نتیجه این شد که امور واقع<sup>۱</sup> و نظریه<sup>۲</sup> نمی‌توانند نهایتاً جدا از یکدیگر باشند، و یا چنان‌که پست مدرنیست‌ها می‌گویند: "امور واقع، گران‌بار از نظریه<sup>۳</sup> هستند." معلوم شد که آن ایده قدیمی مبتنی بر اینکه دانشمندان، نخست امور واقع را گردآوری می‌کند و سپس به ساختن نظریاتی برای تبیین آنها می‌پردازد، ساده کردن بیش از حد مسئله بوده است. در پشت هر علمی، پارادایمی - می‌توان گفت "اسطوره‌ای" - واقع شده است که راهنمای پژوهش علمی است و تعیین می‌کند که چه چیزی باید و چه چیزی نباید به عنوان امر واقع در نظر گرفته شود. وقتی که در سال ۱۷۷۴ میلادی ژوزف پریستلی اکسید جیوه<sup>۴</sup> سرخ را حرارت داد و گازی که اکنون به نام "اکسیژن" می‌شناسیم جمع‌آوری کرد، آیا واقعاً به کشف اکسیژن نائل شد؟ تا آنجا که به شخص پریستلی مربوط می‌شود باید گفت که وی فقط هوای فلوریزستون‌زدائی شده<sup>۴</sup> را کشف کرد! برای کشف اکسیژن به چیزی بیش از یک محفظه کوچک گاز نیاز بود و آن نظریه مناسبی بود که بر حسب آن بتوان آن گاز را تفسیر کرد. تا زمان لاوازیه چنین نظریه‌ای شناخته نشده بود و تنها چند سال بعد بود که اکسیژن (یا اگر ترجیح می‌دهید بگوییم وجود اکسیژن) به عنوان یک واقعیت علمی رسمیت پذیرفت.

درست همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید که فکر هرگز از "خارج از زبان" چیزی کسب نمی‌کند، می‌توان گفت که علم نیز هرگز به چیزی خارج از پارادایم خاص خویش دست نمی‌یابد. و این هم صحت دارد که پارادایم‌ها گهگاه کنار گذاشته شده و جایگزین می‌شود و این امر بنا بر نظر مورخ و فیلسوف علم

1- facts

2- theory

3- theory-laden

4- dephlogisticated air

تامس کوهن در پی یک بحران صورت می‌پذیرد؛ آن‌گاه که پارادایم حاکم دیگر نتواند همهٔ امور واقعی را که به یک معنا به وجود آورده است با یکدیگر هم‌ساز کند. اما هرچند یک علم حقیقتاً می‌تواند سریع‌تر از یک پارادایم خاص رشد کند اما هرگز نمی‌تواند وابستگی خود را به پارادایم‌ها پشت سر بگذارد؛ در علم خلاصی از "عنصر اسطوره‌ای"<sup>۱</sup> جایی ندارد. و من می‌خواهم در اینجا این نکته را اضافه کنم که در لحظه‌ای که علم مبانی اسطوره‌ای‌اش را انکار می‌کند به پندار و وهم تبدیل می‌شود.

اولین پارادایم از سه "پارادایم حاکم"ی که برگزیده‌ام، پارادایم نیوتنی است که مفهوم یک جهان مکانیکی و یا یک عالم ساعت‌وار را توضیح می‌دهد. بر طبق این پارادایم آنچه در این جهان وجود دارد بنا به فرض "مادهٔ محض"<sup>۲</sup> است که اجزاء آن تحت تأثیر نیروهای جاذبه یا رانش با یکدیگر در کنش متقابل هستند به گونه‌ای که کل حرکت عالم به وسیلهٔ وضعیت این اجزاء مشخص می‌شود. البته مفهوم "مادهٔ محض" - یا مفهوم دکارتی شیء ذو ابعاد<sup>۳</sup> - مفهومی است از نظر فلسفی غامض و مسئله‌ساز و در واقع به اصل موضوع دوگانه‌انگاری دکارتی<sup>۴</sup> مربوط می‌شود؛ یعنی همان ایده‌ای که بر اساس آن همهٔ کیفیات (از قبیل رنگ) سویژکتیو هستند و بنابراین شیء خارجی در حقیقت دریافت‌ناشدنی است. خود دکارت چنان‌که بعداً یادآور خواهیم شد از این کشف مشهور مضطرب بود و احساس می‌کرد که باید خود را با یک برهان نسبتاً رنج‌آور متقاعد سازد مبنی بر اینکه هرچند ثابت می‌شود که جهان خارج درنیافتنی است، با این حال وجود دارد. همچنین می‌بایستی انحراف فلسفهٔ قرن بیستم را از وضعیت دکارتی یادآور شد و اینکه "مادهٔ محض" به مرتبهٔ امری

1- mythical element

2- bare matter

3- *res extensa*

4- Cartesian postulate of bifurcation

انتزاعی تنزل مقام یافت و "شیء ذو ابعاد" امری واقعی قلمداد شد، یعنی دقیقاً همان چیزی که آلفرد نورث وایتهد آن را "مغالطهٔ عینیت نابه‌جا"<sup>۱</sup> نامیده است. با این حال آنچه اکنون مدنظر ماست اعتبار فلسفی پارادایم نیوتنی نیست بلکه کارایی علمی آنست که کاملاً موضوع جداگانه‌ای است. تاریخ نشان می‌دهد که جهان‌بینی نیوتنی هرچند ممکن است غیرمنطقی و نادرست - و به‌راستی یک "اسطوره" در معنای تحقیرآمیز این واژهٔ دو پهلو - باشد، مع‌الوصف به مثابه یک پارادایم علمی به‌نحوی بسیار موفقیت‌آمیز عمل کرده است. و این نشان می‌دهد که اشتباه نیز می‌تواند روزی به کار آید! علم در معنای جدید آن هرگز نمی‌توانسته است "خوش بدرخشد" بی‌آنکه از جهان‌بینی‌ای بهره‌مند باشد که شدیداً و بیش از اندازه ساده شده است.

موفقیت این پارادایم شبه‌انگیز، چشمگیر و بی‌نظیر بوده است. از زمان انتشار کتاب پرنسیپای نیوتن در سال ۱۶۷۸ میلادی تا آغاز قرن بیستم میلادی، این پارادایم نه صرفاً به مثابه یک پارادایم، بلکه فی‌الواقع به‌عنوان شاه‌کلیدی تلقی شده است که اساساً قادر است همهٔ اسرار طبیعت را از حرکت ستارگان و سیارات تا کارکرد کوچک‌ترین اجزاء آن بگشاید. من موفقیت‌های فیزیک نیوتنی را که از قرار معلوم این انتظارات بزرگ را موجه می‌سازد برنخواهم شمرد زیرا فهرست آن بسیار بالا و به‌نحوی استثنائی تحسین‌برانگیز است فقط کافی است گفته شود که برنامهٔ نیوتنی نفوذ خود را به خارج از مرزهای مکانیک، به آن صورتی که عموم می‌فهمند، نیز کشاند تا الکترومغناطیس را هم که چنان بود که نمی‌بایست در اصطلاحات بی‌اندازه مکانیکی تصویر شود، شامل شود. حتی در اینجا نیز، یعنی در حوزهٔ "اِتری" مفهوم کلی که به‌نحوی دقیق تحویل‌پذیر به اجزاء بی‌نهایت خردش می‌باشد، بار دیگر نقش کلیدی خود

را ثابت می‌کند، گواه این امر معادلات میدان‌ی مشهور ماکسول است. علاوه بر این حتی طرح‌های انقلابی انیشتین که برخی مفاهیم اساسی نیوتنی را به کناری نهاد، اساس و بنیان پارادایم را دست نخورده باقی گذاشت، چنان‌که در این فیزیک پسا-نیوتنی نیز ما با جهان فیزیکی‌ای سروکار داریم که اصولاً می‌تواند با دقت تمام بر حسب نظامی از معادلات دیفرانسیل توصیف شود. در یک معنای بسیار دقیق می‌توان گفت که جهان انیشتین، هنوز "مکانیکی" است. در حقیقت این جهان دقیقاً بدین سبب مکانیکی است که از چیزی تبعیت می‌کند که آن را پارادایم نیوتنی نامیده‌ایم و همان جوهر ماشین‌انگاری را در قبضه خود دارد.

با وجود این با پیدایش مکانیک کوانتومی که به معنای دقیق کلمه ابداً مکانیکی نیست، اقبال پارادایم نیوتنی رو به افول نهاد. اکنون معلوم شده است که دیگر نمی‌توان کل را به اجزاء بی‌نهایت خرد آن فروکاستن. در عین حال و فی الواقع به‌عنوان نتیجه این فروکاست‌ناپذیری، این به اصطلاح مکانیک جدید، علت‌گرایانه<sup>۱</sup> از آب در نیامده است، بدین معنی که تصویری نسبتاً غریب و از نظر فلسفی بغرنج از احتمالات، به شیوه‌ای بنیادین و جانشین‌پذیر در این تصویر وارد شده است. و شگفت‌آور نیست که آلبرت انیشتین - پرشورترین و برجسته‌ترین مدافع ماشین‌انگاری - عمیقاً به وحشت افتاده بود و با عزمی راسخ از قبول نظریه کوانتوم به‌عنوان فیزیک بنیادین سرباز می‌زد. چنان‌که می‌دانیم امروزه نیز هر چیزی رو به همان فرجام دارد. نمی‌توان گفت که ایده‌های امروزی ما حرف آخر را در فیزیک خواهند زد، اما آینده هرچه باشد، به ضرس قاطع می‌توان گفت که دیگر بازگشت به ماشین‌انگاری ممکن نیست.

اجازه دهید اکنون به پارادایم داروینی پردازیم که به یک معنا در مقابل

پارادایم نیوتنی قرار دارد. زیرا از قضا ایده داروین از ابتدای کار نقضی به تمام معنا داشت. زیست‌شناسی داروینی شاید تنها نظریه علمی عمده‌ای باشد که از بدو پیدایشش در یک وضعیت بحران مستمر دوام آورده است. من معتقدم که در واقع مدل داروینی به عنوان یک پارادایم زیست‌شناختی چیزی بی ارزش از کار در آمده است، به عبارتی می‌توان گفت که داروینیسم فی الواقع یک نظریه علمی نیست بلکه حقیقتاً اصل موضوعی ایدئولوژیکی است که در قبای علمی بودن در لباس میدل ظاهر شده است. البته با در نظر گرفتن قدردانی‌های دیرینه و تمجیدهای فاضلانهای که موسسات آکادمیک و رسانه‌ها، بی دریغ نثار این آموزه کرده‌اند، چنین اظهاراتی شاید شگفت‌آور بنماید، با وجود این اجازه دهید که نگاهی به واقعیت امر داشته باشیم.

داروین مدعی است که انواع موجودات زنده از یک یا چند نیای ابتدایی از طریق زنجیره‌ای از انساب در طول میلیون‌ها سال حاصل شده‌اند، سوای این موضوع که به چه شیوه‌ای این دگرگونی قراردادی<sup>۱</sup> از ارگانیزم‌هایی ابتدایی به انواع متمایز صورت پذیرفته است، این نکته روشن است که داروین این تحول را به عنوان یک روند تدریجی که در بردارنده صورت‌های میانی بی‌شماری است تصور کرده است، که بسیاری از آن صورت‌ها و اگر نه اغلب آنها می‌بایستی بدون عیب و نقص در سابقه فسیل‌ها ظاهر می‌شدند. با این حال به جز معدودی نمونه‌های بسیار مشکوک، انواع میانی در هیچ جایی یافت نشده‌اند، و این موضوعی است که عموماً حتی مورد قبول دانشمندانی است که به نوعی از تکامل باوود دارند. برای مثال استیون جی گولد<sup>۲</sup> یکی از برجسته‌ترین صاحب نظران در این موضوع، مجبور شد تا دقیقاً به همین سبب داروینیسم سنتی را کنار بگذارد. او می‌نویسد: «اغلب انواع هیچ تغییر جهت‌داری را در طول زندگی‌شان

1- stipulated transformation

2- Steven Jay Gould

بر روی زمین نشان نمی‌دهند.» «آنها تا حد بسیار زیادی همانند وقتی که منقرض شده‌اند در فسیل‌ها ظاهر می‌شوند. تغییرات ریخت‌شناختی<sup>۱</sup> معمولاً محدود و بدون جهت است.»<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد که همین موضوع به تنهایی برای سلب صلاحیت از فرضیهٔ دگرگونی‌گرا<sup>۳</sup> کافی باشد. اما برای پیروان ناتورالیست بریتانیایی همهٔ اینها صرفاً دلالت بر آن دارد که تکامل می‌بایستی با چنان سرعتی و تحت چنان شرایطی اتفاق افتاده باشد که صورت‌های میانی بی‌آنکه ردپایی از خود به جا بگذارند منقرض شده باشند. چنان‌که فیلیپ جانسون استاد حقوق دانشگاه برکلی و مؤلف کتاب *داروین در بوتهٔ آزمایش* متذکر شده است: «این‌طور که پیداست داروینیسیم در آزمون فسیل‌ها تنها به این دلیل پذیرفته شده است که به آن اجازه داده نشده رد شود.»

ایدهٔ مهم داروین چنان‌که یادآور خواهیم شد اینست که طبیعت به‌طور تصادفی جهش‌هایی<sup>۴</sup> را ایجاد می‌کند که این جهش‌ها بر طبق آنچه "بقای انب" نامیده می‌شود، وارد سلسلهٔ ژنتیکی می‌شود. گفته شده است که این اصطلاح مشهور که از قرار معلوم کلید معمای تکامل است، به‌واقع یک همان‌گویی<sup>۵</sup> است، به همان اندازه که بگوییم «آدم پول‌دار زیاد پول دارد» و این همان چیزی است که مدنظر فیلسوف علم کارل پوپر است که نظریهٔ داروین را با این عنوان که "ابطال‌ناپذیر" و در نتیجه تهی از محتوای علمی است، نقادی می‌کرد. با این حال آموزهٔ داروین چه ابطال‌پذیر باشد و چه نباشد، صاحب مدعی است. درست نبودن از نظر تعریف به‌کنار، نظریهٔ داروین در واقع به‌وجود

1- morphological changes

۲- به نقل از: Johnson, Philip, *Darwin on Trial*, Downers Grove, Illinois, Intersivity Press, 1993, p. 50

3- transformist hypothesis

4- mutation

5- survival of the fittest

6- tautology

آورنده یکی از حدس‌های بی‌اندازه نامحتملی است که تا کنون به ذهن بشر خطور کرده است. برای مثال چشم را در نظر بگیرید؛ داروین به ما می‌گوید که این ساختار با پیچیدگی تقریباً غیر قابل تصورش از طریق رشته‌ای از جهش‌های کوچک تصادفی شکل گرفته است. حتی اگر این حالت را هم کنار بگذاریم که یک چشم ناقص که هنوز توانایی دیدن را ندارد هیچ کاربردی در تنازع بقا نمی‌تواند داشته باشد، محاسباتی که ریاضیدان دی. اس. یولم<sup>۱</sup> انجام داده است نشان می‌دهد که تعداد جهش‌های لازم برای تولید ساختاری از این نوع، آن قدر زیاد است که حتی در یک قالب زمانی چندین بیلیون ساله نیز احتمال رخ دادن آن در حد صفر می‌باشد. اما به نظر نمی‌رسد که این موضوع نیز مشکلی برای یک داروینست سرسپرده ایجاد کند، چنان‌که ارنست مایر<sup>۲</sup> بر سبیل پاسخ گفته است «به هر حال به طریقی با میزان کردن این تصاویر، حقایق ما معلوم خواهد شد. مایه تسلی ما این واقعیت است که تکامل اتفاق افتاده است.»<sup>۳</sup> و این به‌راستی نکته‌ای خطیر و سرنوشت‌ساز است؛ زیرا برای داروینست دو آتش، تکامل آن‌چنان که داروین آن را تصور کرده، وحی منزل است.

ادعا شده است که پیشرفت‌های اخیر در زیست‌شناسی ملکولی، سرانجام شواهد محکمی را در جهت تأیید تکامل عرضه داشته است. درست است که این یافته‌ها به ما اجازه می‌دهد که با اعداد و ارقام، به اصطلاح فاصله ملکولی بین ژنوم‌ها<sup>۴</sup> و از این طریق انواع<sup>۵</sup> را تعیین کنیم، علاوه بر این، با در نظر گرفتن این امر که جهش‌ها با نرخ کمی و بیش ثابت اتفاق می‌افتند، امکان دارد که بتوان زمان لازم برای به‌وجود آمدن یک تغییر ژنتیکی خاص را با روش اندازه‌گیری

1- D. S. Ulam

2- Ernest Mayer

3- Ibid, P. 38.

4- genomes

5- species

فاصله مذکور تخمین زد. بنابراین اگر دو نوع مختلف، از نسل نیای مشترکی باشند، می‌توان برآورد کرد که جدایی مشروط در چه مدت قبل از این اتفاق افتاده است. بر این اساس امروزه صحبت از به اصطلاح ساعت ملکولی<sup>۱</sup> به میان می‌آید، که بنا به فرض می‌تواند آهنگ یا نرخ تکامل اتفاق افتاده را تعیین کند. مع‌هذا در شعف حاصل از این کشف فراموش می‌شود که حتی یک "ساعت ملکولی" نیز نمی‌تواند نرخ تکامل را اندازه بگیرد مگر اینکه تکامل جداً اتفاق افتاده باشد. اما این فرضیه امروز هم مانند آغاز کار تأیید نشده باقی مانده است. ضمن اینکه معلوم شده است که یافته‌های زیست‌شناسی ملکولی در واقع مناسب هدف تکامل‌گرا نیست. خود همین دقتی که اکنون با آن می‌توان ساختارها و فرآیندهای ملکولی را درک کرد، برای یک داروین‌یست مشکل ایجاد می‌کند. و این موضوعی است که زیست‌شناس ملکولی مایکل بهه<sup>۲</sup> با قوت تمام در کتاب جعبه سیاه داروین<sup>۳</sup> شرح داده است؛ کتابی که به‌نحوی قاطع بر بحث‌های مربوط به تکامل تأثیرگذار بوده است.

برای شاهد آوردن حداقل یک مثال از امور شگفت‌آوری که بهه مستذکر آن شده است، من از به اصطلاح بالارونده باکتری‌گونه<sup>۴</sup> (یا تاژک) یاد خواهم کرد<sup>۵</sup> که نوعی پارو است که از آن برای به‌جلو راندن باکتری‌ها در آب استفاده می‌شود و توسط یک وسیله محرک دوار ملکولی که از یک نوع اسید نیرو می‌گیرد، به حرکت در می‌آید. این ساختار، فوق‌العاده پیچیده است و شامل تقریباً دویست و چهل نوع پروتئین مختلف می‌باشد که لازم است همه در جای خود قرار گیرند تا وسیله محرکه بتواند عمل کند و تاژک وظیفه‌اش را انجام دهد. در اینجا ما با

---

1- molecular clock

2- Michael Behe

3- *Darwins, Black Box*

4- bacterial flagellum

5- *Darwins Black Box*, New York, The Free Press, 1996, P. 70-73.

نمونه‌ای در مقیاس ملکولی سروکار داریم از آنچه بهه آن را پیچیدگی فروکاست‌ناپذیر<sup>۱</sup> می‌نامد. او توضیح می‌دهد که: «منظور من از "پیچیدگی فروکاست‌ناپذیر"، سیستم منفردی است مرکب از چند جزء که به طریقی با یکدیگر جفت و جور شده است و در کنش با یکدیگرند و موجبات یک عمل اساسی را فراهم می‌آورند، به گونه‌ای که حذف هر یک از این اجزاء سبب می‌شود که سیستم در واقع از عمل بازماند.»<sup>۲</sup> عملاً معلوم می‌شود که این برداشت بسیار مهم و اساسی است، زیرا در واقع ممکن نیست بتوان با اصطلاحات داروینی توصیفی برای تکوین ساختارهای پیچیدگی فروکاست‌ناپذیر یافت. اما همین موضوع را می‌توان از طریق نظریه طراحی<sup>۳</sup> نشان داد، یعنی شاخه‌ای از ریاضیات که به ما اجازه می‌دهد چنین نتیجه‌گیری کنیم که هیچ روند مرکبی از "شانس" و "ضرورت" نمی‌تواند یک پیچیدگی فروکاست‌ناپذیر یا چیزی را که عموماً "اطلاعات مشخص شده پیچیده"<sup>۴</sup> نامیده می‌شود، پدید آورد.\* و بالاخره اینکه این نظریه جدید ریاضی به اتفاق داده‌های دقیق زیست‌شناسی ملکولی، ابطالی سخت از برای فرضیه داروین در دسترس قرار داده است. البته اینکه حتی این امر بتواند یک داروینست سرسخت را مجاب کند، موضوعی است که باید آن را در آینده دید.

سومین پارادایمی که می‌خواهیم به آن پردازیم در رابطه با کیهان‌شناسی

1- irreducible complexity

2- Ibid, P. 39.

3- design theory

4- complex specified information

\* مبحث ریاضی نظریه طراحی در کتاب زیر به تفصیل بیان شده است:

Dembski, A. William, *The Design Inference*, Cambridge University Press, 1998.

درباره دلالات این نظریه در باب داروینسیم نیز به کتاب ذیل رجوع شود:

Dembski, W. A., *Intelligence Design*, Dawners Grove, Illionis, Intervarsity Press, 1999.

معاصر است. دست بر قضا معادلات میدانی به اضافه داده‌های نجومی، برای مشخص کردن ساختار کل عالم فیزیکی کافی نیستند زیرا بی‌نهایت "جهان‌های ممکن" همچنان باقی می‌مانند. از این رو به فرضیات اضافی نیاز است. دانشمندان در تاسی از رهبری انیشتین، عموماً برای توزیع ماده، شرایطی مبنی بر یکنواختی فضا را انتخاب کرده‌اند، بدین صورت که بنا به فرض یک چگالی متوسط از یک ماده که در سرتاسر فضا ثابت است تعریف می‌شود؛ در یک مقیاس به اندازه کافی بزرگ، عالم بسان گازی تصور می‌شود که در آن ملکول‌های منفرد می‌توانند با چگالی ثابت چند گرم بر سانتی‌متر مکعب جایگزین یکدیگر شوند. هرمان بوندی<sup>۱</sup> اولین کسی بود که به این فرض به‌عنوان یک اصل کپرنیکی اشاره کرد و این هم بی‌دلیل نبود، زیرا هرچند خود کپرنیک چیزی از چگالی ثابت مفروض جرم ستارگان نمی‌دانست، اما اصل مورد بحث، ابطال نهایی نظریه زمین‌کروی بود و از این رو آنچه را که به انقلاب کپرنیکی موسوم است به حد کمال می‌رساند. زمین پس فرض می‌شد که فضا در مقیاس کلان تهی از ساختار یا طرح است و تنها تحت نوسانات، موضوعی از چگالی متوسط است؛ بسیار شبیه به نوسانات ملکول‌ها در یک گاز که در مقیاس ماکروسکوپی غیرقابل دریافت می‌باشند. مع‌هذا می‌خواهم در این‌جا خاطر نشان سازم که این نه یک یافته محقق یا یک امر اثبات شده، بلکه فرضی است زیربنایی که از طریق آن اغلب دانشمندان معاصر به عالم نظر می‌کنند.

ابتدا انیشتین بود که این رشته از افکار را با اصل موضوع قرار دادن یک چگالی متوسط از ماده که نه تنها در فضا که در زمان نیز ثابت است به کار گرفت. او کشف کرد که معادلات میدانی او چنین راه حلی را امکان‌پذیر نمی‌سازد مگر

---

1- Herman Bondi

اینکه یک عبارت اضافی متضمن به اصطلاح ثابت کیهانی<sup>۱</sup> به آن افزوده شود. انیشتین برای اینکه جهانِ ایستای او تحت نفوذ نیروی گرانش از هم نپاشد، این عبارت را وارد معادله کرد. با این حال مدت‌ها قبل از او، یک ریاضیدان روسی به نام الکساندر فریدمن<sup>۲</sup> نشان داده بود که معادلات میدانی انیشتین می‌تواند بدون استفاده از این ثابت موردی<sup>۳</sup> راه حل‌هایی داشته باشد، صرفاً منوط به اینکه بگذاریم چگالی مشروط ماده با زمان تغییر کند، آنچه فریدمن به دست آورد یک جهان در حال انبساط و یا یک نوع عالم بیگ بنگی بود. پس از او به زودی ادوین هابل<sup>۴</sup> اخترشناس آمریکایی بر اساس یافته‌های نجومی به نتایج مشابهی رسید و سرانجام انیشتین نیز با این مفهوم جهان وابسته به زمان موافقت کرد. در این هنگام انیشتین نیز با کنار گذاشتن ثابت کیهانی - که او آن را "بزرگ‌ترین اشتباه زندگی من" می‌خواند - به جرگه همکارانش در پذیرش سناریوی جهانی پرداخت که گفته شده بود از یک سیاهچال اولیه<sup>۵</sup> در حدود ۱۵۰ میلیون سال پیش شروع به انبساط کرده است.

با این حال مدتی نگذشته بود که کیهان‌شناسی بیگ بنگی نیز با مشکلاتی مواجه شد که از آن زمان به تغییرات چندی در اقدامات جاری جهت سازگاری با داده‌های نجومی منجر شده است. حتی با وجود این نیز هماهنگی بین نظریه و مشاهده بسیار دور از حد مطلوب بوده است. چنان‌که هلتون آرپ<sup>۶</sup> دانشمند برجسته مؤسسه اخترفیزیک ماکس پلانک، در سال ۱۹۹۱ میلادی در اشاره به افرادی که ادعایی جز این دارند بیان داشته است: «آنان از داده‌های مشاهداتی‌ای که در طی ۲۵ سال روی هم انباشته شده است و اکنون حجم عظیمی را شامل

1- cosmological constant

2- Alexander Friedman

3- ad hoc

4- Edwin Hubble

5- initial singularity

6- Halton Arp

می‌شود، چشم می‌پوشند.» برای مثال اخترشناسان ادعای کهکشان نقطه‌ای<sup>۱</sup> را دارند که با دقت حدود یک بیلیون سال نوری از یکدیگر جدا شده‌اند، با توجه به سرعت نسبی پایین مشاهده شده بین کهکشان‌ها، حدود دویست بیلیون سال زمان لازم است تا چنین جدایشی از حالت یکنواخت اولیه ایجاد شود، یعنی درست ده برابر طولانی‌تر از زمانی که برای عمر کیهان تخمین زده شده است. و یا در بیان یک معضل دیگر: اینکه به نظر می‌رسد که تقریباً در عالم آنقدر ماده کافی وجود نداشته باشد که برای به وجود آوردن میدان‌های گرانشی به حد کافی قوی که برای تشکیل و تداوم کهکشان‌ها لازم است، کفایت کند. مع‌هذا اهل فن عموماً بسیار خونسردانه با این قبیل ناهماهنگی‌ها رفتار کرده‌اند. چنان‌که تامس کوهن خاطر نشان ساخته است، دل‌مشغولی عمده «علم عادی»<sup>۲</sup> ابقاء پارادایم و محافظت از آن در برابر به اصطلاح داده‌های معاند است. برای مثال وقتی در عالم، ماده کافی برای توجیه کهکشان‌ها وجود ندارد، چه باید کرد؟ یک تدبیر اینست که چیزی به نام «ماده تاریک»<sup>۳</sup> معرفی کنیم که بنا به فرض با میدان‌های الکترومغناطیسی اندرکنشی ندارد و در نتیجه غیرقابل رؤیت است. تنها خاصیت قابل اندازه‌گیری آن، گرانش است و تنها اثر قابل تشخیص آن، مطرح کردن میدان‌های گرانشی تا حدی است که سناریوی بیگ بنگ لازم دارد. کاری نداریم که تا کنون هرگز تکه مجزائی از ماده تاریک شناسایی نشده است؛ برای مدافعان نظریه بیگ بنگ، وجود کهکشان‌ها خود برای اثبات آن کفایت می‌کند. مطابق رأی برخی صاحب‌نظران حدود ۹۹ درصد از ماده موجود در عالم، تاریک است. و اگر این اندازه کافی نباشد، از قرار معلوم نیاز به وضع دو نوع ماده تاریک است یکی ماده تاریک «داغ» و دیگری ماده تاریک «سرد» و هریک با

1- spotted galaxies

2- normal science

3- dark matter

خصوصیات بسیار متفاوت از دیگری. برخی دانشمندان مخلوطی از  $۱/۳$  مادهٔ تاریک داغ و  $۲/۳$  مادهٔ تاریک سرد را به عنوان ترکیب مورد نیاز پیشنهاد کرده‌اند. سوای مادهٔ تاریک - اعم از داغ یا سرد آن - پارامترهای دیگری نیز هستند که توانسته‌اند در دفاع از پارادایم حاکم به کار گرفته شوند. برای مثال ثابت کیهانی عاقبت مفید از کار درآمده و در نتیجه بار دیگر به خدمت گرفته شده است و ادعا شده که این ثابت مجدداً به کار گرفته شده می‌تواند پاسخ‌گوی حدود  $۸۰$  درصد از چگالی انرژیِ تخمین زده شده باشد. آشکار است که این ثابت که اول‌بار بدین منظور معرفی شد تا توضیحی باشد برای اینکه چرا عالم انیشتینی از هم فرو نپاشیده است، اکنون در بیان اینکه چرا کهکشان‌ها هر یک جدای از یکدیگر در آسمان حرکت نمی‌کنند، به کار گرفته شده است.

با این حال علی‌رغم کثرت چاره‌های نظری برای فائق آمدن بر داده‌های پردردسر، آشکار است که کیهان‌شناسی بیگ بنگی به سوی یک حالت بحرانی میل می‌کند؛ شمار فزاینده‌ای از دانشمندان با هلتون آرپ موافقت کرده و واقعیات مشاهداتی ناسازگار، روی هم انباشته شده و به نقطه‌ای رسیده است که فراتر از آن، دفاع از پارادایم دیگر با یک فعالیت علمی معتبر همخوانی نخواهد داشت. باید دید که آیا پارادایم کپرنیکی قادر خواهد بود که این طوفان را از سر بگذراند یا نه.

اصرار و اشتیاقی که در دفاع از پارادایم‌های علمی حاکم حتی در مقابل داده‌های صریحاً ناسازگار صورت می‌گیرد حاکی از آنست که در اینجا نیز عنصری ایدئولوژیک دست‌اندرکار است. در حقیقت علم چنان‌که وانمود می‌شود یک فعالیت عقلانی صرف نیست، و بالاخره علم هرچه باشد، نه کار کامپیوتر که کار انسان‌ها است. معقول است باور کنیم که پارادایم‌های علمی بیش از آنکه حدس‌هایی خشک و جدی باشند، به مثابه فرضیه‌های محض مسلم

انگاشته می شوند. به نظر می رسد که پارادایم های برتر آن قدر مهم باشند که نامیدن آنها به "اسطوره" تا حدی موجه باشد. اما همچنان که در آغاز گفتیم همه اسطوره ها شبیه یکدیگر نیستند - شباهت آنها بیش از شباهت انسان هایی که به آنها اعتقاد دارند نیست. من معتقدم که در واقع شأن و منزلت هر فردی تا حد زیادی بستگی به اسطوره ای دارد که او برای خویش اتخاذ کرده است؛ به یک معنا ما همه همان چیزی می شویم که به آن اعتقاد داریم و باید اضافه کنم که تا اکنون نظری کارسازتر از محتاطانه گام برداشتن پیشنهاد نشده است.

اگر بخواهیم دقیق شویم باید گفت که با اطلاق لفظ "اسطوره" به پارادایم های علمی آن را بی مقدار کرده ایم. ما معنای تحقیرآمیز لفظی را برداشته ایم که بعد از دورانی که مورخان آن را دوران روشنگری می نامند، رایج بود؛ زمانی که انسان ها فکر می کردند که علم سرانجام از رؤیاهای کودکانه یک عصر بدوی رهایی یافته است. در این دیدگاه، "اسطوره" صرفاً به مثابه برابر نهاد<sup>۱</sup> امر واقع در نظر گرفته شده و در بهترین حالت یک قصه خوشایند یا تسلی بخش است. می توان تا بدانجا پیش رفت که حتی پذیرش این قصه ها را اجتناب ناپذیر دانست، زیرا زندگی ما بدون نوعی زیب و زینت اسطوره ای می تواند به طرزی طاقت فرسا، ملال آور و خالی از امید باشد؛ اما وقتی پای حقیقت در میان می آید، برماست که فقط به "علم" نظر کنیم. نگاه رایج به اسطوره در عصر مدرنیسم چنین چیزی بود، اما چنان که می دانیم آن عصر چه از نظر فلسفی و چه از نظر فرهنگی به پایان خود نزدیک شده است<sup>(۳)</sup>. دیدگاه جدید که عموماً پست مدرنیسم نامیده می شود نسبت به دیدگاه قبلی تغییر یافته است، چنان که آن اشتیاق ساختارشکنانه<sup>۲</sup> که در روزگار گذشته عمدتاً در جهت مخالفت با هنجارهای جافاده دینی و فرهنگی و سیاسی - می توان گفت در مخالفت با هر چیزی که

1- antithesis

2- the deconstructionalist zeal

حاکمی از سنت باشد - بود، اکنون در جهت مخالفت با روشنگری علم مدار<sup>۱</sup> به کار گرفته شده است. متهم‌کنندگان خود به مرتبه متهمان تنزل داده شده‌اند. در این امر، منطقی نهفته است و نیز نوعی معدلت اما از این رهگذر هنوز صدمه‌ای که از بابت ریشه‌کن شدن سنت بر جامعه وارد آمده است جبران یا ترمیم نشده است. خوانندگان آثار آناندا کوماراسوامی متوجه آن چیزی که ما از دست داده‌ایم خواهند شد، زیرا که ما به راستی علی‌رغم برتری‌های مادی زندگی مدرن، به نحو غم‌انگیزی به افلاس کشیده شده‌ایم. حتی بدتر از آن ما در مرحله از دست دادن چیزی قرار گرفته‌ایم که حقیقتاً "تنها چیز ناگزیر" است. چنان از مبداء هستی خود بریده‌ایم [که هرگز سابقه نداشته] و فراموش کرده‌ایم زندگی معنایی دارد، هدفی دارد که ناپایدار و گذرا نیست. اما نیاز به گفتن ندارد که نه علم جدید و نه منتقدان پست مدرنیست آن نمی‌توانند از این بابت ما را از گمراهی نجات بخشند، زیرا این امر نیاز به یک اسطوره اصیل دارد، اسطوره‌ای که به طرزی ناگزیر متعلق به یک سنت قدسی است و به مثابه عالی‌ترین بیان حقیقت آن به شمار می‌رود. چنین اسطوره‌ای به گفته آناندا کوماراسوامی «نزدیک‌ترین شیوه تقرب به حقیقت مطلق را که می‌تواند به وسیله کلمات بیان شود در خود دارد»<sup>۲</sup> و این یقیناً بسیار متفاوت از "اسطوره" به آن معنای تحقیرآمیزی است که ما با آن بزرگ شده و به آن عادت کرده‌ایم.

با وجود این هرچقدر هم که اسطوره رفیع و بلندمرتبه باشد، به تنهایی قادر به نجات و رهایی یا استخلاص ما از گمراهی نخواهد بود. به بیان سنتی باید بگوییم که اسطوره روشنگر می‌بایستی در ظلّ یک عنایت خاص ادراک شود که

---

1- scientific enlightenment

2- *Hinduism and Buddhism*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1971, P.

شامل اوضاع و احوال ادراک‌کننده یا پیرو نیز می‌شود و مهم‌ترین آن "شرادها"<sup>(۴)</sup> یا ایمان است، چنان‌که بدون ایمان هیچ معنویت و یا هیچ نجات واقعی از گمراهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اما در این لحظه در اشاره به همین نکته باید بگویم که علم جدید تنها اشاره‌ای مختصر به قلمرو امور معنوی می‌کند و من معتقدم که این علم وارد جریان امور می‌شود اما نه به‌عنوان یابری برای دین واقعی، که به مثابه مانعی بر سر راه ایمان و در نتیجه به‌عنوان یک ضایع‌کننده و رقیب. و این موردی است از رو در رو ایستادن اسطوره‌ها و یا اسطوره‌شناسی‌هایی که با یکدیگر درگیرند و یا اگر بهتر می‌پسندید: رویارویی اسطوره و ضد اسطوره.

اجازه دهید برای درک روشن‌تر موضوع آن را بیشتر بکاویم. ما نیاستی با نگاه ساده‌اندیشانه به اسطوره سنتی و به معنای لفظی و ناپخته آن دلسرد شویم بلکه باید به خاطر داشته باشیم که این قبیل اسطوره‌ها نه با ذهن تحلیل‌گرا<sup>۱</sup> که با عقل شهودگرا<sup>۲</sup> که گاه "چشم دل" نامیده می‌شود و همان قوه‌ای است که متأسفانه تمدن جدید به موجب سرکوب آن در رنج و عذاب افتاده است، سخن می‌گویند. و در این معنای عالی است که اسطوره "نزدیک‌ترین شیوه تقرب به حقیقت مطلق" را به‌وجود می‌آورد. از سوی دیگر آنچه ما از آن به‌عنوان "اسطوره‌های" علمی یاد کردیم هرچند چنین مضمونی را به ذهن راسیونال<sup>(۵)</sup> تحویل می‌دهند، اما در اینجا نه رازی در کار است و نه ذکری از ساحت‌های عالی‌تر حقیقت به‌میان می‌آید. و بلکه کاملاً بر عکس، این اسطوره‌ها جانشینی عرضه می‌دارند که شبه - حقیقتی مادون و به‌واقع نوعی بت ذهنی است که بصیرت معنوی ما را مانع می‌شود. آنها به‌عنوان یک ابزار علم - و به مثابه یک پارادایم در معنای دقیق آن - البته کاربردی موجه دارند، چنان‌که برای مثال در این

باره می‌توان از پارادایم نیوتنی که اکنون از اعتبار ساقط شده است یاد کرد. با این حال مشکل پارادایم‌ها اینست که آنها گرایش به مطلق شدن دارند و این مرحله‌ای است که در آن بت‌پرستی شروع شده و در آن پارادایم‌های علمی به صورت ضداسطوره در می‌آیند.

من درک می‌کنم که با قرار گرفتن در این موضع، از صوابدید سیاسی اهل روزگارمان تخطی می‌کنم. به ما گفته شده است که نزاع مشهور بین علم و دین مبتنی بر ایده‌های کهن و منسوخ است؛ گفته شده در عصری که خواهد آمد این دو نظام به مثابه جنبه‌های کامل‌کننده یک فعالیتِ خطیرِ واحد در نظر گرفته خواهند شد که هر یک از آنها در قلمرو خاص خود در رساندن خیر به بشر سهیم خواهد بود. مطمئن بودیم که در نهایت همه حقایق هماهنگ با یکدیگرند، اما در میان این هماهنگی دلنشین و بی‌آلایش همیشه دین در نحوه سنتی آن بوده است که ناگزیر می‌بایستی توسط مراجع حاکم، خود را با حقایق عرفی علم و با اسطوره‌زدایی از اعتقاداتش منطبق نماید. فراموش می‌شود که علم نیز برای خود اسطوره‌شناسی‌ای دارد و این به اصطلاح حقایق مورد بحث نیز خود به طریقی اسطوره‌ای هستند. به‌عنوان مثال، تبیین داروینی منشاء انسان، همچون هر آفرینش‌شناسی سنتی‌ای<sup>۱</sup>، از هر نظر اسطوره‌ای است. تنها تفاوت اینست که اسطوره‌های مربوطه نه تنها کاملاً متفاوت هستند بلکه به‌راستی در مقابل آن اسطوره‌ها قرار دارند. و در اینجا اسطوره‌زداییان دین امتیازی کسب می‌کنند! شکایت من از اینست که آنان چیز دیگری را به اشتباه اسطوره‌زدایی می‌کنند؛ به‌جای امور دنیوی، امر قدسی را به دور می‌افکنند. این راهنمایان کور<sup>(۶)</sup> به نام این و یا آن شبه - اسطوره، "نزدیک‌ترین شیوه تقرب به حقیقت مطلق را که می‌تواند در کلمات بیان شود"، طرد می‌کند. تقرب مسالمت‌آمیز جدید نسبت به

این مسئله قدیمی، فریبنده از کار درآمده و من می گویم که بوسه علم، مرگ دین است.\*

این موضوع، آدمی را به یاد خصومت تسکین ناپذیر "دئوها"<sup>۱</sup> و "اسوره‌ها"<sup>۲</sup> (ایزدان و اهریمنان و یا فرشتگان رحمت و فرشتگان غضب) چنان‌که در فرهنگ هندویی توصیف شده است می‌اندازد. و من می‌خواهم در اینجا اضافه کنم که آموزه داروینی، علی‌الخصوص می‌تواند چه از نظر مضمون و چه از نظر منشاء به مثابه یک نمونه ممتاز "اسورایی" (اهریمنی) طبقه بندی شود. حتی می‌توان تا بدان حد پیش رفت که داروینسم را به‌عنوان یک نمونه تام و تمام اسطوره اسورایی توصیف کرد که کاملاً بیان‌کننده اعتقادات اسورایی چنان‌که در بهگود گیتا (فصل ۱۶ بند ۸) آمده است می‌باشد:

آنان می‌گویند عالم را حقیقتی نیست، پایه اخلاقی‌ای نیست، خدایی نیست، جهان به نظر آنان از اجتماع نر و ماده پیدا شده است و محرکی جز شهوت ندارد.\*\* (۷)

از دیدگاه مسیحی می‌توان گفت که داروینسم به‌راستی اسطوره دروغین

\* منظور دین اصیل است و با از دست رفتن این صفت [یعنی اصالت دین] گفته من آشکارا باطل خواهد بود. به‌نظر می‌رسد که ما داخل به اصطلاح عصر جدید یعنی دوران ادیان کاذب شده‌ایم؛ به ادیانی که بسیاری از آنها (و نه همه آنها) به‌راستی فرزند همان اتحاد نامقدس گفته شده هستند. برای یک پژوهش خاص مربوط به مسیحیت خواننده را به تک‌نگاری خود در باب تیار دیسم ارجاع می‌دهم:

*Teilhardism and New Religion*, Rockford, Illinois, Tan Books and Publishers, 1998.

1- Devas

2- Asuras

\*\* و با چنین صورت‌بندی‌ای از اعتقادات اسورایی، گیتا در ادامه توصیف انسان‌هایی که این عقیده را برگزیده‌اند می‌نویسد: «این گمراهان بی‌مایه نابه‌کار، با این اندیشه تباه دشمن جهانند و به ویرانی آن می‌کوشند.» و این امر آدمی را فقط به فکر تکنوکرات‌هایی می‌اندازد که می‌خواهند جهان را بر طبق نظام نوین جهانی اداره کنند!

دجال، پدر ناراستی‌ها و دشمن دیرینه رستگاری بشر است.<sup>\*</sup> از این رو ما نه صرفاً با عقاید یا نظریه‌پردازی‌های غلط و مرگبار که با چیزی بس عظیم‌تر و مخاطره‌آمیزتر سروکار داریم. به بیان پولس قدیس «ما را کشتی گرفتن با خون و جسم نیست، بلکه باریاست‌ها و قدرت‌ها و جهان‌داران این ظلمت و با فوج‌های روحانی شرارت در جاهای آسمانی است.»<sup>(۸)</sup> و از این چنین نتیجه می‌شود که فرد خارج از چهارچوب سنت قدسی، در موضعی قرار دارد که به‌ندرت می‌تواند از این مبارزه جان سالم به در برد. پس هر قدر هم که فاضل و زیرک باشیم وضعیتمان در اوج بی‌ثباتی و تزلزل خواهد بود. و در واقع بسیار خطرناک‌تر از آنچه در حد معمول می‌توانیم تصور کنیم؛ قربانی یک اسطوره‌آسورایی بودن موضوع کم‌اهمیتی نیست!

قدر مسلم اینست که داروین‌سیم موردی استثنائی است و چنان‌که ملاحظه شد، پارادایم داروینی حتی از نظرگاه علمی نیز به سبب ضعف آشکار آن، جنبه‌ای مشخص و برجسته دارد. و اما در باب دیگر پارادایم‌های علمی چه می‌توان گفت؟ آیا آنها نیز به طریقی مشابه در تضاد با جهان‌بینی سنتی قرار می‌گیرند؟ البته در زمان حاضر پارادایم‌های بسیاری وجود دارند که از آنها در کار علمی استفاده می‌شود. ساختار علم معاصر بسیار پیچیده است و جداً می‌توان گفت که «پارادایم در پارادایم» است. مع‌هذا فقط این پارادایم‌های سطح بالا هستند که از نظر فلسفی و فرهنگی درخور بیشترین اهمیت‌اند و همین‌ها هستند که اساساً نگرش علمی رایج را شکل داده‌اند. و علی‌الخصوص می‌توان دلیل

---

\* این دیدگاه را راهب الهی ارتدوکس و فقید، سرافیم رُز به‌قوت تمام مطرح کرده است. رجوع شود به تک‌نگاری استادانه او با مشخصات زیر:

Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man*, Platina, California, St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000.

آورد که این جهان‌بینی<sup>۱</sup> به مقدار زیادی توسط سه پارادایمی که من برای بررسی برگزیده‌ام، یعنی پارادایم‌های نیوتنی، داروینی و کپرنیکی، مشخص شده است. و معتمد که هر سه اینها به طرز آشتی‌ناپذیر در تضاد با جهان‌بینی سنتی هستند. و چون قبلاً داروینیسم را به عنوان یک اسطوره<sup>۲</sup> "اسورایی" تشخیص دادیم، باقی می‌ماند که ادعاهای پارادایم‌های نیوتنی و کپرنیکی را بررسی کنیم. هرچند باید به اختصار سخن بگویم اما سعی خواهیم کرد حداقل به اصل مطلب نزدیک شوم.

دیدن اینکه در جهان مکانیکی چیزی به نام حیات معنوی وجود ندارد نسبتاً ساده است. زیرا در چنین جهانی در حقیقت هیچ نوع حیاتی به کلی وجود ندارد، چنان‌که حتی یک آمیب نیز در عالم نیوتنی نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اما علت اینکه چرا چنین است به سادگی اینست که هیچ ارگانیسم زنده‌ای به مجموع اجزاء آن قابل تقلیل نیست. این موضوعی است که فیلسوفان حداقل از زمان ارسطو به خوبی به آن پی برده بودند و امروزه نیز برخی زیست‌شناسان پیشرو دوباره آن را کشف و مجدداً بر آن تأکید کرده‌اند. از طرف دیگر روی سخن جهان‌شناسی‌های سنتی با جهانی اصیل و واقعی است؛ جهانی که نه تنها زیستگاه گیاهان و جانوران است، که منزلگاه هنرمندان و شاعران و عارفان و قدیسان نیز هست. جهان اصیل و واقعی نه تنها ابداً سازنده نظامی مکانیک نیست که در حقیقت تجلی خداوند<sup>۳</sup> است؛ ظهور آن چیزی است که وداها از آن به "ناما"<sup>۳</sup> یاد می‌کنند و افلاطون به مُثُل و پولیس قدیس به "چیزهای نادیده خداوند" - و با از یاد بردن این نکته که در نزد آن که قلبی پاک دارد، آفرینش آئینه‌ای است که حتی "قوت سرمدی و الوهیت خداوندی" را نشان می‌دهد

1- *Weltanschauung*

2- theophany

3- nama

(رساله پولس رسول به رومیان، باب اول، آیه ۲۰). در واقع تفاوتی عظیم تر از عالم در معنای سنتی آن با جهان در معنای نیوتنی اش نمی تواند وجود داشته باشد؛ و این دو عالم نه صرفاً با یکدیگر ناسازگار که حقیقتاً ضد یکدیگرند. در حالی که عالم اولی از آنچه ما به اتکاء کمال لایزالش قادریم درک کنیم پا را فراتر می گذارد، عالم دومی به سبب تهی بودنش، از ادراک ما می گریزد؛ تهی بودنی که به معنای واقعی کلمه به دور از قوه تصور ماست. و از یاد نبریم که تأثیر جهان شناسی نیوتنی بر فرهنگ بشری در نهایت چیزی جز خفگی و سرکوب نخواهد بود و چه خوب گفته است هیوستون اسمیت که: «زندگی معنادار در جهانی فاقد معنا نهایتاً غیرممکن است.»

تشخیص عدم کفایت پارادایم کپرنیکی شاید کاری مشکل تر باشد زیرا این پارادایم در ارتباط با اشیائی است که در فواصل بعید مکانی و زمانی واقع شده اند و در نتیجه دور از جهان آشنای ما هستند. با وجود این باید به خاطر داشت که خورشید و ماه و ستارگان نقشی اساسی در جهان بینی سنتی ایفاء می کنند و چنان که در مزمور معروف حضرت داوود (ع) می خوانیم: «آسمان جلال خداوند را بیان می کند و فلک از عمل دست هایش خبر می دهد» (مزمور داوود (ع) مزمور ۱۹، آیه اول). ولی بنا بر قاعده کلی کپرنیکی، عالم در مقیاس بزرگ، نه هیچ ساختار همه جانبه و فراگیری را از خود نشان می دهد و نه معماری سلسله مراتب گونه ای را و نه نشانه ای از سرمشق قرار دادن چیزی را و یا رد پایی از طرح و نقشه و نیتی را. تنها چیزی که هست ماده ای است که به طور تصادفی، همچون نخودهایی که در دیگ آشی ریخته باشند، پخش شده است. در حالی که پارادایم داروینی خدا را به عنوان خالق حیات انکار می کند، پارادایم کپرنیکی سر به انکار خداوند به عنوان معمار عالم هستی بر می دارد. فرض یک چگالی متوسط ثابت برای ماده موجود در فضا شاید وسیله ای سودمند برای به دست آوردن راه حل

معادلات میدانی باشد، اما به سختی با خرد جاودانه نوع بشر سازگاری دارد. مع‌هذا، خوشبختانه علم تا اندازه‌ای خود - اصلاح‌گر<sup>۱</sup> است به این معنا که پارادایم‌های نادرست سرانجام عوض می‌شوند. پارادایم نیوتنی قبلاً کنار گذاشته شده است و پارادایم‌های داروینی و کپرنیکی نیز اکنون تحت انتقادات شدید هستند. شاید چنان‌که تامس کوهن معتقد است درست باشد که همیشه پارادایم‌های رد شده تا وقتی که پارادایم جدیدی مورد تأیید جامعه علمی قرار گیرد حفظ می‌شوند - حداقل مادامی که تشکیلات علمی ذره‌ای اعتقاد به آن داشته باشد - اما در نهایت جایگزینی پارادایم‌ها صورت می‌پذیرد. علم یک روند در حال انجام است و پارادایم‌ها به هیچ‌وجه چیزهایی مقدس و واجب‌التعظیم نیستند.

در حقیقت تنها چیزهای مقدس و واجب‌التعظیم، عناصر اصلی سنت قدسی هستند. مشخصه ممتاز سنت قدسی، داشتن مبدائی فراتر از انسان و فراتر از - صرف - تاریخ است و این متضمن این معناست که سنت اصیل در همه ارکان اساسی اش - از تعالیم و مناسک تا قوانین اخلاقی - بالنسبه در ابدیت سهیم است. ما مختاریم که سنت قدسی را بپذیریم و یا رد کنیم و این اختیاری است جدایی‌ناپذیر از وجود ما؛ اما بر این نکته نیز باید واقف باشیم که خارج از امر قدسی نه یقینی می‌تواند وجود داشته باشد و نه حقیقت مطلق و جاودانه‌ای.

## حواشی مترجم

۱. مقاله حاضر متن سخنرانی مؤلف در سومین جلسه یادبود آنانداکوماراسوامی است که در ژوئن ۲۰۰۱ میلادی و با حمایت مؤسسه مطالعات سنتی سریلانکا برگزار شد.

۲. منظور مؤلف در اینجا از سنت (Tradition)؛ که با حرف بزرگ T نوشته شده است) عبارتست از مجموعه همه آن حقایق ازلی و ابدی‌ای که از طریق آسمان به بشر رسیده است و گوهر هر دین اصیل را تشکیل می‌دهد و در عین گوناگونی و کثرت صور بیرونی این ادیان - به علت یکتا بودن حقیقت - یگانه و واحد است. "سنت" در این معنا همان چیزی است که در بیان اسلامی از آن به "دین حنیف" تعبیر می‌شود.

۳. چنان‌که مؤلف متذکر شده در دوران جدید لفظ اسطوره در معنایی تحقیرآمیز به کار برده شده است. و این امر البته تناسبی تام و تمام با ذهنیت مدرن دارد. اما سوای این بدگمانی رایج نسبت به اسطوره باید به خاطر داشت که چنان‌که رنه گنون یادآور شده است لفظ اسطوره (Myth) و راز (Mystery) یونانی از نظر لغوی ریشه مشترک دارند و این خود متضمن معنایی عمیق و متعالی برای اسطوره می‌تواند باشد چراکه راز، چیزی است که فی حد ذاته از سطح امور عادی فراتر می‌رود.

۴. Sraddha، لفظ سنسکریت به معنای قوه ایمان، پاکی، توکل به عدالت، و بنابر معتقدات مکتب بودایی یکی از ده فضیلت یا عنصر نیکی است که در هر لحظه اندیشه نیک موجود است (شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۸).

۵. rational mind منظور مؤلف، ذهنی است که توجهش معطوف به عقل جزوی (reason)

است نه عقل کلی و شهودگرا (Intellect).

۶. blind guides این اصطلاح را مؤلف از کلام حضرت عیسی (ع) منقول در انجیل متی باب

بیست و سوم در خطاب به کاتبان و فریسیان ریاکار وام کرده است.

۷. عبارت بهگود گیتا با اندکی اصلاح از مأخذ ذیل نقل شد: گیتا (سرود خدایان)، ترجمه

محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹.

۸. نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس، رساله پولس به افسسیان، باب ششم، آیه ۱۲.

## حضور و قدرت تقدس\*

نوشته روزه دوپسکيه

ترجمه مصطفی دهقان

مراکش - سرزمینی که از جهاتی چند نام بلند یافته است - با درخششی خاص همراه است. همه آنها که این کشور را از نزدیک دیده‌اند بر سر این رأی اتفاق دارند و پیش از آنکه صنعت جهانگردی در کار باشد در باب زیبایی و جاذبه‌های آن ستایش‌ها کرده‌اند. از آن پس، هر ساله، رسالات و مقالات جدید "چشم‌اندازهای خیال‌انگیز"، "مناظر و افق‌های بکر"، "شهرهای رؤیایی"، "زیبایی خیرکننده غیربومی"، "افسون‌های" ناتمام و آب و هوای مطلوبش را برشمرده و شور و شوقی را بین سیاحان اروپایی درافکنده‌اند.

درست است که در این رسالات نثر توانمندی هم هست که با بیان دلکش و ستایشگر خود به غلو نیز میدان می‌دهد، مع‌هذا هانری ژ. هوگو<sup>1</sup> در یکی از کتب مصور اخیرش از خود می‌پرسد «این چه معجزه‌ای است که دربارهٔ مراکش یگانه

---

\* Du Pasquier, R., "Présence et Vertu du Sacré", in: Nasr, S. H. and Stoddart, W. (eds), *Religion of the Heart, Essays Presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday*, Washington, D. C., 1991, pp. 132-138.

1- Henri J. Hugot

همواره سخنی برای گفتن هست؟» چه همان‌گونه که او می‌گوید و بجا نیز می‌گوید: «در هیچ یک از آن صدها کتابی که به مراکش پرداخته‌اند سخن از روح عمیق و صورگونه‌گون و زیبایی نهفته‌اش تمام نیست؛ همیشه چیزی اساسی از قلم موشکاف نویسنده گریخته است...».

کسان دیگری نیز به این خصلت مهم مراکش که ورای جلوه‌های دلنشین صرفاً زمینی آنست، توجه یافته‌اند. از آن میان کتاب مصور مراکش، زمین و آسمان<sup>۱</sup> که به سال ۱۹۵۴ طبع شد، در خور ذکر است. مؤلف سویسی این اثر، ژاک مرکتو<sup>۲</sup>، خبر از نوعی حس تقدس می‌دهد که به محض ورود به تانزه<sup>۳</sup> بر او تأثیر کرده است؛ آرامشی رمزآلود و ماورای طبیعی که «با چشم‌انداز بندرگاه، زنانی با روبنده‌های سفید، صور فلکی‌ای که در پهنه آسمان پرستاره و درخشان در حرکتند»، بیننده را شگفت‌زده می‌کند. همو در ادامه چنین می‌گوید: «در خود کازابلانکا، بی‌مایه‌ترین باربران هم - با جامه‌های ژنده و دستارهای ژولیده‌ای که بر سر دارند - پادشاهانی هستند که جاه و مکتب را از ایشان سلب کرده‌اند. لازم نیست تا به آستانه ممنوع مساجد درآیی و یا حتی به ندای اذان مؤذن، آواز طنین‌اندازی که برآمدن روز را در قصبات کوچک و جداافتاده فریاد می‌کند، گوش فرادهی. اینجا همه چیز مقدس است: اشاره‌ها، سلام‌ها، شکوه و سرکشی چهره‌ها، خاصه جامه خوش‌نقشی که شهرها و راه‌ها و بلندترین گردنه‌های اطلس تا سینه بیابان‌ها را در خود دارد، همه از زیبایی‌های دائمی جلوه‌های مراکش به‌شمار می‌رود. گویی درست است که زیبایی طبیعت با همه شکوهش به پای زیبایی انسان که - به موجب نص اسلام - خداوند اشرف مخلوقاتش آفریده است، نمی‌رسد.

---

1- *Maroc, terre et ciel*

2- Jacques Mercanton

3- Tanger

اگر هم این منقولات را که با فاصله‌ای ۳۳ ساله به ما رسیده است، واقع‌گرایانه و عاری از تغزل و تخیل در نظر آوریم باز از قراین پیداست که آن اوصاف هنوز با وجه اصلی حیات این قوم درست می‌افتد، و این وجه اخیر گرچه مبتلای پیشرفت هم هست اما اساس آن تغییری نیافته است. در مغرب الاقصی - غربی‌ترین سرحد اسلام - تقدس، حضوری عینی دارد، حضوری که البته شاید جمهور خارجیان آن را به یک درجه درنیابند. گرچه حقایق روحانی - با آنکه توان درک آن در همه آدم‌ها یکسان نیست - بی‌تردید در اکثر آنها بیش و کم تأثیر می‌کند.

آن‌گونه که از قول فریتھیوف شوئون نویسنده بی‌همتای شناخت اسلام<sup>۱</sup> برمی‌آید، تقدس «امتزاج نامخلوق و مخلوق است، امتزاج جاودانگی در زمان، بی‌کرانگی در مکان، بی‌شکلی در شکل [...] آن را نمی‌توان اندازه کرد، و رای دیگر چیزهاست و در قالب ترد این عالم مکنون آمده است...» (اصول و معیارهای هنر جهانی<sup>۲</sup>). فلذا تقدس در آمدن خدای مطلق و لایتناهی عالم بالاست در عالم نسبی و کرانمند او، و این بدان معناست که اسلام همان تقدس است.

اسلام جز از یاد دائم خدای تعالی - خالق جمیع کائنات - و دعوت به پرستش بی‌وقفه حق در شرایع فردی و جمعی جوامعی که تعلقی بدان دارند، چیست؟ در برابر "غفلت" که همانا فراموشی و عدم توجه انسان‌هاست، "ذکر" یا "تذکیر" است که یاد نکته اصلی - خداوند - است و این معنا نه فقط به واسطه اعمال صرفاً مذهبی در کار آمده که در بیان و کلام "امت"، یعنی جامعه مؤمنان هم انعکاس دارد و بدان تقدس می‌بخشد.

بی‌شک این چنین بود که تمدن اسلامی عصرِ ملقب به "کلاسیک" قادر شد تا در چهارچوب سنتِ مبتنی بر وحی، حیات ظاهر را - آن‌گونه که از تمام لذایذ

بهره‌ور و مناسب زیستنِ آدمیان باشد - نظم بخشد؛ هرچند از فرض غایتی برای آن و در خود آن اجتناب می‌ورزد و نگاهش همواره به آن عالم دیگر منتهی است. این تمدن که نشان تقدس بر جبین داشت، توانست جهان را به نوری مزین کند که از آن جهان دلالت یافته بود، توانست عظمت و وسعت زمینی اسلام را متجلی کند. ولی امروز از آن چه باقی است؟ این پرسش البته پرسش دشواری است، چه سخت واضح است که به "بیداری اسلامی" که از آن دم می‌زنند مربوط نیست، مربوط به تجدیدی است که گریبانگیر آنست. لاف‌ل آنچه از آثار و بقایای این تمدن میان اقیانوس آرام و اقیانوس اطلس باقی است به ما امکان می‌دهد تا وضعیت تمدن اسلامی در اعصار طلایی آن را دنبال کنیم.

قطعاً این بنده - که خود پهنه وسیعی از ممالک اسلامی را به چشم دیده است - قادر نیست تا "بیداری" یا ترجیحاً "تجدیدی" را که دنیای اسلام در این روزگاران در حال تجربه آنست نادیده گیرد، علی‌الخصوص آنجا که به آداب یومیه و عبادات مربوط است. اما هنوز در جای جای سرزمین اسلام مساجد جدید بنا می‌شود و همت و جدیتی که عامه مردم در ادای فریضه نماز دارند، خاطر نامسلمانان را مشغول داشته است. اسلام حتی در کشورهایی چون ترکیه و هند نیز که رسماً ضددینی<sup>۱</sup> به حساب می‌آیند، نیروی خود را جلوه می‌دهد و در دیگر جای‌ها - خاصه آفریقا - ظاهراً قوت و وسعتش مدام اوج می‌گیرد. تحقیقات مشابهی نیز که در کشور شوروی [سابق] در میان است همه نشان از آن دارند که اسلام در برابر زمامدارانی که نفی خدای کرده‌اند و هفتاد سال است که در ریشه‌کنی آن می‌کوشند، با پیروزی در ایستاده است. و در افغانستان جنگی که یک - دو دهه دوام کرده است حاکی از شهادت مردم و مجاهدینی است که جز برای ایمان خود نمی‌جنگند.

با این همه و علی‌رغم اقبال و احیاء ایمان پرشور و ادای فرایض که در بعضی بلاد اسلامی رایج است، باید خاطر نشان کرد که دنیای اسلام گرفتار جنبش عمومی عرفی‌گرایی و تقدس‌زدایی هم هست. شبه‌متفکرانی که به تفرقه‌افکنی در امت‌های اسلامی اهتمام می‌کنند، البته خود را به زیور القاب و آرایه‌های اسلامی می‌آرایند، ولی فی‌الواقع برانداختن ارزش‌های سنتی اسلام و نابودی مرده‌ریگ آن را تعلیم می‌کنند. صدای تجددگرایی هم، که در اندیشه‌ای بیگانه و اساساً بی‌دین ریشه دارد و از برای یک‌شکل کردن و از بین بردن هویت گام برمی‌دارد، آشکارا به گوش می‌رسد.

از این دیدگاه، مراکش قطعاً کمتر از دیگر بلاد اسلام در معرض تهدید است. نمی‌توان گفت به دعوت دنیای متجدد پاسخ نمی‌دهد، اما نیک می‌داند که چگونه از مقامش دفاع کند و موقعیت خویش را حفظ کند. فلذا وارد کردن مراکش به دنیای متجدد را وقتی توفیق هست که به این نکته توجه داشته باشیم که میل مراکش به ارزش‌ها و صورت‌های سنتی امر مقدس‌اهمیتی به‌سزا دارد. از میان جلوه‌های پایبندی به میراث گذشته - که به مقاومت پیروزمندانۀ این کشور در برابر یک‌شکل‌شدگی عرفی که پیشینه کشورهای اسلامی در معرض آنند، انجامیده است - سه مورد یادکردنی است. گرچه این هر سه نکته در مراتب متفاوتی قرار دارند اما هر یک به نوبۀ خود خصیصۀ قوم اخیر را نشان می‌دهد. از آن میان یکی پوشش سنتی است که در نگاه اول توجه ناظر خارجی را به خود جلب می‌کند و هنوز در شهرهای بزرگ مراکش - شهرهایی که به طریق عصر جدید زندگی می‌گذرانند - به چشم می‌آید. ذکر چند سطری از نوشته‌های تیتوس بورکهارت، بزرگ مروج اسلام و مُحب مراکش، به درک اهمیت این مطلب کمک می‌دهد: «به یک معنا، هنر جامه پوشیدن، هنری مردمی است و بسا که به‌طور غیرمستقیم هنری مقدس است، چه جامۀ مسلمانان خود به نوعی

جامه‌ای مقدس است که قبول عام یافته؛ همان‌طور که اسلام در انتشار تقدس به نفی سلسله مراتب نظر داشته است و از هر مؤمنی یک روحانی اراده کرده است [...] به گفتهٔ رسول‌الله (ص) عمامه از مقامی معنوی صحبت می‌دارد، پس مقدس است...». هم از بورکهارت است که «هر جا تمدن اسلام رو به افول می‌گذارد، نخست عمامه از سر می‌گیرند و زان پس لباس‌های گشادی را که به آداب مربوط به عبادات، فراغت و مجال بیشتر می‌دهد» (اصول و روش‌های هنر مقدس)<sup>۱</sup>. آنها که به این حدود می‌آیند تقید به این پوشش را مکرر می‌بینند و این خود شاهد این مدعا است که تمدن اسلامی همچنان در این دیار پابرجاست. دیگر جلوهٔ پابندی به سنت آنست که پیشه‌وران همچنان در اقتصاد این کشور جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده‌اند. ذکر این نکته حائز اهمیت است که تمدن اسلامی هرگز هنروران و پیشه‌وران را از یکدیگر ممتاز نکرده است و وظیفهٔ اصلی این هر دو آنست که طرحی از آنچه به‌عنوان چهارچوب زندگی مؤمنان به کار می‌آید، عرضه کنند و هم آن شرایطی را مهیا سازند که مؤمنان بتوانند به ماهیت زمینی خود نیز صبغه‌ای از تقدس بخشند. از این لحظه به بعد اشیاء روزمره به اشیاء هنری بدل می‌شوند که ساحتی توأم با حسن و اتفاق پدید می‌آورند و اسباب عبادات و فعل مقدس تذکیر را آماده می‌کنند.

حقیقت آنست که طبقهٔ متمول مراکشی بیش از دیگر همگنان عرب و مسلمان خود در قید و بند نمادهای سنتی و تزئیناتی بوده است و در اینجا استفاده از سنگ و مرمر و مجسمه‌های چوبی و سفال و اشیائی چون بشقاب‌های مسی و صنایع دستی زیاده معمول است. این همه در دو مصداق برجسته یعنی در مساجد و قصرهای سلطنتی نیز نمود دارد. غیر از بعضی استثناها، به‌سهولت می‌توان دید که مساجد - که هنوز هم از زمین جوانه می‌زنند

1- *Principes et methodes de l'art sacre*

- هم در معماری و هم در تزئینات درونی به صورت سنتی، که نشانی از هویت مراکشی هم هست وفادارند و ظاهر آنست که این همه از آن حدیث مشهور ملهم باشد که «ان الله جمیل و یحب الجمال». در این قصرها که چشم هر ناظری را به حیرت وامی دارد، بهترین و تمام ترین جلوه های هنر قدیم مورد استفاده است و به این شکل بقای ایشان را در برابر هجوم تمدن صنعتی هم ضمانتی هست.

و در آخر به اعتباری حقیقی و مجازی از اصلی مهمتر از دو مورد فوق یاد باید کرد و آن اهمیت نظام سلطنتی مراکش است در حفظ و حضور تقدس، تقدسی که با اسلام اتصال دارد. در واقع هر آن کس که از پیشداوری های تجددخواهان برکنار باشد قطعاً می پذیرد که تعاریف رایج جمهوری با اسلام و سنت اسلامی سازگار نیست. سابقه این مطلب آن گونه که در دیگر ممالک اسلامی فهم می شود و به کار می آید و البته هیچ سابقه ای در تاریخ ملل مسلمان ندارد، نباید فراتر از تأسیس نظام کمالیست در ترکیه باشد که آن هم خود و امدار انقلاب فرانسه است؛ یعنی از دل حادثه ای برآمده که به جنبش عرفی گرایشی در تمام جهان ختم شده است.

بقای این نظام سلطنتی در مراکش، قطعاً مزیتی الهی و تضمینی برای پایبندی به بدیهی ترین و اصلی ترین سنت اسلامی است. مهمتر آنکه سلسله علویه حاکم بر مراکش نشان سیادت هم دارد، یعنی نسب به خاندان حضرت رسول می رساند. سلسله اخیر تقدسی را که آثارش در سراسر مراکش هست از بیت پیامبر (ص) به ارث برده است. حاکم، خود، امیرالمؤمنین است و این عنوان چنان قدرتی به او می دهد که به واسطه آن از حدود فرمانروایی خویش بس فراتر می رود. علی الخصوص در غرب آفریقا مسلمانان بسیاری هستند که به او ایمان دارند و احترامش می کنند.

مسلماناً تقدس بسیار واقعی تر از آنست که معمولاً به آن می اندیشیم، خاصه

هنگامی که به دینی چون اسلام مربوط باشد. تقدس برای مردم و چگونگی زندگی آنها اهمیتی دارد که البته فکر متجدد - که همه چیز را به لحاظ کمی می بیند و درباره آن قضاوت می کند - بدان دسترسی ندارد. شاید تقدس نزد همگان تظاهری یکسان نداشته باشد ولی در مراکش به حد کافی نمود دارد، چه بسیاری از خارجیان وجود آن را چون جادویی سحرآمیز درک کرده اند.

## سنت قدسی و نیاز امروز\*

نوشته جیکوب نیدلمن

ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند

انسان مدرن، سرخورده از علم و قالب‌های جاافتادهٔ دین خویش، به‌ناگاه در مقابل خود طیف‌هایی از تعالیم مذهبی می‌یابد که از عوالم و ادواری نشأت گرفته‌اند که هیچ‌گاه نمی‌شناخته است. از شرق نزدیک و دور، نظام‌هایی از آموزه‌های دینی سربلند کرده‌اند که در گذشته چیزی بیش از خوراک خیال‌پردازی نبودند ولی اینک خود را به صورت گزینه‌هایی زنده به انسان مدرن عرضه می‌دارند و نویدبخش رابطهٔ قدسی جدیدی میان هستی انسان مدرن و عالمی هستند که او را احاطه کرده است.

حتی می‌توان نو شدن ظاهری خاطره‌های سنت‌های کهن مراقبهٔ مسیحی و یهودی را تشخیص داد. به‌نظر می‌رسد در حال حاضر تقریباً همه کس در همه جا دست به توزیع و انتشار ایده‌هایی می‌زند که زمانی آتش کف نفس معنوی و اصول اخلاقی جامع را به ذهن بشر انداخت. در حال حاضر معلمان و روحانیانی

---

\* Needleman, Jacop, "Sacred Tradition and Present Need", *Traditional Modes of Contemplation and Action*, Edited by Yusuf Ibhish and Peter Lamborn Wilson, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977, pp. 21-38.

که نماینده طیف گسترده‌ای از فرهنگ‌های بیگانه‌اند، نه تنها ایده‌ها بلکه اشکال معنوی دستور العمل‌های روانی - جسمانی را وارد کار کرده‌اند. هزارن تن پیر و برناگرد این معلمان شرقی جمع شده‌اند. آنچه آنها را جلب می‌کند قدرت تجربه‌هایی است که هیچ‌گاه کلیسا یا کنشت یا دین دنیوی روانکاوی آنها را مجاز نشمرده‌اند.

برای هرکس که طی بیست سال گذشته چشم و گوش خود را نبسته باشد این تحول شگفت‌انگیز است. می‌شد انتظار داشت که آشوب‌های سیاسی و فناوری پیشرفته، جهانی به‌ظاهر بین‌المللی شده را در عرصه‌هایی چون اقتصاد یا هنر، یا در سطوح خارجی شیوه‌های مذهبی ایجاد کنند. اما علم به اینکه بنیانگذاران بزرگ ادیان گذشته تعالیم خود را عمیقاً در محیط فرهنگی معین با کلیه نیازهای خاص و خصائل روانی آن مستقر ساخته‌اند، و تصدیق این معنا که انتقال آموزه‌های اصیل از فرهنگی به فرهنگ دیگر، تقریباً به همان اندازه ظهور آموزه اولیه، شاذ و خارق‌العاده است موجب می‌شود تردیدهایی در امکان وقوع چنین چیزی ایجاد شود. دو مجموعه بزرگ از تعالیم تبشیری جهان، مسیحیت و یهودیت، زندگی همه ملت‌ها را متحول ساختند اما این کار طی ادوار طولانی صورت گرفت و به‌خصوص در باب کیش بودایی به شکل فعالیتی بی‌سروصدا و از درون. به‌عنوان مثال قرن‌ها طول کشید تا در تبت و چین نیروی پیش‌برنده‌ای که پادماسامبوا<sup>۱</sup> و بودی دارما<sup>(۱)</sup> معرفی کرده بودند وارد فرهنگ عمومی شود. و چه کسی می‌داند بین زمان مهاجرت اولین مسیحیان به بریتانیا و زمانی که اشکالی از مسیحیت سلتی بر حیات کلیه کسانی که در آن خطه می‌زیستند تأثیر گذارد چه اتفاقاتی رخ داد؟ تا چند سده صحاری شرق نزدیک پناهگاه دیرنشینان اولیه بود؟ آیا این همه سکوت و زمان برای انباشته شدن انرژی‌ای

معین ضروری است؟

من به عنوان یک کالیفرنایی مقابل شما قرار گرفته‌ام. مردی بی سنت که در گرد خود دعاوی "انقلاب معنوی" می شنود، آن هم نه صرفاً از سوی نمایندگان سنت‌های بیگانه، بلکه هزاران تن افراد همسان خودش آن را طرح می‌کنند، کسانی که هیچ‌گاه در طول حیات خود بویی از معنویت سنتی نبرده‌اند. بسیاری از این افراد بدون اینکه توجهی واقعی به پیشینه تاریخی داشته باشند زمان حال را لحظه شروع عصری جدید می‌بینند و اطمینان دارند آینده با گذشته متفاوت خواهد بود.

اما صداهایی دیگر به ما می‌گویند این پدیده "دین‌های جدید" نه تنها نشانه بیداری نیست، بلکه جدیدترین چرخش در هبوط انسان امروزی به مفاک‌های دیگری محض است. حرکت از سنت‌ستیزی به سمت مقابله با سنت که حتی شوم‌تر از اولی است و در آن حقیقت آموزه‌های کهن توسط همان نیروهای استعمارگری که تمامی عصر مدرن را تعریف کرده‌اند «به مضحکه بدل شده است».

چه چیز به ما کمک می‌کند راه خود را از دل این تضاد بگشاییم؟ این پرسش من به عنوان یک کالیفرنایی است. آیا حقیقت دارد که تعالیم معنوی کهن اینک پا پیش گذارده‌اند و خود را به صورت گزینه‌هایی زنده به انسان غربی عرضه می‌دارند؟ آیا در آمریکا، در کالیفرنیا - جایی که تقریباً هیچ نشانی از تمدن سنتی دیده نمی‌شود - چنین چیزی عملی خواهد شد؟ یا اینکه جز برای تقلید، وفاداری شورمندانه و دیگر تمهیداتی که با استفاده از آنها آشفتگی را پنهان می‌کنند بسیار دیر شده است؟

از دل این پرسش‌ها پرسش دیگری مطرح می‌شود که احتمالاً اساسی‌تر از همه است. آیا اشکال حقیقت که زمانی انتقال می‌یافت، در اوضاع فعلی حیات

بشر غیر قابل اعمال است؟ آیا می توان با دقت واقعی، عیب کار را در رابطه خود با امر قدسی تعیین کنیم؟ زیرا بدون یافتن محل عیب چگونه می توانیم خود را در نقطه تلاش صحیح قرار دهیم؟ و اگر نتوانیم موقعیت خود را بدین شیوه تعیین کنیم آیا کلیه اموری که به عنوان تلاش معنوی به ما ارائه می شود چیزی جز اتلاف وقت و حتی بدتر از آن نخواهد بود؟

پرسش ما دووجهی است؛ چه کسی شکست خورده است، ما یا سنت؟ مستوری حقیقی و هرزرفتن حقیقی سنت در کجاست؟

وقتی سال گذشته به سیر و سفر در اروپا پرداختم چنین پرسش هایی ذهن مرا به خود مشغول کرده بود و خاطرات زیر را نقل می کنم بدین امید که کمکی باشد به شکافت بیشتر این مباحث. زیرا سرانجام در صومعه های کوه آتوس بود که معنای آمریکایی بودن، انسان مدرن بودن و کالیفرنمایی بودن بر من روشن شد.

همیشه رؤیای دیدار از این محل را به سر داشتم. آیا این محل که به مدتی بیش از هزار سال جدا از جهان خارج بوده است، تبتی اروپایی بود که هنوز معرفت و آداب مسیحیت باطنی در آن وجود داشت؟ منظوم علم و اطلاع از ضعف های راستین بشر و توانایی های مکنون او، و نیز فنون نیایش قلبی، کف نفس و رابطه جمعی است که می تواند ضعف های بشری را علاج و توانایی های او را شکوفا سازد. متقاعد شده بودم که چنین معرفتی امتیاز ویژه سنت های شرقی نیست. با این حال هیچ گاه در آشکال موجود مسیحیت غربی هیچ چیزی که مؤید این اعتقاد من باشد نیافته بودم. علت اصلی حضور من در اروپا همین بود؛ تلاش در جهت کشف این معنا که آیا این مناسک معنوی کهن مسیحیت غربی احیا می شود یا خیر؟ با این همه، جست و جوی من تنها به یک اشاره گویا خارج از سایه و اتیکان منتهی شده بود - گفته زنی گیرا، عارف مسیحی متورعی

که فقط گفت: کلیسا اسرار خود را بیش از حد حفظ کرده است، و مایل نبود بیش از این چیزی بگوید.

بدین ترتیب با انتظاری شدید در امتداد ساحل ناهموار دریای اژه به سوی شبه‌جزیره آتوس، به‌عنوان آخرین مرحله از سفر خود کشیده شدم. سعی کردم نوعی خویشتن‌داری واقع‌گرایانه را حفظ کنم چراکه از همه سو به من هشدار داده شده بود که سنت دیرنشین کوه آتوس در نزاع است و اینک بسیاری از دیرها آثار باستانی متروکه‌ای است که معدودی از راهبان جان‌سخت به آنها رسیدگی می‌کنند. به من گفته بودند جمعیت دیرها از ۲۰ هزار راهب به ۱۵۰۰ تن تقلیل یافته و باز هم در حال کاهش است.

درباره شکل ظاهری جزیره زیاده‌گویی نخواهم کرد جز اینکه دیرهای باستانی، پوشش گیاهی انبوه، بوی گندکود که هوا را پر کرده بود، بی‌ترتیبی و تک‌افتادگی بناهای رسمی در معرض باد در وجود من، و احساس غالب وجود چیزی که به نحوی ناراحت‌کننده آشنا بود: راهبان ریشوی سیاهپوشی که به شیوه‌ای ماشین‌وار برای انجام کارهای خود این طرف و آن طرف می‌رفتند، طوری که مرا به یاد یهودیان متعصب دوران کودکی می‌انداختند. ریشه این حس آشنایی، به احساس همیشگی من در زمان کودکی برمی‌گشت، وقتی که مجبور به مشارکت در آشکال سخت‌گیرانه سنت می‌شدم که برایم بی‌معنی بود و در دنیای من هیچ حقی نداشتند.

از لحظه‌ای که به آتوس پای گذاردم این پرسش‌ها در ذهنم طنین‌انداز شد: سنت چیست؟ آیا در میان این قالب‌ها زندگی‌ای وجود دارد که من قادر به دیدن آن نیستم. آیا علت اینست که فاقد عطش معنوی واقعی هستم؟ اما اگر چنین باشد در پرسش‌های مکرر خود - من و ما - درباره معنی هستی خود عطش چه داریم و چه وقت احساس تضاد می‌کنیم - تضادهایی که هیچ علم یا فلسفه‌ای

قادر به رفع آن نبوده است - تضاد میان زندگی محدود خویش و نیروهای جهان شمول مرگ، آفرینش و اتباع کیهانی؟ اگر یک سنت معنوی نتواند عطش ما را در این موارد رفع کند قصور از کیست، ما یا سنت؟

قبل از اینکه پای در راهی بگذارم که به دیرها منتهی می‌شد، لختی در کلیسای جامع کاریس<sup>۱</sup>، دهکده اصلی شبه جزیره نشستم. در کلیساهای گوتیک اروپای غربی فضاهای عمودی بی حد و حصر، آدمی را در یک لحظه مبهوت و خاموش می‌سازند تا اینکه به تدریج نور خارق‌العاده‌ای که از میان شیشه رنگی پنجره‌ها می‌گذرد به آرامی شخص را بالا می‌کشد. به نظر من عالم کلیسای جامع گوتیک عظیم و رحیم است. اما کلیسای ارتدوکس به شبی پر ستاره می‌ماند که تنها با شمع‌هایی که اینجا و آنجا سوسو می‌زند روشن می‌شود. در این فضا شمایل‌هایی نیرومند که گویی نور خود را ساطع می‌کنند آدمی را تنگ در میان می‌گیرند. چشمان شما روی دیوارهایی می‌دود که با ستاره‌هایی بر زمینه‌ای به رنگ آبی شب روشن شده است و ناگهان برگنبد بزرگ بالای سر که روی آن سر بزرگ عیسی برگشته و به شما در پایین می‌نگرد متوقف می‌شود. این عالمی است که نیروی محوری آن فداکاری به خاطر بشر، به خاطر خود است. اما هنگام خروج از اتوس، از خود می‌پرسیدم از کجای وجود ما ممکن است چنین واکنشی ابراز شود.

پس از چند ساعت راهپیمایی به صومعه دژمانند استاورونیکتا<sup>۲</sup> رسیدم که به شکلی نمایان از ساحل شرقی شبه جزیره بیرون زده بود. سنت بر اینست که به کلیه میهمانان موقت جا و غذا بدهند، اما بدان علت که استاورونیکتا در دست تعمیر بود و اطاقی برای میهمانان نداشت مرا نپذیرفتند. هر چقدر درصدد اقتناع آنها برآمدم (و در عوض ایماء و اشاره ناشیانه و

1- The Cathedral of Karyes

2- Stavroniketa

انگلیسی شکسته بسته تحویل گرفتم) تأثیری نداشت. فوق‌العاده ناامید شدم، چرا که شنیده بودم در این صومعه ممکن است چیزی یافت شود. البته یقین داشتم اگر می‌خواستند، می‌توانستند مسافری را برای یک شب هم که شده بپذیرند. اواخر بعدازظهر بود و از آنجا که صومعه‌ها با غروب خورشید درها را می‌بندند، خسته و درمانده در بیرون استاورونیکتا ایستادم و به فکر اقدام بعدی بودم. ابرهای عظیم طوفان‌زا در آسمان متراکم می‌شد و منتظر بودم چندین کیلومتر مسیر تا ساحل را دوان دوان طی کنم.

دنبال چه می‌گشتم؟ در حین ایستادن در آنجا متوجه شدم که مثل کورها سفر کرده‌ام. آیا انتظار داشتم با راهبی صاحب چشمانی نافذ مواجه شوم که مرا به داخل بَرَد و اسرار روش خود را بر من بگشاید؟ یا راهب بزرگ دیری به من اجازه شرکت در مراسم حلقهٔ محرمان را بدهد؟ افزون بر این، یونانی هیچ نمی‌دانستم و علاوه بر انتظارات دیگر ساده‌دلانه امیدوار بودم در مورد زبان نیز معجزه‌ای رخ دهد.

چقدر از کالیفرنیا فاصله داشتم: طی پژوهش‌های قبلی دربارهٔ گروه‌های مذهبی جدید آمریکا، حتی یکبار احساس نکردم چیزی را از من دریغ کرده‌اند. رهبران صومعهٔ آیین ذن، حلقهٔ صوفیان یا آشرام<sup>(۲)</sup> نورسته همواره مرا به داخل دعوت می‌کردند. حتی وقتی می‌گفتند تعالیم "باطنی" است، به راحتی می‌توانستم ترتیبی دهم تا هر اندازه مایلم در مراسم شرکت کنم، و به این نتیجه رسیدم که حتی وقتی به من هشدار داده می‌شد که اموری وجود دارد که نباید دربارهٔ آن با اغیار صحبت کرد، دیر یا زود اطلاعاتی بیش از آنچه درخواست کرده بودم به من داده می‌شد. همهٔ اینها در آغاز مرا متعجب می‌کرد اما دیری نپایید که آن را بدیهی شمردم. به هر حال اینک و طی ۲۴ ساعت آینده دوباره به پرسش دربارهٔ طبیعت اندوختهٔ معنوی و نپختگی مذهب کالیفرنایی برگشته بودم.

در شرف تسلیم و راه افتادن بودم که ناگهان فردی غیرروحانی بر من ظاهر شد و به انگلیسی بی نقص مرا خطاب قرار داد. به او گفتم چه کاره‌ام و چه می‌خواهم و خلاصه کلام اینکه ظرف دو ساعت خود را در منارچه صومعه، در اطاقی جادار و ساده ویژه میهمانان، یافتم در حالی که مقابل پدر وی<sup>۱</sup>، راهب اعظم استاورونیکتا نشسته بودم.

این داستان را از آن جهت نقل می‌کنم که فکر می‌کنم فهم زمینه گفت‌وگوی طولانی‌ای که پس از آن میان من و پدر وی صورت گرفت ضرورت دارد، معتقدم می‌توان در این گفت‌وگو پرسش‌های مقدر اساسی‌ای را پیدا کرد که نیاز هست در جهان مدرن، در برابر تعالیم سنتی‌ای که به ما عرضه می‌شود طرح شود.

آسمان صاف شده بود و اطاق از میان پنجره‌های باز با نور شامگاه و عکس ماه طالع در دریا روشن می‌شد. گرد میزی که از الوار سنگین ساخته شده بود نشسته بودیم - پدر وی در ردا و کلاه سیاه، و مترجم ما، یک استاد جوان پزشکی اهل آتن که میل داشت تنها به نام او انجلوس شناخته شود.

پدر وی چندان مسن‌تر از من به نظر نمی‌رسید، احتمالاً حدود چهل و پنج ساله با اندامی باریک و ورزشکارانه با چهره‌ای عقاب‌شکل، ریش سیاه پرپشت و چشمانی که نگاهی ثابت و گنگ داشت. من صحبت خود را با شرح و فور گروه‌های مذهبی نو در آمریکا، ورود معلمان از شرق، و دور شدن عظیم جوانان از شکل‌های مذهبی جا افتاده آغاز کردم. تصمیم گرفتم بر این حقیقت تأکید کنم که بیشتر این مذاهب جدید روش‌های عملی‌ای چون مراقبه، ترتیل، تمرین‌های یوگا و امثال آنها را همراه خود دارند که به نظر می‌رسد تجاری عملی از چیزی را عرضه می‌دارند که آیین‌های مسیحی و یهودی صرفاً حرف آن رازده‌اند. در عمق ذهن خود اظهار نظر جالبی را داشتم که یک هفته قبل در واتیکان از یکی از

---

1- Father V.

مقامات شنیده بودم؛ وی گفته بود: به مدتی بیش از حد طولانی، ترس از تجارب معنوی وجود داشته است - چنان‌که، به گفتهٔ وی - مردم به این نتیجه رسیده‌اند که خداوند آنقدر خوب نیست که چنین تجاربی را ارزانی آنها دارد.

پدر وی گفت: «مسئلهٔ روش‌ها نیست، بلکه مسئلهٔ کل زندگی است. این روش‌ها توهم‌هایی ایجاد می‌کنند. می‌پرسید منظورم از توهم چیست؟ جست‌وجوی افراد از طریق تجربه کردن صورت می‌گیرد نه حقیقت. شخص باید با پذیرش حقیقت و احساس حقیقت آغاز کند. تنها در آن صورت است که روش می‌تواند به راه صحیح افتد.» این پاسخ را بسیار جالب یافتیم. چیزی - چطور بگوییم؟ - امروزی در آن وجود داشت که با توجه به حقایقی که از او انجلوس دربارهٔ پیشینهٔ راهب شنیده بودم باید انتظار آن را می‌داشتم. وی چندین سال در پاریس درس خوانده بود (گفت‌وگویی ما با معجونی عجیب و غریب از فرانسه، یونانی و انگلیسی انجام شد) و این‌طور که فهمیدم، وی تنها راهب آتوس بود که حتی تا این حد درگیر فرهنگ غرب شده بود.

در پاسخ گفتم: «اما مدت‌ها پیش مذاهب غرب به نقطه‌ای رسیدند که به نظر می‌رسید قادر به ارائهٔ تجارب جدید نیستند. جوانان - و نسل مسن‌تر - سرانجام متوجه این نقصان شده‌اند. آیا جست‌وجوی تجارب جدید تا این حد غلط است؟ وقتی زندگی معنای خود را از دست می‌دهد - انسان غیر از تلاش به منظور مواجهه‌ای نو با واقعیت، با کیفیت تازه‌ای از تجربه، چه کار دیگری می‌تواند انجام دهد؟»

پس از مکثی کوتاه با یک کلمه پاسخ داد: «ایمان».

در حالی که سعی می‌کردم معنی پاسخ وی را دریابم، منتظر ماند. احساس موجی از سرخوردگی کردم. بله پاسخ وی را فهمیدم، پاسخ عبارت بود از اعتقاد

پاک مسیحی که به طریقی حقیقت اعلی<sup>۱</sup> بود. اما به طریق دیگر حقیقت اعلی کافي نبود و نمی توانست برای ما کافي باشد. ما به چیزی بیش از حقیقت محض نیاز داشتیم؛ به کمک. آیا واژه "ایمان" واجد کمک روانی مکفی برای انسان قرن بیستمی هست؟

با جدا شدن از پدر وی، بلافاصله متوجه سرخوردگی خود شدم. پیش و پس از ملاقات با این مرد، با بسیاری از رهبران مذهبی مصاحبه کرده بودم. در گفت و گو با بسیاری از آنها - نمایندگان "دین های نو" و مقامات کلیسا - به این احساس رسیدم که پاسخ آنها به پرسش های من از پیش تنظیم شده است. اما در بعضی مصاحبه ها متوجه شدم در حین پاسخ گویی به من، دنبال حقیقت مطلوب خود می گردند و به تجدید سازمان درک خود از این امر ناشناخته مشغولند. حلقه اعتبار که عاملی به مراتب پیچیده تر از حد تصور ماست، تنها در مصاحبه های دسته دوم وجود داشت. به نظر می رسید پدر وی دائماً بین این "دو جایگاه" در حرکت است.

البته کیفیت پرسش های من احتمالاً از نوعی بود که استحقاق چیزی جز پاسخ های اعتقادی را نداشت. به گمان من وقتی می خواهیم پرسش هایی را در برابر سنت های بزرگ قرار دهیم، این عامل را نباید از نظر دور داریم. به همین علت است که به غلط تصور می کنیم پرسش های ما شایان پاسخ های بزرگند.

«شخص باید کار را با ایمان شروع کند و خداوند، خود هر چه را که لازم باشد اضافه خواهد کرد. هر چیز دیگر جز این، ساخته و پرداخته بشر است.»

گفتم: «در آمریکا بسیاری از جوانان با حمد عیسی مسیح آغاز می کنند.»

انتظار داشتم با شنیدن این حرف اخم کند، چرا که می دانستم در سنت ارتدوکس انجام نیایش عیسی و تکرار عبارت «ای عیسی مسیح، ای اله، بر من

ترحم فرما) را بدون هدایت مرشدی معنوی خطرناک می‌شمردند. احساس کردم هنوز نتوانسته‌ام معنای روش روان‌شناختی آمریکاییان را به وی منتقل کنم. در واقع در سرتاسر سفرهای خود در اروپا تعجب می‌کردم از اینکه رهبران سستی دینی - مردانی که به رهبریت معنوی و حتی عرفان شهرت داشتند - با واژه‌ها، افکار و مفاهیم قانع می‌شدند. در آغاز فکر می‌کردم این رهبران بخش سزی و عملی اصول اعتقادی خود را از من که غریبه بودم پنهان می‌دارند. همان‌طور که قبلاً هم گفتم، کل ایدهٔ ذخیرهٔ معنوی یا رازداری معنوی برای من اهمیت تازه‌ای پیدا کرد. با این همه حالا که در برابر پدر وی نشسته بودم برای یک لحظه همان احساس ناخوشایندی را که داشتم در تمام طول سفر تجربه کرده بودم، و آن اینکه تمامی اسرار به‌جامانده در مسیحیت بیشتر از مقولهٔ واژه‌ها و اندیشه‌هاست.

پدر وی هیچ تعجبی نکرد. او می‌دانست که غریبان کسب اطلاع دربارهٔ آیین ارتدوکس را از طریق دو - سه کتاب پیرامون حمد عیسی به دست می‌آورند. متوجه شدم دنبال راهی می‌گردد تا پاسخی به ناهمی یک آمریکایی - یا یک غیرمؤمن - بدهد. سرانجام به تفصیل و از طریق موضوع لطف الهی و رابطهٔ آن با شور پاسخ مرا داد. وی حمد عیسی را نوعی عبارت دانست که مستلزم خاکساری و اخلاص است. خلوص نیت جز از طریق پذیرش خون عیسی حاصل نمی‌شود.

زبان من در بیان صلابت کلام وی قاصر است - منظور اینست که نظم افکار وی مرا می‌خکوب کرده بود.

از تلاش عظیمی که علناً برای برقراری ارتباط و رساندن مقصود خود به من به کار می‌برد احساس گرما می‌کردم. شروع به درک تعالیم مسیحیت ارتدوکس کردم، به شیوه‌ای که هیچ‌گاه در گذشته برایم امکان‌پذیر نشده بود. در سکوت‌های

طولانی، تاریکی را که به تدریج فرومی افتاد تماشا می‌کردم و از شمیم ملایم بادِ شبانه که از جانب دریا شروع به وزیدن کرده بود لذت می‌بردم. طی سکوت‌ها چندین لحظه وجود داشت که متوجه شدم تحولی مهم در وجودم شکل می‌گیرد:

«دیدم که مؤمن در وجود برخاست و پا پیش گذاشت.»

بگذارید رک و پوست‌کنده بگویم، از آن ایمانی که عیسی مسیح سخن می‌گفت هیچ نمی‌دانم و صحبت من دربارهٔ آن نوع ایمان نیست؛ آنچه در خویش مشاهده کردم قبلاً هم چندین بار دیده بودم و متوجه وجود آن در دیگران نیز شده بودم. اگر آن را اعتقاد یا معتقد بنامم قصدم این نیست که آن را صرفاً به عالم مذهبی محدود کنم، هرچند قطعاً در عالم مذهب است که فعل اعتقاد از همه پنهانی‌تر است.

فکر نمی‌کنم لازم باشد در اینجا در صدد توصیف روان‌شناسانهٔ این فرآیند برآیم. همین قدر بس که بگویم این اعتقاد صبغهٔ حدّث درونی دارد. این اعتقاد با نوعی فشار عاطفی و علاقه به رفع آن ارتباط دارد و همهٔ اینها با یک عامل بسیار کوچک و کم‌دوام از دریافت فکری، نوعی کشش، این یا آن نوع ترس که همهٔ آنها خود را تحت لوای "نیاز به انتخاب" - "تسلیم" - نشان می‌دهند. این‌طور وانمود می‌شود که هرگونه آزادی انتخاب واقعی در این غبارِ خودفربیی و فروپاشی پنهانی امکان‌پذیر است.

چه میزان از آنچه "شور مذهبی" یا "آوردگاه آزادی اراده" می‌نامیم صرفاً متشکل از همین حالت سردرگمی است؟ تقلای واقعی برای نیل به ایمان چیست؟ آیا وقتی فکر می‌کنیم به سطحی از شعور رسیده‌ایم که حتی امکان چنین تقلایی در آن برود بر سر خود منت گذارده‌ایم؟ نیاز شدیدی به بازگشت به این بحث وجود دارد، چراکه به دیدهٔ من اجتناب از آن باعث تحریف شدید ایدهٔ

رحمت در مسیحیت شده است - منظورم امکان دریافت کمک مورد نیاز در جهت کسب توانایی انتخاب است.

به همین علت در بحث خود با پدر وی بر موضوع روش پافشاری کردم؛ سعی داشتم راه دیگری برای طرح آن پیدا کنم تا از اینکه فکر نکنند شیوه‌ای محض یا تمهیدی کاربردی مطرح می‌کنم.

گفتم: «در کلیه سنت‌های مذهبی بزرگ ایده‌ای واحد از رحمت یا شفقت وجود دارد که ملازم ایده عدل و صلابت است. اما آیا این امر چیزی فراتر از یک ایده نیست؟ آیا نمودهایی عملی از این رحمت وجود ندارد؟ و اگر پاسخ مثبت است، این نمودها مبتنی بر اطلاع دقیق از ارگانیزم بشری - قدرت‌ها و ضعف‌های عاطفی، تأثیر جسم بر روح و بالعکس نیست؟» در ادامه گفتم: «برای من بدیهی است که بسیاری از مردم امروز در یوگا یا آیین ذن چیزی را حس می‌کنند که به رحمت عملی نزدیک‌تر است، حتی با وجود اینکه در مقام مقایسه با آیین مسیح از این واژه بسیار کمتر استفاده می‌شود. منظورم اینست که تا حدودی احساس می‌کنند کار ذهن و بدن آنها درک می‌شود و به علت همین ادراک، نوعی ارتباط به آنها عرضه می‌شود. اینکه به انسان کمک شود آرام بنشینند و شروع به مشاهده مستقیم گذرایی و دگرگونی تدریجی اندیشه‌های حاکم بر زندگی‌هایمان کند، آیا انجام چنین کاری قبل از دعوت آدمی به ایمان یا دست‌کم هم‌زمان با آن ضرورت ندارد؟...»

در صدد ادامه این سیر، و کنار زدن کلیه دودلی‌های خود در پذیرش ساده‌دلانه انواع مکاتب شرقی توسط آمریکاییان بودم. خطر مبالغه درباره موفقیت مذاهب شرقی را از آن جهت به جان خریدم که اینک مطمئن شده بودم پدر وی کاملاً متوجه نیازی که در آمریکا - در کالیفرنیا - به کیفیت جدیدی از تجربه روانی احساس می‌شد نیست.

اما با خنده‌ای بی صدا صحبتتم را قطع کرد و با گفتن جمله زیر من و مترجم را متحیر ساخت؛

«می توانم چیزهایی هزاران بار بهتر از یوگاهای شما را نشان دهم.»

چشمان او انجلوس از حیرت گشاد شد و یک لحظه نقش خود به عنوان مترجم را به کناری نهاد و با تمامی بدن به سمت پدر وی چرخید و بی اطلاعی من از زبان یونانی مانع از فهم پرسش او نشد. پدر وی پاسخ کوتاهی به او داد و سپس در حالی که به زبان فرانسه صحبت می کرد به موضوعی دیگر پرداخت چنان که گویی از اینکه چیزی از زبانش پریده متأسف است. پرسیدم: «چه گفت؟» او انجلوس به حالتی که به هیچ وجه هیجان و سرخوردگی او را پنهان نمی کرد گفت: «پرسیدم از چه چیزهایی سخن می گوید؟» و او در پاسخ گفت: «تنها به حمد عیسی و چیزهایی مشابه آن می اندیشد...»

گفت وگو ادامه یافت. داشت خیلی دیر می شد. ماه به وسط آسمان رسیده بود و دیگر نمی شد آن را از میان پنجره ها دید. در تاریکی به سختی صورت های یکدیگر را تشخیص می دادیم.

پرسیدم «آیا فکر می کنید سنت ها هیچ گاه تغییر کنند؟ منظورم از سنت، مناسک، آیین و آداب عشای ربانی و قالب هاست. آیا در پرتو تغییر شرایط، تغییر در مشکلات، سکونتگاه و تفکر مردم، انجام تغییرات، جرح و تعدیل سنت ها ضرورت ندارد؟»

پدر وی در پاسخ گفت: «آیین و آداب عشای ربانی، کل زندگی را از لحظه تولد... یا حتی قبل از تولد... تا مرگ در بر می گیرد. چگونه می تواند تغییر کند؟ ابدی است. با این حال دائماً در حرکت است... فرد باید در دل آیین و آداب عشای ربانی، عشای ربانی مختص به خود را بیابد. باید موجودی تازه شویم. انسان در تک تک دقایق تغییر می کند، هر لحظه ارتدوکس می شود...»

در حالی که این مرد سخن می‌گفت، تحسین من به خاطر اینکه حاضر نمی‌شد آن را در جهت توضیح آیین ارتدوکس برای من وانهد بیشتر می‌شد. با این حال احساس کردم لازم است بحث را دوباره به زمین برگردانم. به همین علت به خود اجازه دادم دوباره صحبتش را قطع کنم:

«در باب ادیان دیگر چطور؟»

او انجلوس این پرسش بی‌پرده مرا به گونه‌ای طرح کرد که پدر وی تصور کرد درباره وحدت‌گرایی کلیسا سؤال می‌کنم.

قبل از پاسخ، مدتی طولانی مکث کرد. «کلیسا باید اعتراف کند نه بحث. آیین ارتدوکس همان وضع عیسی در جهان را دارد. هر کسی حقیقت را بجوید، آن را می‌یابد مثل عیسی می‌گوید: "من هستم". کار بیشتری نمی‌تواند بکند. مثل عیسی می‌گوید: «نه اراده من، بلکه اراده قوای خداوند.»

پدر وی در تاریکی به سمت من خم شد، تنها می‌توانستم چشم‌ها و بقیه اجزای صورت او را ببینم. آنچه در آن وقت گفت چنان شدید بود که تمامی پرسش‌های مرا خاتمه داد.

«کلیسا می‌داند که تعالیم دیگر در حال جذب جوانان‌اند. این را هم می‌داند که اگر برخی چیزها را تغییر دهد چنین اتفاقی نخواهد افتاد. اما کلیسا باید به همین شکلی که هست باقی بماند. این‌کار را با چشمانی اشکبار انجام می‌دهد. می‌داند که مردم را از خود دور می‌کند.»

به سمت او انجلوس برگشتم تا به او بگویم از نظر من چیزی نمانده که بپرسم. اما هیچ کس از جای خود تکان نخورد.

\* \* \*

در حالی که کالیفرنیا برگشتم که پرسش‌هایم بیشتر از پاسخ‌ها بود. در فرصت باقیمانده صرفاً به طرح این پرسش‌ها می‌پردازم، ضمن اینکه پاسخی برای آنها ندارم.

سفر خود را در حالی آغاز کردم که از خود می پرسیدم انسان مدرن چه باید بکند تا تعالیم سنت را بشنود؟ منظور از شنیدن، شنیدن آنها به صورت موردنظر است. یعنی شنیدن این تعالیم با آنچه در وجود ما مستعد شنیدن آنهاست. اما دقیقاً در همین جاست که مشکل بزرگی چهره می کند. آیا شرایط فعلی زندگی ما طوری است که شنیدن این تعالیم را امکان پذیر سازد؟ چرا که قطعاً خطاست اگر تصور شود با صرف گوش سپردن به کلمات و ابراز تغییر احساس، قادر خواهیم بود تعالیم استادان را به شیوه‌ای که بر کل حیات ما تأثیر گذارد فراگیریم. آیا نباید تعالیم معنوی رسوخی بیشتر در وجود ما انسان‌ها پیدا کنند و به ما کمک کند که بشنویم؟

آیا این تعالیم وسیله‌اند یا هدف؟ وسیله‌ای هستند برای گوش کردن یا هدفی که باید بدان گوش سپرد؟ اگر قرار باشد من حقیقت را "بپذیرم" و در عین حال از تمایل ذاتی خود به تحریف حقیقت غافل بمانم چه فایده‌ای خواهد داشت؟ آیا نباید راهی برای ارائه ایده‌های قدسی به انسان وجود داشته باشد که در عین حال قوه شنیدن او را بیدار کند؟ بدون این به اصطلاح "بیداری کوچک"، انتظار بیداری بزرگ ساده‌دلانه خواهد بود. بدون این‌گونه بیداری به شکلی ناخودآگاه، ایده‌های بزرگ را با همان تعصب یا حدتی که با آن کلیه ایده‌های دیگر را پذیرفته یا رد کرده‌ام می‌پذیرم یا رد خواهیم کرد، ایده‌هایی که جهان به من عرضه می‌دارد اعم از الهی یا شیطانی. مبدل به یک "مؤمن" یا "شکاک" خواهیم شد، و تاریخ تمدن گواهی است بر این حقیقت که حتی ایده‌های بزرگ مبدل به نقابی برای پوشش جهل ما نسبت به خود می‌گردند و تأثیری مخرب دارند.

به اعتقاد من همین "بیداری کوچک" - که بدون آن هیچ چیز امکان‌پذیر نیست - در دین غربی به طاق نسیان افتاده و همین فراموشی است که بخش اعظم آشفتگی و شرور دین جزم‌اندیش و روان‌شناسی مدرن را سبب شده است.

مجبور شدم تقریباً نیمی از جهان را ببیمایم و تازه با خوش‌شانسی خارق‌العاده توانستم تحت شرایطی که تجلی یک ایده بود با فردی استثنائی صحبت کنم. من این تجربه را به منزله نظر خود، و با تقریر خود مطرح می‌کنم؛ نمی‌توانم از ایقان صحبت کنم. اما از سفر طولانی، انتظار، مشکلات جسمانی و مالی، محیط آتوس - زیبایی و بیزارکنندگی آن (باز هم شخصی صحبت می‌کنم) همه اینها به‌علاوه بسیاری چیزهای دیگر می‌توانم سخن بگویم: خستگی خاص من، نیازم به فهم چیزی، اتاقی که تاریک می‌شد، تلاش در جهت فهم زبان، کوشش به‌منظور خواندن چشمان پدر، می‌توان باز هم ادامه داد. آنچه می‌خواهم طرح کنم اینست که تنها تحت شرایطی که تا حدودی منعکس‌کننده عقیده‌ای راستین درباره یک انسان (خودم) است، انسان به صورتی که هست و به صورتی که می‌تواند باشد، قادر به درک بخشی از مسیحیت ارتدوکس شدم. شرایطی که در آن با پدر وی صحبت کردم همان شرایطی است که باید آن را دارای خصلت‌های دوگانه بنامم و برابر است با دو خصلت بشر که بخشی از او الهی است (در تمنای حقیقت) و بخشی حیوانی (در استنباط خودخواهانه خود از این حقیقت). به هر روی تحت این شرایط من گوش دادم، حتی نمی‌گویم قادر به شنیدن بودم؛ صرفاً صادقانه بگویم شنیدن تا حدودی امکان‌پذیر گردید.

نمی‌دانم این شرایط تا چه حد عمدی بود و تا چه حد تصادفی. فکر می‌کنم دومی صحیح باشد اما این مسئله در پرسش من جایگاه محوری ندارد. صرفاً می‌خواهم بگویم مردان زیادی را ملاقات کرده‌ام که احتمالاً برخی از آنها از نظر اطلاعات معنوی و حتی قدرت بیان برتر از این پدر وی نازنین بودند. اما جز در باب چند استثنای چشمگیر، هیچ‌گاه گوش سپردن واقعی صورت نگرفت. تمامی صحبت‌های جهان درباره ضرورت روش معنوی، نمی‌تواند این حقیقت را از من پنهان دارد که روش معنوی حقیقی با شرایطی آغاز می‌شود که تحت آن

ایده‌ها عرضه و دریافت شوند.

اطلاعات اندکی که از زندگی انسانِ باستان دارم این گمان را در من تقویت می‌کند که تحت آن شرایط زندگی - که زمانی وجود داشت (و احتمالاً هنوز هم در بخش‌هایی از آسیا وجود دارد) - انسان بیشتر در معرض هر دو سرشت خود قرار می‌گرفت. می‌توان به این حدس رسید که شرایط خارجیِ جامعهٔ سنتی، عواملی در خود دارد که آنچه را بشر از طریق خودخواهی از دست می‌دهد به وی گوشزد می‌کند، به طوری که انسان حتی در بحبوهٔ سُبُعیت و ظلالت بشر و نیز در بحبوهٔ لحظه‌های پیروزی‌های ظاهری‌اش محروم از آن مقیاس جهانیِ فهم مستقیمِ حقارت و وابستگی خود نبود. نویسندگان مدرنی که خشونت یا بیداد گذشته را نشانه‌های فرودستی آن می‌دانند، از این معنا غافل می‌مانند که تمدن برتر ضرورتاً آن تمدنی نیست که در آن انسان‌ها رفتاری چون فرشتگان داشته باشند، بلکه تمدنی است که در آن انسان‌ها الوهیت و حیوانیت خود را همراه با هم تجربه کنند.

اگر عشق الهی را تجلی حقیقت بر سطح زمین بدانیم، در آن صورت آنچه در اینجا دربارهٔ آن صحبت می‌کنیم عبارت خواهد بود از استقرار شرایطی روانی و مادی‌ای که عبارت باشد از تجلی حقیقت در باب آدمی. امروزه هیچ کس نمی‌پذیرد که صورت‌بندی‌های ذهنی یا کلامی، تنها انواع ابراز بیانِ حقیقت باشد و احتمالاً مهم‌ترین آنها هم نیست. به عنوان مثال در نمادپردازی هنر قدسی شاهد انتقال بی‌واسطهٔ ایده‌ها به درون عواطف انسان هستیم، به درون آن "قلبی" که می‌تواند فعالانه با عقلی قادر به انتخاب و توجه و گوش سپردن صحبت کند. اما احتمالاً آنچه اساسی‌تر و برای انسان بنیادی‌تر و ضروری‌تر از هنر یا صورت تدوین کلامی است، استقرار شرایطی از زندگی است که حاوی حقیقت، حقیقت در باب خودمان باشد؛ شرایطی که شنیدن را ممکن سازد. بدین ترتیب رحمت

یا شفقت یک آموزه، نه صرفاً در محتوایی است که می‌آورد، بلکه در شرایط آوردن آن محتوا قرار دارد. جدا کردن محتویات یک آموزه از شرایطی که تحت آن قابل شنیدن است صرفاً منتهی به فلسفهٔ مدرسی خشک یا تعصب کور می‌شود. به‌منظور جلوگیری از کژفهمی، مایلم چیزی را دربارهٔ معنای واژهٔ "شرایط" و تأکید خود بر شرایط لازم برای دریافت حقیقت روشن کنم. هدف من تأیید برخی ترتیبات خارجی چون خرقة، جماعت یا آداب، و محکوم کردن تعدادی دیگر نیست. عموماً همیشه مایل به این‌گونه نگرش به امور هستیم، و این امر در واقع ما را به هیچ کجا نرسانده است. ما تصور می‌کنیم شرایط خارجی به خودی خود خوب یا بد، مفید یا مضرند.

اما این هم نوعی جزم‌اندیشی است، نه به شکل واژگان، بلکه به صورت ترتیبات فیزیکی. عقاید جزمی صرفاً در کتاب‌ها یافت نمی‌شوند، بلکه در ترکیب محیط‌ها، رفتارها و قواعد هم وجود دارد.

وقتی به این طریق فکر می‌کنیم، موقعیت حقیقی درون خود را فراموش می‌کنیم. زیرا خود ما موجوداتی هستیم که چنان عمیقاً شرطی شده‌ایم، چنان کارپذیر و تلقین‌پذیر گشته‌ایم که هیچ‌گونه شرایط خارجی، هر چقدر هم الهامی باشد، نمی‌تواند به خودی خود ما را به سمت اشکال تازه‌ای از اتکای کورکورانه سوق دهد. حتی شرایط درونی‌تر، چون اسلوب‌های نفس کشیدن و درآمدن به وضعیت‌های خاص مراقبه، هم همیشه آفاقه نمی‌کنند.

با این حال کمک ضروری است. به همین دلیل سرّ وجود دارد. یعنی چگونگی پیدا کردن آن زاویهٔ دید معین یا موضع باطنی‌ای که در آن شخص به همه چیز از منظر فهم وجود خویش می‌نگرد. صرف افزودن یا کاستن از اشکال بیرونی موجب ایجاد خودکار این موضع نخواهد شد.

در اینجا با مشکلی دربارهٔ تکاپوی کسب آگاهی مواجهیم که کمتر بدان توجه

شده است؛ اینکه کمک از خارج به انسان، تنها در صورتی امکان پذیر است که از دیدگاه یک شاگرد به شرایطی که به او ارائه شده بنگرد. برای اینکه شرایط مفروض بتوانند حقیقت بشر را نشان دهند باید مستلزم آن باشند که در طلب چنین موضعی نسبت به خود برآییم، در عین حال که خود را تسلیم شرایط مذکور کنیم.

یقیناً یکی از ریشه‌های مشکلاتی که در کالیفرنیا (و جهان مدرن) زحمت‌زا شده در همین جاست. آثار هنری بزرگ یا ایده‌های حقیقی نمی‌توانند به خودی خود تغییری در انسان پدید آورند. انرژی‌ای که شخص از ایده‌ها یا تجارب دریافت می‌کند را انسان هبوط کرده نمی‌تواند مهار کند و صرفاً موجب فعال‌تر شدن همان ضعف‌هایی می‌شود که اول‌بار او را نیازمند این ایده‌ها کرد. نگاهی به ویرانی‌ای که آن ایده‌هایی به بار آورده‌اند که علم جدید شتابان پذیرفت و به کار گرفت بیاندارد، ایده‌هایی که در محیط تمدن‌های پیشین صرفاً به کسانی ارائه می‌شدند که محرم شده بودند یا به هر صورت تحت شرایطی معین و به شکلی ارائه می‌شدند که افراد آنها را همراه با احساس درماندگی و اتکای خود جذب کنند (اشارهٔ من به آرایبی چون عالم لایتناهی، تکامل انسان و آراء دیگر است). بدین ترتیب اینکه انگیزهٔ قدسی فراگیری شخصی، که منشاء علوم جدید بود، به سرعت به تأثیری شیطانی مبدل شد قطعاً ناشی از شرایط زندگی موجود در دورهٔ مدرن بود که با هیچ حقیقت بزرگی در باب بشر همخوانی نداشت و صرفاً نمایانگر علاقهٔ اسرافکارانهٔ بشر به آسایش و امنیت خودخواهانه بود.

می‌گویند عظمت انسان غربی در انگیزهٔ او به عمل براساس حقیقت است. انگیزه‌ای که برترین تجلی خود را در تعالیم عهد عتیق می‌یابد. می‌دانیم که در عصر مدرن این انگیزهٔ عمل، به هر دلیل، از درک حقیقتی برتر منقطع شد؛ و این امر نتیجهٔ شتاب محض در ترویج و به کارگیری ایده‌های بزرگی بوده است که

به نحو اکمل هضم یا فهم نشده‌اند - در این باب هم نتایج مصیبت‌بار فناوری علمی و ایدئولوژی‌های گوناگون سیاسی شاهدهی است بر این امر. آلام ما بدین علت است که نه بر اساس آراء بلکه طبق واکنش‌های خود نسبت به آراء عمل می‌کنیم، واکنش‌هایی که برخی سنت‌های شرقی "میل فطرت" می‌نامند و زمانی دین غربی از جسم اماره، تن، سخن می‌گفت. به نظر من این حقیقت اساسی در باب وضعیت فعلی ما و علت بسیاری از مشکلات ماست. بنابراین اگر قرار است آراء قدسی به ما منتقل شوند، این انتقال باید تحت شرایطی صورت گیرد که این حقیقتِ مربوط به طبیعت بشر کاملاً به حساب آورده شود. اما پرسش اینست که در کجا می‌توان شرایطی را پیدا کرد که تحت آن شرایط وضعیتِ فراهم شود که انتقال حقیقت به گونه‌ای باشد که همزمان ما را قادر سازد به مطالعه این حقیقت درباره خود پردازیم و شاهد وقوع آن در عمل باشیم، و بدین ترتیب به شکلی بی‌واسطه فرایندی را ببینیم که از طریق آن ایده‌های بزرگ در درون ما تغییر شکل می‌یابد و به عکس خود مبدل می‌شود، حتی در آن هنگام که صورت‌بندی‌های کلامی دست‌نخورده باقی می‌مانند؟ صرف حفظ صورت‌بندی‌های ذهنی، مناسک و متون مقدس نمی‌تواند کمکی باشد، اگر شرایطی که تحت آن به ما ارائه می‌شوند در عین حال ما را مستقیماً از روند تحریف آراء در درون خودمان آگاه نسازند.

بدین ترتیب برای ما مطالعه وضعیت‌های روانی یک ضرورت است. وضعیت حیرت، احساس امر قدسی و حتی آرامش وضعیت سکوت در مراقبه می‌تواند مبدل به غفلت‌های معمولی و خودفریبی و غلو در احساسات شود که خود موجد قساوت، دلخوری یا دل‌نازکی شبه‌انسانی شود. بدین ترتیب کمک مورد نیاز برای مطالعه فرایندی که به عنوان مثال هنگام وارد شدن از فضای قدسی یک کلیسای جامع گوتیک (یا از حالتی که در درون شخص پدید می‌آید

و وضعیتی مشابه همان کلیساها را دارد) به عالم کشش‌ها و تکان‌های شدید عاطفی زندگی قرن بیستم از کجا باید تأمین شود؟ آیا آموزه‌ای وجود دارد که درکی چنان ژرف از زندگی قرن بیستم داشته باشد که بتواند شرایطی را ایجاد کند که تحت آن شرایط این حرکت، این کشش‌های درونی و بیرونی، که ما را از عالم حقیقت به خواب‌گونه عصر حاضر می‌کشاند، به‌طور کامل درک، مطالعه و پذیرفته شود؟ به اعتقاد من این عین شفقت است، هرچند ممکن است در نظر اغیار بدعتی صرف باشد.

بسیاری ناظران مدرن صحنه مذهبی امروز آمریکا وجود دارند که عطش ناگهانی برای تجربه را می‌ستایند. اما پرسش اینست که آیا ما در آمریکا واقعاً می‌دانیم از تجربه چه می‌خواهیم؟ به نظر می‌رسد در جهانی که ما را احاطه کرده است اقدامات بیرونی به‌نهایت شکست خود رسیده‌اند - نویدهای عمل‌گرایی در برابر بحران نابودی محیط زیست، لذت‌های بی‌معنی و سرخوردگی اجتماعی فزاینده در حال فروریختن است. آیا طلب تجربه درونی صرفاً کشاندن میل شدید به عمل، به حیات درونی نیست؟ آیا افکار و احساسات ما بسان همان جنگل‌ها و رودخانه‌هایی است که با همان عشق مصیبت‌بار به پیشرفت، که ما را در آستانه نابودی فیزیکی قرار داده است از آنها سوء استفاده می‌کنیم؟

خلاصه کلام اینکه حتی روش‌های معنوی بزرگی که منابع معتبر در اختیار گذارده‌اند و طی زمان در اختیار قرار گرفته‌اند، به خودی خود نمی‌توانند ما را کمک کنند. آراء بزرگ و هنر قدسی نیز همین حکم را دارند. صرف تجربه‌های نو کافی نیست، آنچه بدان نیاز داریم تجاربی وسیع‌تر از خود است تا انرژی‌های حاصل از روش‌های معنوی و آراء بزرگ به شیوه‌های قدیم ضایع نشوند، و پرسشی که در اینجا پیش می‌آید اینست که این تجارب وسیع‌تر از خود، وسیع‌تر از کل طبیعت خود، به‌عنوان موجوداتی دوگانه در زندگی قرن بیستم، شرایطی را

که ما را به سوی چنین تجربه‌های تازه‌ای بکشانند را در کجا بیابیم؟ به یاد داشته باشید به‌عنوان یک کالیفرنایی صحبت می‌کنم. از جانب دیگران سخن نمی‌گویم، گرچه ظن آن دارم که در آنچه "سرزمین کالیفرنیا" نامیده شده است، حالت سردرگمی توأم با عطشی خام برای استعلا در سراسر جهان آمریکایی شده وجود دارد. به‌عنوان یکی از اهالی سرزمین کالیفرنیا می‌پرسم چه فایده‌ای دارد اگر یکبار دیگر گرد خود را با نمادهای قدسی پرکنیم، یا حتی با اشکال کهن روابط انبازگری؟ بدون نوعی کمک برای لمس لایه‌های عمیق‌تر احساس در درون خود، که چشمان ما را به روی خودخواهی مان بگشاید - خودخواهی، به پذیرش، معتقد شدن، اعتماد کردن و تحریف همه چیز می‌پردازد - شکل‌های سنتی زندگی چگونه می‌توانند مستی ما را متحول کنند؟ در محاصره تعداد بی‌شماری از دین‌های نوظهور قرار گرفته‌ایم. در عین حال معلمانی از شرق و خاورمیانه تلاش دارند سنت‌های خود را در متن جامعه غربی حفظ کنند - جایی که اوضاع سیاسی، وفور ناز و نعمت و نیازهای عاطفی دست به دست هم داده‌اند و پذیرش هر گونه آموزه جدیدی را که به طرح تجربه‌های جدید یا آراء جالب درباره بشر می‌پردازد امکان‌پذیر ساخته‌اند.

اما آیا یک آموزه، هر چقدر هم که معتبر باشد، در صورتی که بخواهد ما را قانع سازد تا استعدادی را که نداریم به کار اندازیم، استعدادی که زاده تلاش معنوی طولانی است، با ما صادق است؟ چه تعداد از این "مذهب‌های نو" مصرانه از ما می‌خواهند مجموعه تازه‌ای از آراء را بپذیریم، وارد این یا آن مناسک شویم و بقیه را رد کنیم؟ برای بشری که هیچ‌گونه توانایی انتخاب واقعی ندارد، دعوت به انتخاب چه معنا می‌دهد؟

نتیجه‌گیری من اینست که آنچه بدان نیاز است، آموزه‌ای است که ما انسان‌ها را شناخته باشد - نه بدین صورت که چه می‌توانیم بشویم، بلکه بدین صورت که

چه هستیم - آموزه‌ای که امکان تجربه کردن امکانات خود و درک واقعیت‌های خود، خودخواهی‌های واقعی مان و آزادی محتمل مان را به ما ارزانی دارد. تردیدی نیست که قدرت انتخاب، تنها زمانی متولد می‌شود که در مرکز و میان این دو خصیصه تجربه بایستیم.

به نظر من علت اصلی تخریب ادیان جاافتاده غرب به دست روان‌شناسی مدرن این بود که از طریق روان‌شناسی فهمیده‌ایم که شناخته نشده‌ایم. ناگهان بر ما معلوم شد آراء مسیحیت و یهودیت چیزی جز صورت‌های آرمانی صرف نیستند. از طریق روان‌شناسان بود که سرانجام این احساس را پیدا کردیم که شناخته شده‌ایم.

اما گذشت زمان نشان داد که این شناخت چندان هم عمیق نبوده است. سرخوردگی از روان‌شناسی مدرن ناشی از همین امر است. مقیاسی که با استفاده از آن به سنجش میزان ناکامی‌های خود به‌عنوان بشر پرداختیم، بیش از حد کوچک بود. نتیجه این بود که همه خویشتن‌پذیری جهان (که همان شفقت روان‌شناسی مدرن باشد) نتوانست کمکی به ما کند و صرفاً ما را در باتلاق توهماتی نسبت به خود نگاه داشت. روان‌شناسی در تلاش خود به‌منظور رها ساختن انسان از احساس گناه روانی، صرفاً مدتی کمک کرد با خود راحت باشیم اما به یافتن راه مبدل شدن به موجوداتی برتر هیچ کمکی نکرد. دلایل روش خویشتن‌پذیری بیش از حد حقیر و بیش از حد درون‌گرا و خودخواهانه است.

با این همه، گرچه روان‌شناسی مدرن از طریق مبالغه در اهمیت بینش‌های ناقص خویشتن نسبت به شخصیت انسان با شکست مواجه می‌شود، امید به آراء و روش‌هایی برای آنکه عملاً قادر به ایجاد تغییراتی واقعی در درون خود شویم را زنده نگاه می‌دارد. تعجیبی ندارد که آموزه‌هایی ظهور کرده‌اند که سعی دارند سنت‌های قدسی را با جهت‌گیری کلی روان‌شناسی مدرن همسو سازند.

حقیقت اینست که آن سنگ محکی را که به ما کمک کند مسیر راستین خودشناسی را تشخیص دهیم در اختیار نداریم. مستوری واقعی و انحطاط واقعی سنت ناشی از بی‌اطلاعی ما از این حقیقت است.

حال این پرسش پیش می‌آید که آیا باید از این مسئله که چگونه تشخیص دهیم به چه نوع معرفتی نیاز داریم دست شویم؟ برعکس، این مسئله ماست و انکار آن یعنی نفی نقطه شروع.

اما یک مسئله دیگر نیز وجود دارد که آن هم به همین اندازه بنیادی است و باید همزمان با مسئله اول طرح شود اما آن را به‌ندرت به‌طور جدی طرح می‌کنیم. آن مسئله اینست: «یادگیری به چه معناست؟»

مسئله اول - تشخیص اصالت - وقتی به‌تنهایی مدنظر قرار گیرد عملاً ما را به سمت تجربه واقعتاً با شرایط خودمان هدایت می‌کند (و سرچشمه علم مدرن همین جاست). این حرکت به سمت خارج، همان چیزی است که دین جزم‌اندیش مانع آن می‌شود، هرچند با تلاش خود به‌منظور شکل دادن به افکار ما به صورتی که از آراء بزرگ متابعت کنیم نیت خیر دارد. شاید هنوز هم در فرهنگی که تکان‌های شدید تجارب حقیقی - مرگ، تلاش و شدت تجربه جنسی هم‌هنگ - را مجاز می‌شمارد، جایی برای دین جزم‌اندیش وجود داشته باشد. اما اینک که فرهنگ‌ها و ملت‌ها به‌طرزی فزاینده به شکلی شدید و پیش‌بینی نشده به تعامل با یکدیگر می‌پردازند، تجارب موجود در یک‌ایک جوامع مدرن گرایش به آن دارند که یکسان‌تر و اسراف‌کارانه‌تر باشند، تکان‌های کوبنده‌ای که حرکت کلی به سمت تن‌آسایی و خودفریبی را تغییر می‌دهند.

در نبود تجربه حقیقتاً واقعی، جزم‌های دینی یا تجارب بد فهمیده شده انسان را به‌سوی برهوت هویت ذهنی یا عاطفی، بت ساختن آراء بزرگ یا تجاربی می‌کشاند که هیچ‌وقت انسان سالم آنها را درونی جسم و جان خود نخواهد ساخت.

اما این پرسش که «یادگیری به چه معناست؟» این قدرت را دارد که ما را به درون هدایت کند تا به رأی العین ببینیم که اگر قرار باشد بخش‌هایی از سرشت درونی ما، حتی برای یک لحظه، یکپارچه شود چه چیزی لازم است. انسانی که درمی‌یابد شرایط یادگیری حقیقی را درک نمی‌کند، از لحاظ پرسش‌گری در معیاری که برای سنجش یک معلم یا آموزه ایجاد می‌کند، در موقعیت بهتری قرار دارد. بدون طرح این پرسش، بدون فهم این معنا که یادگیری بزرگ از ما چه می‌خواهد، به جای یافتن آموزه‌ای واجد «اوراق هویت»، در واقع خود را به هرز می‌کشانیم.

نیاز داریم تصدیق کنیم که دو نوع یادگیری وجود دارد: آنچه از زندگی فرامی‌گیریم و آنچه از کتاب‌ها می‌آموزیم. حتی نسل پیش از ما به این تمییز که نقش مهمی در زندگی آمریکایی بازی کرده است معتقد بود؛ تمایزی که با وجود همه نقایصی که دارد یکی از عواملی است که زندگی آمریکایی را از زندگی تمدن فرهیخته‌تر اروپایی متمایز ساخته است. اما نسل فعلی این کشور حتی آن روایت ضعیف شده از تفاوت آنچه انسان با تمامی وجود خود یاد می‌گیرد و آنچه صرفاً با ذهن خود یاد می‌گیرد - یعنی آنچه به‌عنوان مواد رشد، آگاهی تازه‌ای جذب می‌کند و آنچه به خاطر مقاصد کارورانه به خاطر آسایش، ایمنی روانی یا لذت جسمانی یاد می‌گیرد - را محو کرده است.

نسل جدید آمریکا که به دام مواد مخدر، گروه‌های معاشران<sup>(۳)</sup>، دین شرقی یا جنبش عیسی افتاده است، در یک چیز با نسل پیش از خود شریک است: جملگی توسط نظامی پرورش یافته و تربیت شده‌اند که سعی داشت عوامل عاطفی و ذهنی را بخشی از یادگیری عادی تلقی کند. تمدن جدید با وجود همه ضدیتی که با سنت داشت، تا همین اواخر پرورش زندگی عاطفی را به عهده خانواده می‌گذاشت. نقش مادر اهمیتی فراگیر داشت. بر عهده فرد بود که میان

تکان‌های شدید زندگی و آنچه مادر تعلیم می‌داد جایگاه خود را تعیین کند. جایگاه پدر این بود که بیانگر آرزوها باشد. بنابراین پدر و مادر وظیفه داشتند انسان را آماده سازند تا در بحبوحهٔ زندگی رشد کند و خدا را فراموش نکند. از این لحاظ با توجه به یکتایی ظریف احساسی که در کودک پرورش داده می‌شود و در طول بزرگسالی تنها با حمایت وجود خانواده‌ای که تا حدودی متضمن آرزوهای انسان باشد دست یافتنی است، خانواده اولین معلم معنوی، یا به هر روی آماده‌کنندهٔ روان برای معلم معنوی بود.

آموزش تعلیم و تربیت همگانی، و رشد روانکاو و دیگر نظریه‌های روان‌شناسی موجب مخلوط شدن یادگیری کتابی با پرورش عاطفی شد که بعضی مواقع صریحاً توسط نظریه‌پردازان آموزشی و اغلب توسط مدیران مدارس که خود به نظریه‌های روان‌شناسان معتقد بودند اجرا می‌شد.

پرورش عواطف در آموزش همگانی به مرتبط ساختن احساسات بر اساس عملکرد تأکید داشت، با این فرض که احساسات بیشتر تکیه‌گاه نفس است تا اینکه نوعی دسترسی خاص و بی‌جایگزین به هوش بیشتر باشد. با سر و صدایی که نسبت به پرورش فراگیر احساسات به پا شد بی‌همتایی احساس به محاق رفت. در نتیجه در فرهنگ مدرن حیاتی‌ترین عنصر یادگیری واقعی به کلی فراموش شد. این عنصر عبارت از این بود که انسان صرفاً تا آن حد قادر به یادگیری از زندگی خواهد بود که بتواند محنت‌های چنین یادگیری‌ای را تحمل کند.

چه نوع محتئی؟ این پرسشی است دشوار که پاسخ‌گویی بدان با استفادهٔ صرف از نظریه ممکن نیست. به اعتقاد من تقریباً همه اگر بکشند، می‌توانند موقعیتی را در زندگی خویش به یاد آورند که در آن از فرایند یادگیری عمیق دور شده‌اند. شاید این موقعیت، تکانی اندوهناک چون از دست دادن عزیزی یا

خودآگاهی ناگهانی در وسط طبیعتِ پرابهت یا درد جسمی جانکاه یا روبه‌رو شدن با آن نوع ناامیدی شخصی غیرمترقبه بوده باشد که زیر پای انسان را از کلیه پندارهای مربوط به زندگی که حمایت‌کننده حس مسیریابی در زندگی است خالی می‌کند.

در این‌گونه لحظات در یک آن، بعضاً ندایی از درون خود می‌شنویم که از جهانی می‌آید که در گذشته هیچ‌گاه از وجود آن اطلاع نداشتیم. در آن لحظات است که متوجه می‌شویم عملاً دو سطح از واقعیت در سرشت ما وجود دارد. بعضی مواقع این تجربه را با بیان این‌که: «همه چیز غیرواقعی به نظر می‌رسید» توصیف می‌کنیم. اما این توصیف دقیق نیست. آنچه به حقیقت نزدیک‌تر است اینست که در یک لحظه درمی‌یابیم این ندا همیشه صحبت می‌کند و این منم که از آن کناره می‌گیرم. در آن لحظات که روز به‌روز نادر و نادرتر می‌شود، هنگامی که در حضور دو نوع آگاهی موجود در سرشت خود قرار دارم، درمی‌یابم که این جهان نیست که غیرواقعی است، بلکه خود من یک دروغم. سپس به شکلی چنان سریع که حتی متوجه آن هم نمی‌شوم، به میل خود، توسط تمامی ندهای حقیرتر - کلیه نیروهای زندگی روزمره - «به خود می‌آیم».

کاملاً خطاست که این لحظه‌ها را «تجربه اوج» یا «بینش عارفانه» بدانیم. اصلاً از این نوع نیستند. اما یقیناً بدون آنها، بدون پذیرفتن این معنایی که درباره خودمان به ما آموزش می‌دهند و بدون کمک مورد نیاز به منظور راه‌گشایی مکررتر خود به سوی آنها، حتی آراء بزرگ یا اسلوب‌های معنوی باستانی نیز قادر به متحول ساختن زندگی ما نخواهند بود. زیرا بدون کشف شخصی وجود این دو سرشت در درون خود، معرفت زنده به سنت‌های دینی بزرگ، بر وجدانی حادث می‌شود که تا ابد حقیقت را بر صلیب خودخواهی پنهان در وجود انسان به صلیب می‌کشد.

بسیاری از آموزگاران سنتی، آراء، آیین‌ها و روش‌های گذشته را وارد محیط فعلی کرده‌اند و مشغول صحبت با مردان و زنانی می‌شوند که نمی‌دانند یادگیری به چه معناست، چراکه خانواده فروپاشیده است و دسترسی به احساسات رقیق چنین محیطی ممکن نیست، و تنها به احساسات خودخواهانه‌ای اعتماد دارند که ملازم تکاپوی بی‌حاصل در جهت کسب هویتی صرفاً اجتماعی یا روانی است.

به نظر می‌رسد آموزگاران که از محیط‌های سنتی تر به آمریکا می‌آیند، نمی‌دانند که در غرب این وضعیت تا کجا پیشرفته است و احتمالاً فریب آمادگی ظاهری هزاران نفر از مردم به یادگیری را می‌خورند.

بنابراین به نظر من آنچه ما را جامعه‌ای ضدسنت ساخته است، محتوای اعتقادات ما نیست، و حتی شکل رفتار ما نیز علت این وضع نبوده است. علت واقعی اینست که به راحتی تمایز میان دو نوع یادگیری را نادیده می‌گیریم - تا بدان حد که یادگیری عمقی و پذیرش تجارب واقعی برای ایجاد ارتباطاتی واقعی با مقادیر عظیمی از واقعیت‌های موجود در انسان، به طاق نسیان افتاده است. همراه این فراموشی امکان تکامل انسان به‌عنوان موجودی مستقر در میان این دو جهان نیز از یاد رفته است.

## حواشی مترجم

۱. Bodhidharma بنا بر روایت اولین رهبر ذن بودایی چین است.

۲. ashram مرکز تعلیم و حیات روحانی در دین هندو

۳. گروه‌هایی کوچک از افراد که به‌منظور نوعی درمان در روابط شخصی، منهیات را کنار

می‌گذارند و به تبادل احساسات قلبی می‌پردازند

## شکوائی زمین\*\*

نوشته گای ایتن

ترجمه مهدی زمانی

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا \* وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا \* وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا \*  
يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا \* بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا \* يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَثْمَانًا لِيَرَوْا  
أَعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ\*\*

روایت شده است که پیامبر(ص) با تأکید بر معانی باطنی این سوره کوتاه فرمودند: «هنگامی که روز واپسین فرارسد، زمین، خود، بر هر کاری که آدمی انجام داده گواهی می دهد.» شاید بگویند ما اثر انگشتان خویش را بر هر چه لمس می کنیم، باقی می گذاریم و این آثار مدت ها پس از آنکه ما راه خود را طی کردیم باقی می مانند. ما بسیاری از امور گذشته را از یاد می بریم اما گذشته هنوز باقی است و نمی تواند نابود شود مگر آنکه خداوند - تحت نام الْعَقُوفِ خویش - بخواهد آن را از حساب گذشته ما پاک گرداند. اما چگونه می توان گفت زمین که این چنین بی اعتنا بر آن گام می نهیم بر علیه ما گواهی می دهد؟ پاسخ قرآن به این

---

\* Eaton, Gay, "The Earth's Complaint", *Sophia*, Vol. 3, No. 1, Summer 1997, pp. 39-55.

پرسش اینست که خداوند رازهایش را به آن وحی می‌کند. با این حال جای پرسش هست که چگونه چنین امری ممکن است. برای این پرسش چندین پاسخ وجود دارد که تنها یکی از آنها را طرح می‌کنم. یکی از اسماء الهی که در قرآن آمده "الحی"، یا ساده بگوییم "زنده" است. چون آفریدگار صفات خود را به آفریدگان عطا می‌کند پس امکان ندارد که در دار هستی چیزی وجود داشته باشد اما به نوعی از حیات بهره‌مند نباشد. هرچند ندانیم آن حیات را به چه معنایی حمل کنیم. تمایز میان زنده و غیر زنده نیز همانند بسیاری از تمایزات انعطاف‌ناپذیری که در این عالم به کار می‌رود، امری نسبی است نه مطلق.

این مطلب، دیگر باره مرا به بحث اصطلاح‌شناسی و طریقی که معنای کلمات در آن تغییر می‌یابد، باز می‌گرداند. واژه *psychic* برای دلالت بر پیشگویان، اشباح و اشیائی به کار می‌رود که ناگهان در شب حرکت می‌کنند. با این همه، این واژه پسوند می‌گیرد و "پسیکولوژی" می‌شود، یکباره در می‌یابیم که نه با جادو بلکه با علم روان مواجه هستیم، آن هم به نحوی که دانشمندان منکر روان آن را ساخته‌اند. عالم "پسوخته" که گاه لطیف خوانده می‌شود، از ادراک حسی ما پنهان است، اما این بدان معنا نیست که امری ماوراءطبیعی باشد، بلکه این عالم وجه ناپیدای عالم طبیعت است. همچنین از دیدگاه مسلمانان، این عالم همان عالم جن است که موجوداتی اسرارآمیزند و جوامعی را تشکیل می‌دهند و همانند ما به‌طور یکسان توان انجام کارهای شایست و ناشایست را دارند. گاه درباره روح مکانی خاص سخن می‌گوییم و در همان حال هم باور نداریم که آن روح به اندازه وجود جسمانی آن مکان واقعیت دارد، حال آنکه تمام طبیعت، چهره یا جنبه لطیفی دارد که عموماً از آن غافلیم. ما نشان زایل‌نشدن خود را بر همین جنبه پنهان عالم طبیعی بر جای می‌گذاریم.

جایی برای پنهان شدن وجود ندارد. قرآن به شکل‌های گوناگون به ما

یادآوری می‌کند، شمار بسیاری از گواهان ما را در بر گرفته‌اند که سلسله آن از خودِ خداوند و فرشتگانش تا زمینی که بر آن گام می‌نهیم ادامه می‌یابد. ما هیچ رازی نداریم که بر آنان پوشیده باشد. گاهی شگفت‌زده می‌شویم که اگر چنین است، چرا اعراب تا این اندازه می‌خواهند پوشیده باشند؟ آنان در حالی که می‌دانند از بالا و پایین و هر طرف دیده می‌شوند، فقط برای خلوت خود ارزش قائلند و میان خود و دوستان زن و مرد خود حجاب قرار می‌دهند. بر عکس، امروزه در مغرب‌زمین مردم با شور و اشتیاق خود را بر همگان هویدا می‌سازند، آن‌هم نه فقط در برابر دوستان خود بلکه حتی در تلویزیون و مطبوعات. آنان که خود را تنها، محصور و دور از انظار می‌یابند، نیازی به این خودعیان‌سازی به منزله راه‌گریزی از تنهایی احساس می‌کنند.

با این حال، نشانی که ما بر زمین باقی می‌گذاریم، تنها یک جنبه از ارتباطی است که ما با اشیاء پیرامون خود داریم زیرا این ارتباط دوجانبه است. ما بسته نیستیم بلکه گویی نفوذپذیر هستیم. ما از هرچه می‌بینیم، می‌شنویم و لمس می‌کنیم عناصری را در خود فرو می‌بریم که در گوهر ما جذب می‌شوند. هنگامی که ما با عالم طبیعت همچون شیئی رفتار می‌کنیم که باید تسخیر شود و استثمار گردد، به خود آسیب می‌رسانیم. وقتی طرفداران محیط زیست پیش‌بینی می‌کنند که سوءاستفاده ما از زمین نتایج فاجعه‌باری برای تمامی بشریت در پی دارد، بی‌تردید درست می‌گویند اما این باید از جمله کمترین نگرانی‌های ما باشد. این نتایج فاجعه‌بار در سطوح مختلفی قرار می‌گیرند و هرچه در سطح بالاتری واقع شوند احتمال مرگبارتر بودنشان بیشتر است. قرآن دستور می‌دهد که «بعد از اصلاح زمین در آن فساد نکنید». همچنین هنگامی که قرآن می‌فرماید زمین و هرچه در آنست برای بهره‌برداری ما آفریده شده، معنای آن انتقال مالکیت نیست، بلکه زمین امانتی است که به ما سپرده شده و ما نسبت به نحوه

امانت‌داری خود در پیشگاه "مالک همه چیز" مسئول هستیم. چه در قرآن و چه در احادیث نبوی بارها و بارها به انسان مسلمان یادآوری می‌شود که حرص و اسراف از گناهان کبیره است. ما می‌توانیم از آنچه به‌آسانی برای معاش ما فراهم شده استفاده کنیم، فقط همین، اما اگر وظیفهٔ انسانی خویش را ترک گوئیم و از حلقهٔ نیایش کیهانی که تمامی آفرینش را به مبدأ خود باز می‌گرداند بیرون شویم، همهٔ آن و حتی همان مقدار اندک، جز دزدی نخواهد بود.

انسان مسلمان بر این باور است که برای او تمام زمین مسجد است. ساختمان‌های محصور که او برای نماز آماده می‌کند فقط برای آسایش است. کشت‌زارها، جنگل‌ها و بیابان به اندازهٔ نمازخانه‌ها برای نماز مناسبند، و بنابراین شایستهٔ همان حرمتی هستند که برای یک مسجد معمولی مقرر شده است. ارتباط با خدا، هر جا و همه جا می‌تواند برقرار شود «به هر کجا روی کنید وجه خداست». یکی از ابعاد اساسی اسلام به وسیلهٔ واژهٔ عربی ادب بیان می‌شود که به معنای "نزاکت"، "احترام" یا "رفتار درست" است و با وقاری که مسلمان باید در هر شرایطی از خود بروز دهد تلازم دارد. از اینها گذشته، جانشینی خدا بر روی زمین شکل خاصی ندارد، چه در جامه‌های کهنه و چه در دیبا. بروز رفتار خوب بخشی از ایمان است، نه تنها نسبت به دوستان بلکه نسبت به همهٔ آفریده‌های خداوند، زیرا همه چیز نشان دست او را دارد. مرد یا زنی که در کانون طبیعت در حال قیام، رکوع و سجود است، عضوی از محفل جهانی است و با تسبیح کل آفریدگان پیوند دارد، قرآن می‌فرماید: «هرچه در آسمان‌ها و زمین است، تسبیح‌گوی خداوند است».

این موضوع آنقدر در وحی قرآنی تکرار شده است که غفلت اکثر مسلمانان (البته به‌جز صوفیان) از آن فقط می‌تواند موجب شگفتی باشد؛ «آیا نمی‌بینید که هرچه در آسمان‌ها و زمین است و نیز پرندگان در پرواز خود، خداوند را تسبیح

می‌گویند؟ در حقیقت او به پرستش و تسییح هر کدام علم دارد، و خدا نسبت به آنچه انجام می‌دهند آگاه است». افزون بر این، او «از اینکه حتی به پشه‌ای مثال زند، عار ندارد». چه رسد به بزرگ‌تر از آن مثل شیر، قو، کوه یا درخت. همچنین «در آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز نظر کنید... و در آبی که خداوند از آسمان فرو می‌فرستد و بدان زمین را پس از مرگش زنده می‌کند، و در حیواناتی که در آن پراکنده‌اند، و در گرداندن بادها و ابری که بین آسمان و زمین آرمیده است، برای خردمندان نشانه‌هایی وجود دارد». هرچه او از «رنگ‌های گوناگون» در زمین آفریده حامل پیامی برای ماست. «به آثار رحمت الهی نظر کن»، آنها همه جا هستند. قرآن به ما می‌فرماید که زیبایی‌های زمین - یا «زینت‌های آن» - برای نوع بشر «تذکرة» هستند، تذکرة برای کسانی که می‌خواهند آغاز و انجام خویش را به یاد آورند. به همین دلیل عالم طبیعت در نور می‌درخشد، اما اگر انسان به‌عنوان موجود محوری در آفرینش آن را درک نکند تاریک خواهد بود، مقصود از موجود محوری، حلقهٔ پیوند میان موجودات برین و پایین است. در همین جا دوباره رابطهٔ متقابلی وجود دارد. عالم مجموعه‌ای تصادفی از اتم‌ها نیست که با ژرف‌ترین ساحت وجود ما بی‌ارتباط باشد. عالم می‌دهد و می‌گیرد. ما نیز می‌گیریم و می‌دهیم؛ داد و ستد و رابطهٔ متقابلی وجود دارد. عالم عینی و باطن انسانی را بیشتر می‌توان با دو حلقه‌ای مقایسه کرد که یکدیگر را قطع می‌کنند نه آنکه جدا، بی‌ارتباط، منفصل و کاملاً مستقل از یکدیگر باشند. همین مطلب به‌طور ضمنی در خود کلمهٔ Cosmos وجود دارد، بر خلاف واژهٔ ختثای Universe که چنین معنایی در بر ندارد. Cosmos، بر حسب تعریف، یک کل نظام‌یافته، هماهنگ و سازنده است که در آن اجزاء با هم ارتباط متقابل دارند. به همین دلیل آن کل معنادار است و همان‌طور که واژهٔ انگلیسی Cosmetic اشاره دارد، زیباست.

اما برای آنکه نشانه‌های خداوند را هرچند به‌طور ضعیف در پیرامون خود درک کنیم - نشانه‌هایی که در قرآن به کرات به آن اشاره می‌شود - نیاز به دیده‌برنایی داریم که در بلوغ حفظ شده باشد. از پیامبر(ص) نقل شده که چنین دعا کرد: «پروردگارا بر تحیرم بیفزای». طفل این‌گونه جهان را می‌بیند، تازه از دست خدا بیرون آمده و پر از شگفتی، اما با گذشت سال‌ها و بر اثر نگرانی‌های گذران که زمان بر ما تحمیل می‌کند، دید ضعیف می‌شود، به تعبیر قرآن «این چشم‌ها نیست که کور می‌شوند بلکه دل‌هایی که درون سینه‌هاست نابینا می‌شوند». قلب سرشار از ایمان می‌تواند بصیرت و بینش خود را دوباره به‌دست آورد. هنگامی که مسلمانان پس از دعوت به نماز در صفوفی به هم فشرده پشت سر امام خود (مقتدای نمازشان) جمع می‌شوند، نیاز دارند که لحظاتی چند خود را از مشغولیات روزمره یا موضوعات اضطراری‌ای که توجه آنها را به خود معطوف می‌سازد، رها سازند، به سوی آفریدگار خویش رو کنند و با او به‌گفت‌وگو مشغول شوند. گاه می‌شود که مقتدایشان آنان را چنین توصیه می‌کند: «چنان نماز گزارید که گویی واپسین نماز شماست». این برای افرادی است که مقرر شده است پیش از نماز بعدی بمیرند، اما این‌گونه نیز می‌توان گفت: «چنان نماز گزارید که گویی نخستین نماز شماست». هرگاه به خدا توجه کنیم، در آغازی دوباره و تولدی تازه قرار داریم و این هنگامی است که با دل‌های بیدار به عالم پیرامون خویش نظر کنیم.

با چنین دیدگاهی به یاد خواهیم آورد که هیچ چیز آنچه به‌نظر می‌رسد نیست یا بهتر بگوییم هیچ چیز فقط آنچه به‌نظر می‌رسد نیست. همان‌طور که «آیات» قرآن (همان واژه عربی که هم درباره‌ی آیات قرآن به‌کار می‌رود و هم درباره‌ی «نشانه‌ها» در عالم طبیعت) علاوه بر معنای لفظی، دارای معنای ژرف‌تری نیز هستند. «آیات» مقدسند و بنابراین، نشانه‌ها نیز تقدس دارند. اینجاست که ما با

یکی از خطرناک‌ترین نشانه‌های بیماری از خودبیگانگی روبه‌رو می‌شویم، و آن فقدان احساس تقدس در عالم متجدد است، فقدان یا حرمانی که همانند غرب، به امت اسلامی نیز سرایت کرده است. قرآن آنان را که آنچه خدا پیوسته است می‌گسلند، سرزنش می‌کند و گسستگی‌ای که امروزه شاهد آن هستیم نمونه روشنی از گسستن پیوندهاست. ژاک الو<sup>۱</sup>، منتقد فرانسوی تمدن تکنولوژیک ما خاطر نشان می‌کند که در گذشته ژرف‌ترین تجربه انسان از تقدس، تماس بی‌واسطه او با عالم طبیعت بوده است. هنگامی که طبیعت "غریبه" و "بیگانه" می‌شود، فهم کامل دین آن‌گونه که هست، یا درک اسطوره‌های بزرگی که بر وحدت جهان گواهی می‌دهند تقریباً ناممکن می‌شود. همان‌گونه که الو می‌گوید، اگر شم تقدس با تجربه، تازه و پرتراوت نشود از میان خواهد رفت. آگاهی شهرنشینان در اثر فقدان تکیه‌گاه در تجربه جدیدشان از عالم ساختگی تکنولوژی شهری از بین می‌رود.

فقدان هماهنگی میان انسان و محیط طبیعی او چیزی نیست مگر جنبه‌ای از فقدان هماهنگی میان انسان و آفریدگار خویش. آنان که از آفریدگار خویش روی برمی‌گردانند و او را فراموش می‌کنند، دیگر در عالم خلق احساس در خانه بودن ندارند. نقش آنان همانند باکتری‌ای است که سرانجام بدنی را که به آن حمله کرده است متلاشی می‌کند. بنابراین دیگر خلیفه خدا بر روی زمین نگهبان طبیعت نیست و با از دست دادن نقش خود به بیگانگی بدل می‌شود که توان تشخیص نشانه‌ها یا سازگاری با قواعد این مکان را ندارد - به معنای لغوی کلمه به غریبه بدل می‌شود - و جهان را تنها، ماده خامی برای بهره‌برداری می‌بیند. او ممکن است با بهره‌برداری ثروتمند و مرفه شود اما ابداً سعادتمند نمی‌شود. چنین انسانی را این امید نیست که همراه با سعدی، شاعر پارسی، چنین بسراید:

به جهان خرم از آنم، که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست  
 مطابق با قرآن ما در برابر خدا "فقیر"یم؛ از لحظه تولد تا پایان زندگیمان به او  
 نیاز داریم و یکی از اسماء الهی در قرآن "الکافی" است یعنی برآورنده همه  
 نیازها. سرچشمه این عطش که در گوهر ما همچون موجودات انسانی نهفته  
 است، نیاز به اوست، اما ممکن است این عطش به وسیله آرزوهای دنیوی  
 مغفول واقع شود و از مسیر خویش منحرف شود، و چون تنها او برآورنده نهایی  
 همه نیازها است، در صورتی که از او روی برگردانیم و دور گردیم تا ابد ناکام  
 خواهیم ماند، همیشه در پی ارضاء عطش‌های خود خواهیم بود و از همه مرزها  
 تجاوز خواهیم کرد. این کار تا پیش از پیشرفت تکنولوژی فقط به کسی که چنین  
 می‌کرد زیان می‌رسانید و صدمه آن کمتر به زمین می‌رسید اما اکنون قلمرو ما  
 بی‌اندازه وسعت یافته و ما به تخریب‌کنندگان بزرگ زمین بدل شده‌ایم. در دین  
 بودایی یکی از دوزخ‌ها جایگاه خلائق عظیم‌الجثه‌ای است که قبلاً مرد و زن  
 بوده‌اند و به خاطر طمع هلاک گشته‌اند و اکنون دهانشان از سر سوزنی بزرگ‌تر  
 نیست و در حالی که پیرامونشان را سفره‌های غذا احاطه کرده است فقط  
 می‌توانند ریزه‌های غذا را بردارند.

به نظر می‌رسد امروز، هم مسلمان و هم مسیحی کلید زبان "آیات" یعنی زبان  
 الهی را گم کرده‌اند. این زبان نامربوط و مهمل شده است. این امر مخصوصاً برای  
 مسلمانان خطرناک است زیرا اگر اشارات مکرر به عالم طبیعت به‌عنوان بافتی از  
 آیات بر تجربه و تماس قلبی آنان منطبق نباشد، قرآن به کتابی بدل می‌شود که تا  
 حدود زیادی مهجور واقع شده است. هرگاه به چنین عالمی از منظر پنجره یک  
 اتومبیل یا ارتفاع ۳۰ میلیون پایی نظر کنیم، حتی اگر تصویری زیبا حاضر شود،  
 هرگز برای ما از چیزی حکایت نمی‌کند. افزون بر این، چون امروزه همه چیز را

باید توضیح داد، غیرعادی نیست که ذهنیت متجدد بپرسد: این نشانه‌ها دقیقاً به چه معنا هستند؟ اگر بتوان این نشانه‌ها را با کلمات بیان کرد، اموری زاید خواهند بود. این کلمات در سطحی عمیق‌تر از سخن بلیغ در ما اثر می‌کنند، البته همین مسئله در باب قرآن نیز مطرح است، یعنی وقتی قرآن برای کسانی که از زبان عربی هیچ نمی‌دانند تلاوت می‌شود، با آنکه بر حسب زبان بشری هیچ نمی‌فهمند اما دل‌هایشان را می‌لرزاند. پس خداوند دو زبان در اختیار دارد: یکی از کلمات تشکیل شده است و دیگری از «نشانه‌ها»، هرچند افزون بر این می‌توان گفت که خداوند عملاً سه ابزار ارتباطی در اختیار دارد، و سومی تقدیرهای شخصی ماست. این تقدیرها پیام‌هایی برای ما در بردارند مشروط بر اینکه برای فهمیدن آمادگی داشته باشیم. حتی بی‌روح‌ترین شکاک نیز وقتی با بداقبالی تلخی مواجه می‌شود می‌پرسد: چرا؟ چرا من؟ فرض بر اینست که براساس عقاید او زندگی هیچ معنایی ندارد، اما با این وصف نسبت به آنچه ذهنش انکار می‌کند ایمان دارد یا بهتر بگوییم در دل خود به آن معترف است. سخن گفتن از عالم طبیعت مستلزم سخن گفتن دربارهٔ زیبایی است. چون «خداوند زیباست» پس به یک معنا زیبایی نیز باید همه جا حضور داشته باشد زیرا خداوند در همه جا حاضر است. این سخن رایج که «زیبایی در چشمان بیننده است»، یکی از آن نیمه‌حقیقی است که بر حسب برداشت ما می‌تواند روشنگر یا فریبنده باشد. هر فرد خاص یا فرهنگ ویژه‌ای تقدس را در مکان‌هایی خاص می‌یابد که از دیگران پنهان است، در حالی که دیگران آن را به نوبهٔ خود در جای دیگری کشف می‌کنند. همین مطلب در باب فهم زیبایی نیز صادق است. این ابدأ باعث نمی‌شود که زیبایی ذره‌ای غیرواقعی یا غیرعینی باشد. اما این حدیث پیامبر(ص) که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، فرموده‌ای دربارهٔ حقیقت «واقعیت الهی» است و به مطلبی پراهمیت اشاره دارد. همان طور که خیر و شر

دارای مراتب مختلف است - خیر نسبت به شر، به واقعیت الهی نزدیک تر است - زیبایی و زشتی نیز به مراتب مختلف تعلق دارند. زشتی مانند گرم و سرد یا سیاه و سفید، جزئی از یک امر دوگانه نیست. زشتی را می توان به لکه‌ای بر روی پارچه تشبیه کرد و جزء آن دسته از اشیاء به حساب آورد که قرآن درباره آنها می فرماید: «دوام می آورند اما تنها برای مدتی کوتاه و سپس نابود می شوند.» به همین دلیل است که وقتی انسان مسلمان با امور زشت و ناپسند روبه رو می شود می خواهد به طرف دیگر نگاه کند، نه آنکه بخواهد وجود آن امور را انکار کند، بلکه به خاطر آنکه هر چیزی که وجود دارد ارزش توجه او را ندارد. در سنت اسلامی حکایتی درباره حضرت عیسی (ع) وجود دارد که شامل همین نکته است. او در مصاحبت حواریون خویش قدم می زد که از لاشه سگی گذشتند. یارانش گفتند: «چه بوی تعفنی می دهد» عیسی (ع) پاسخ گفت: «چه دندان‌های سپیدی دارد».

اگر زیبایی طبیعت انعکاس زیبایی الهی نباشد، پس چیست؟ قرآن می پرسد: «آیا نمی بینید که همه آنچه در آسمان و زمین است اعم از مهر و ماه و اختران، تپه‌ها و درختان و چهارپایان، خداوند را تسبیح می گویند؟» حکایتی ترکی درباره مرشدی روحانی وجود دارد که مریدان خود را بیرون فرستاد تا برای خانه گل فراهم کنند. جز یک نفر از آنان، همگی با بهترین گل‌هایی که یافتند بازگشتند. وقتی آخرین نفر پس از مدتی طولانی به خانه آمد در دستان خود فقط یک گل پژمرده داشت. او گفت: هنگامی که برای چیدن گل بیرون شدم، دیدم همه آنها در کار سرود ستایش آفریدگار خویش هستند و به خود جسارت ندادم سرود آنها را قطع کنم، سرانجام یکی از آنها را دیدم که سرودش را به پایان برد و آن همین است که برای شما آوردم. خطاست که این داستان کوتاه را همچون خیال‌پردازی شاعرانه‌ای در نظر بگیریم. می توانیم درباره خونی که در بدن ما جریان دارد شعر و

افسانه پردازیم، اما این حقیقت باقی است که خون نقش عملی بسیار مهمی دارد. هنگامی که قرآن از تسبیح همگانی و همیشگی سخن می‌گوید فقط آنچه را که رخ می‌دهد یا حقیقت ملموس و عینی اوضاع را بی‌کم و کاست بیان می‌کند و آگاهی - یا ناآگاهی - درونی ما نمی‌تواند واقعیت را عوض کند.

اگر در دار هستی همه چیز تنها و انحصاراً آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد نیست، پس هر چیزی معنای خاص خود را دارد. می‌توان انتظار داشت که اعتراض کنند: این دیگر گزافه‌گویی است! حقوق زنان، حقوق حیوانات، حتی حقوق گیاهان، و حالا شما دربارهٔ حقوق چوب‌ها و سنگ‌ها سخن می‌گویید؟ این داستان کجا تمام می‌شود؟ تنها پاسخ ممکن اینست که تمامی ندارد، ما جهان را ایجاد نکرده‌ایم؛ ما مالک آن نیستیم. قرآن یادآوری می‌کند که شما نمی‌توانید پشه‌ای را هم بیافرینید. این ارزشنگ پهناور که لبریز از "آیات" خداست همانست که هست. همان‌طور که غالباً گفته‌ایم، ظواهر فریبنده است و اگر تنها بر سطح عالم خویش شناور باشیم، در واقع فریب خورده‌ایم. تا وصول به اعماق و یافتن وجه خدا - در پس هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی - همچنان راه باقی است، هنوز بیشتر و بیشتر. عصر جدید بارها به خاطر "مادی‌گرایی" اش محکوم شده است. شاید این عصر چندان نیز مادی‌گرا نباشد بلکه باید گفت جست‌وجو در ماوراء سطح متغیر اشیاء مادی را کنار نهاده است - این ابرهاست که دائماً تشکیل می‌شوند و دوباره تشکیل می‌شوند - آنچه هست اینست که آنها، هم (حقیقت) را می‌پوشانند و هم آشکار می‌سازند.

دو اسم دیگری که خداوند در قرآن، خود را با آنها توصیف می‌کند یکی "المحیط" به معنای فراگیرنده و یا دربردارنده است، و دیگری "الظاهر" به معنای بیرونی. اما این بیانی عقلی است و شاید به نظر برسد که با این بیان از میزان شایستهٔ واقعیاتی که می‌بینیم و لمس می‌کنیم، کاسته‌ایم. تا هنگامی که ما در این

حیات به سر می‌بریم، در میان "حجاب‌ها" قرار داریم و آنها تنها واقعیاتی هستند که می‌شناسیم. اما همین واقعیات به شیوه خود نمودار واقعیات بزرگ‌تری هستند که پنهان می‌مانند چون برای ادراک ما زیاده از حد درخشانند. آنچه در ابتدا بیشتر باید بدان توجه کنیم، نه ساختار مادی بلکه معنای آنهاست. ممکن است عملاً مکانیسم یک ساعت مورد توجه قرار گیرد اما هدف از ساعت اینست که زمان را مشخص کند.

اصوات طبیعی را نیز می‌توان بر این جهان معنا افزود و این سیل رابطه متقابل میان آفریدگار و آفرینش است. شیخی را به یاد دارم که آماده بود تا موعظه‌اش را وقتی که رعد می‌گرید و صدا می‌کند بر زبان آورد. او ساکت ماند و حتی پس از آنکه آسمان‌ها سخن خویش را به پایان بردند باز هم ساکت ماند. او چه می‌توانست بر آن اضافه کند؟ ما باید بسیار بردبار و مراقب باشیم تا همانند دیدن، از راه شنیدن نیز آهنگ تسبیح عمومی را بنیوشیم. هنگامی که مسلمانان در نخستین ساعات روز به نماز یا ذکر خداوند مشغول می‌شوند، آواز پرندگان، غرش اقیانوس یا بارش باران آرامش آنها را بر هم نمی‌زند بلکه بر عکس، در ذکر ایشان مشارکت نیز دارند. اما صدای اتومبیل‌ها و ماشین‌آلات، صدای ناهنجاری است بر خلاف آنچه ایشان مکلف به تلاش برای آند، و در نظم عبادت ایشان عنصر ناهماهنگی را وارد می‌سازد که مجبورند با آن مبارزه کنند.

نماز و مراقبه‌ای برای حیات دینی محوری است که باید با محیط کیهانی همراه باشد. محیطی که به تعبیری فریاد می‌زند تا شنیده، دیده و فهمیده شود. اما علاوه بر این، آنها که از طبیعت فاصله دارند گرفتاری مضاعفی نیز دارند. در آمریکا و اروپا کودکانی زندگی می‌کنند که از این واقعیت هم آگاهی ندارند که گوشت بسته‌بندی شده در سوپرمارکت، بدن مخلوقات زنده بوده است یا سبزیجاتی که تمام ذرات خاک آنها شسته شده است، در مزارع باز روییده‌اند و

برای رویدن آنها زمان لازمی سپری گشته است. شکیبایی کشاورز برای نسلی که به طور فزاینده‌ای ناشکیباست غیرقابل تصور است. نیازهای آنان با مقیاس عقربه‌های تند ساعت برآورده می‌شود نه با فصول یا نظم مقرر آب و هوا. آنها "خارج از دسترس" هستند و این عبارت معنای عمیقی می‌تواند داشته باشد. این عبارت بیانگر جدایی، انفصال، و بار دیگر بیگانگی است. در شهرها و شهرستان‌ها، ستاره‌ها تحت الشعاع نور خیابان‌ها قرار گرفته‌اند، نورشان کم‌رنگ شده و پیغامشان رنگ باخته است. در این باره نیز علاوه بر مراقبه‌ای نظری، نوعی عمل نیز فراموش شده است. قرآن می‌فرماید: «اوست که ستارگان را برای شما قرار داد تا در میان تاریکی‌های دریا و خشکی، شما را به وسیله آنها هدایت کند». اما ما دیگر به آنها نیازی نداریم. می‌توان آنها را به متخصصانی واگذار کرد که بر حسب سال‌های نوری سخن می‌گویند و چیزی در اختیار ما قرار نمی‌دهند که ما را در یافتن راه خود از خلال تاریکی‌هایی که در سینه‌ها و ذهن‌هایمان فرو رفته، کمک نماید.

البته این امر، پیشرفت و یقیناً رفاه است، گرچه یکی از تناقضات اوضاع اینست که معاصران غربی ما از کاری که پیش از این در مواجهه باعالم طبیعت و به خاطر وابستگی به آن ملزم به انجامش بودند بی‌نیاز گشتند اما اکنون باید بیش از کلیدهای رمزی در ماشین‌های اداری یا صنعتی کار کنند تا از عهدهٔ هزینه‌های سبکی از زندگی برآیند که آن را یک "حق" می‌دانند. این کار هیچ غذای معنوی‌ای فراهم نمی‌سازد. از چنین کاری، چنین انتظاری هم نمی‌رود. این نوع کار نه با واقعیت در تمام سطوح آن تماس دارد و نه با نشانه‌هایی که طریق ما را معلوم می‌کنند و به ما یادآوری می‌کنند که چه هستیم. غالباً تلاشی فوق بشری لازم است تا به یاد آوریم که "خلقا"ی خدا هستیم و همان‌طور که کشاورز مسئول محصول و حیوانات خود است ما نیز در حوزهٔ خویش مسئولیت داریم. ما

چرخ‌ها را در گردش نگه می‌داریم اما آنها برای هیچ هدف دیگری در گردش نیستند مگر آنکه قطار سریعی را بر مسیرهایی نگه دارند که به هیچ کجا ختم نمی‌شوند. این قطار سرانجام به حفاظ‌ها یا حدودی نامرئی که چارچوب جهانی ما را مشخص می‌سازند برخورد می‌کند. انسان مسلمان تلاش می‌کند تا در چارچوب شریعت زندگی کند. شریعت، راه یا طریقی است که به سلامت به سرچشمه، و در ورای تمام محدودیت‌ها به بهشت، و سرانجام ارضاء همهٔ نیازها ختم می‌شود. چون ما انسانیم، آزادیم که از این راه منحرف شویم. مخلوقات دیگر این آزادی را ندارند. از دیدگاه اسلام هر یک از حیوانات و گیاهان، کوه‌ها و دریاها شریعت خاص خود را دارند. آنها الزاماً مجبور به ایفاء نقشی هستند که برای آنان مقدر شده است. آنها این آزادی را ندارند که بتوانند چیزی غیر از آنچه مقدر است باشند، و این درسی برای نوع انسان است. محیط ما فرمان‌بردار خداست و ما را به فرمان‌برداری از او ترغیب می‌کند. صخره‌ها و رودخانه‌ها از "قوانین طبیعت" پیروی می‌کنند، حیوانات تابع غرایز خود هستند و این فقط شیوه‌ای برای توصیف تقدیر الهی‌ای است که بر هستی آنها حاکم است. آنها نمی‌توانند گناه کنند؛ آنها نمی‌توانند مرزها را بشکنند، و این بیانگر پوچی عتابی است که بارها در خطاب قاضی تحصیل‌کرده به بزه‌کارانِ شرور شنیده‌ایم: «شما بهتر از یک حیوان نیستید». ما به‌عنوان موجودات بشری می‌توانیم بهتر یا بدتر از حیوانات باشیم، اما نمی‌توانیم با آنها هم‌رتبه شویم زیرا ما تابع قوانینی که جهت زندگی آنها را مشخص و محصور می‌کند، نیستیم. قرآن می‌فرماید: «هیچ حیوانی بر روی زمین یا پرنده‌ای که با دو بال خویش پرواز کند نیست مگر آنکه امت‌هایی مثل شما هستند» و آیه را چنین به پایان می‌برد: «و به‌زودی همه به سوی پروردگار خویش باز خواهند گشت». ما آزاد نیستیم که عضو یکی از جوامع حیوانی باشیم، اما اگر از شریعتی که برای ما مقرر شده

است منحرف شویم، نه تنها به موجودی پست‌تر از انسان بلکه پست‌تر از حیوان مبدل می‌شویم.

در ذهن انسان غربی خلط بزرگی در باب نسبت انسان با گونه‌های حیوانی رخ داده است. به‌سختی روزی سپری می‌شود که در آن از کسی نشنویم که می‌گوید: «از اینها گذشته، ما فقط حیوان هستیم». این فقط یک اعتقاد (شخصی) نیست، بلکه موضوعی مکتبی درباره منشأ و جایگاه وجود انسانی است. این داوری بیانگر جانبداری بی‌چون و چرا از نظریه داروین است و معمولاً حکم شعاری سیاسی را دارد. اما عجیب اینجاست که از نتایج آن غفلت می‌شود. حداقل در حال حاضر، با مردان و زنان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با حیوانات رفتار می‌شود، هرچند ممکن است این روال تغییر یابد. تا به حال چنین اتفاقی نیفتاده است که خوکی را به دادگاه فراخوانند و به جرمی متهم سازند، آن‌گونه که گاه در قرون وسطی اتفاق می‌افتاد. مالک حیوانی که در شرف موت است، اگر او را راحت نکنند سرزنش می‌شود در حالی که همان شخص اگر بیماری را - چه زن و چه مرد - که در شرف موت است راحت سازد به جرم قتل محاکمه می‌شود. بیشتر مردم می‌پندارند (یا اینکه به آنها القاء شده است) که ما از پریمات‌های باهوش، کمتر یا بیشتر نیستیم اما از اینکه درباره موجودات بشری به گونه‌ای سخن گفته شود که تو‌گویی انسان‌های میمون‌نما هستند، وحشت می‌کنند.

به نظر من در ذهن مسلمانان نیز خلطی از نوع متفاوت رخ داده است. هیچ دینی بیش از اسلام بر رفتار مناسب با حیوانات تأکید نکرده است، با این حال عموم مسلمانان در این باره آوازه خوبی ندارند (آن‌گونه که مسیحیان نیز تا همین اواخر به بدی مشهور بودند). اگر ما یک دین (هر دین سنتی) را به صورت دایره یا کره تصور نماییم، احتمال دارد که هواداران آن دین فقط جزئی از کل را درک و به آن عمل کنند. همچنین آنان تو‌گویی برای پرکردن فضای خالی بر آن جزء

اصرار می‌ورزند تا جایی که نسبت به همه آنچه از آن غفلت کرده‌اند یکسره نابینا می‌شوند. می‌توان گفت که دین آنان در نظرشان بسیار بزرگ است. نمی‌توان بحری را در کوزه‌ای جای داد. همین واقعیت که مؤمنان در اثر توجه انحصاری خود بر قسمت‌های مختلفی از یک دین تأکید می‌کنند، می‌تواند یکی از علل برخورد‌های درون‌دینی باشد که در امت اسلامی هم کم نیست.

حیات طیبه انسان مسلمان اینست که تا حدی که شرایط اجازه می‌دهد با پیروی از الگوی پیامبر(ص) زندگی کند. در همین الگو یعنی در کردار و رفتار رسول خداوند است که انعطاف‌ناپذیرترین دستورات در باب مراعات رفاه حیوانات را می‌یابیم. اگر این دستورات جدی گرفته نشوند - و انسان مسلمان چگونگی می‌تواند آنها را جدی نگیرد؟ - برای همه کسانی که در وظیفه خود در مراقبت از حیوانات کوتاهی می‌کنند، عواقب بسیار وخیمی در نظر گرفته شده است. نه تنها داستان‌های مشهور، مثل زنی که به جهنم انداخته شد زیرا گربه‌ای را گرفتار کرد تا از تشنگی مرد، و یا زنی روسپی که همه گناهانش بخشوده شد زیرا سگی را که از تشنگی در حال مرگ بود سیراب کرده بود، بلکه بسیاری از وقایع جزئی ثبت شده، همان اصل را تأکید می‌کنند. وقتی پیامبر(ص) الاغی را دید که بر صورتش داغ نهاده شده بود، بانگ برآورد: «خدا لعنت کند کسی را که بر او داغ نهاده است». شخصی که برای تأمین غذا برای سلاخی بزی آمده بود به شدت مورد سرزنش قرار می‌گیرد زیرا اجازه داده بود که حیوان او را در حال تیز کردن چاقو ببیند. خداوند پیامبری از دوران گذشته را به خاطر سوزاندن لانه موران ملامت می‌کند زیرا موری از او آزرده شده است - «تو جمعی را از میان بردی که مرا تسبیح می‌کردند» - و مطابق با حدیثی دیگر برای هر کس که به آفریده‌ای که دارای "قلب زنده" است مهربانی نشان دهد، پاداشی در بهشت مقرر شده است. رساله‌های احکام به ما دستور می‌دهند که اگر ماری سمی در باغی

یافتیم چه باید بکنیم. نخست باید آن مار را ترساند تا آنجا را ترک کند. اگر برای بار دوم نیز بازگشت دوباره باید او را ترساند، و فقط هنگامی که برای سومین بار دیده شود می‌توانیم او را بکشیم.

قرآن می‌فرماید: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿۱۰﴾ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ...» به تعبیر دیگر از شریعت خود پیروی کن، زیرا راه و تقدیر شما اینست. این مطلب بار دیگر نظر اسلام را در ذهن تداعی می‌کند که هر یک از آفریده‌های گوناگون خداوند جدای از انسان، رابطه خاصی با خداوند دارند اما خداوند یکی است و همان‌طور که خدای ماست، خدای آنها نیز هست. رابطه‌ها مختلف است و در نتیجه راه‌ها نیز متفاوت، اما هدف یکی است. تأثیر و تأثر متقابل و هماهنگی همه اجزاء عالم، چه جاندار و چه بی‌جان، به أنحاء مختلف بیانگر یگانگی «واقعیت الهی» است. کشتن یک حیوان (البته نه برای غذا، یعنی نه برای حداقل مجاز) و حتی کندن یک درخت یا ریشه‌کن کردن یک گیاه خلاف فطرت است. این کار، کاری تجاوزکارانه است چراکه از سر حرص و زیادت‌خواهی از مرزهایی که برای نوع انسان وضع شده است، تجاوز می‌کند. در اینجا محل و بهانه‌ای برای تجملات تمدن متجدد نیست.

اگر رحمت الهی که همچون باران در تمامی آفرینش پراکنده است و خواست الهی برای آموزش گناهان (مشروط به توبه صادقانه) نبود، ما در بد وضعی قرار داشتیم، اما مهم آنست که این اصول همیشه در ذهن حفظ شود و این تنها هنگامی ممکن است که آنچه را به‌درستی رهنمود اولیة اسلام نامیده می‌شود رعایت نماییم: «ذکر دائم خداوند» را. هر آنچه باید بدانیم و انجام دهیم در این رهنمود گنجانیده شده است، ذکر خداوند سپری است در برابر وسوسه، و مهمیزی برای حفظ ما بر «صراط مستقیم» که عبور بر آن را برای ما هموار

می‌سازد. اگر پیروی از این رهنمود را برگزینیم، با حیوانات، گیاهان و خودِ زمین همراه خواهیم بود، و در این صورت و تنها در این صورت است که زمین دلیلی برای شکایت نخواهد داشت.

## آموزش و پرورش جامع\*

نوشته آلدوس هاکسلی

ترجمه حمید رضایی

چنان‌که می‌دانیم دانش اندک چیز است خطرناک، اما دانش فراوان بسیار تخصصی نیز خطرناک است و گاه خطرناک‌تر از دانش اندک. اکنون یکی از مسائل بزرگ تحصیلات عالی، آشتی دادن مطالب و مدعیات دانش بسیار که اساساً تخصصی است و مدعیات دانش اندک است که نگاه این یکی به مسائل انسانی عموماً وسیع‌تر ولی سطحی‌تر است.

این مسئله البته به هیچ وجه مسئله تازه‌ای نیست. پدر بزرگ من تامس هنری هاکسلی، مردی که به‌رغم داشتن سه - چهار شغل تمام‌وقت هم‌زمان هیچ وقت خرسند نبود، در میان مشاغل تمام‌وقتش در دهه هفتاد قرن نوزدهم یکی هم از ایجاد آموزش جدید انگلیسی نام می‌برد. او در لندن سهم فراوانی در آموزش ابتدایی و متوسطه داشت و همچنین کوشش بسیار کرد تا دانشگاه لندن را به دانشگاهی مدرن تبدیل کند، یعنی دانشگاهی به‌غایت تخصصی در رشته‌های گوناگون. جالب آنکه او در اوایل دهه آخر قرن نوزدهم هم سخت مشغول این مسئله تخصص افراطی بود و سه سال پیش هم که درگذشت (مقاله در سال

---

\* Huxely, Aldous, "Integrate Education", *The Human Situation*, 1968, pp. 1-11.

۱۹۵۹ نوشته شده است) حتماً می‌کوشید تا بخش‌های تخصصی مختلف دانشگاه لندن را چنان هماهنگ کند که گونه‌ای آموزش و پرورش منظم و جامع را به وجود آورد.

ناگفته نگذارم که طرح پدر بزرگ من هیچ‌گاه به عمل درنیامد و مسئله آموزش و پرورش منظم و جامع همانست که بود و البته باید توجه داشت که با وجود تلاش‌هایی که برای حل آن کرده‌اند، هیچ‌کس در این حوزه فارغ از این مسئله نیست. این تلاش‌ها هم فقط محدود است به افزودن چیزی از معلومات علوم انسانی به معلومات علمی تخصصی؛ و دیگر، هماهنگ کردن علوم تجربی و انسانی با رویکردی تاریخی که متضمن پاره‌ای فواید است و برنامه‌های صد کتاب بزرگ<sup>۱</sup> که با آن مرتبط است. تصور نمی‌کنم هیچ یک از اینها کافی باشد. چنین به نظر می‌رسد که آموزش و پرورش جامع مطلوب مستلزم رویکردی به موضوع است که در آن مسائل بنیادی انسانی در نظر گرفته شود. اما این مسائل کدامند؟ ماهیت طبیعت انسانی چیست؟ چگونه باید با سیاره‌ای که بر آن می‌زییم ارتباط یابیم؟ چگونه باید به خوبی و خوشی با دیگران زندگی کنیم؟ چگونه باید توانائی‌های فردیمان را گسترش دهیم؟ چه ارتباطی هست بین طبیعت و تغذیه؟ اگر بنا را بر این سؤالات بنهیم و آنها را اصل قرار دهیم مطمئناً می‌توانیم آگاهی‌های فراوانی از بعضی رشته‌ها گرد آوریم که در حال حاضر کاملاً منزویند. ظاهراً این تنها راهی است که به مدد آن می‌توان آموزش و پرورش کامل و جامع را به وجود آورد.

اما بگویم که چنین آموزش و پرورش جامعی البته وجود ندارد. این جاست که به نظر من شاید بتوان دلیلی یافت که چرا فردی مثل من که چیزی دارد که می‌توان آن را نوعی جهل جامع در زمینه‌های مختلف نامید، ممکن است در

مؤسسه‌ای با دانش بسیار تخصصی - نظیر این‌که در آنم - به دردی بخورد. دانشمندان می‌توانند با جمع آوردن موضوعاتی متنوع و معلوم کردن ارتباط آنها با هم در دنیای فعلی ما منشأ اثری سودمند شوند. سؤال بر سر ساختن پل‌هاست.

pontifex لغت جالبی است به معنای پُل‌ساز، لغتی لاتینی که نامی است برای گروهی کشیشان در رم که رئیس آنها را pontifex maximus، کشیش یا کاهن بزرگ می‌نامیده‌اند (واقع آنست که اشتقاق پذیرفته شده این لغت ظاهراً غلط است. من تقریباً مطمئنم که اصل لغت نه pontifex بلکه puntifex است که در یک زبان کهن مقدّم بر لاتینی یعنی اُسکی<sup>(۱)</sup> به معنی به‌جا آورنده قربانی فرونشاندۀ خشم<sup>۱</sup> به‌کار رفته است. رومی‌ها در زبان خود آن را به pontifex، پُل‌ساز نقل کرده‌اند). در معنی دینی pontifex، سازندۀ پُل است میان زمین و آسمان، میان جهان جسمانی و جهان روحانی و میان انسان و خدا. کُلّ این معنا (سازندۀ پل) سخت به‌کار می‌آید و می‌توان درباره آن اندیشه کرد و از آن سود بسیار جُست.

بنابراین، وظیفۀ دانشمند در چنین جایی آنست که به‌دقت بین علم و هنر، بین وقایعی که عیناً به مشاهده در می‌آیند و تجربه پایند آنها و بین اخلاقیات و ارزیابی‌های علمی پل بزند. انواع گونه‌گونی از این پل‌ها هست و قصد من در این نطق بیان این نکته است .

اما در برابر دانشمندی که چنین قصدی دارند، مشکل بزرگی وجود دارد. جالب است نگاهی به تاریخ ادبیات بیافکنیم، چرا که وردزورث<sup>۲</sup> در اواخر قرن هیجدهم، در مقدمۀ ترانه‌های غنایی<sup>۳</sup> خود به‌دقت به آن پرداخته است. او

1- Propitiatory Sacrifice

2- Wordsworth

3- Lyrical Ballads

می‌گوید: دورترین و جزئی‌ترین کشفیات شیمی‌دانان و گیاه‌شناسان و کانی‌شناسان به اندازهٔ سایر چیزها، موضوعی مناسب برای شعر است، اما به شرط آنکه برای همهٔ افراد انسانی جالب و گیرا شود و از آن نظر به این موضوعات بنگرند که اینها به چه درد "انسانِ شاد و دردمند" می‌خورند.<sup>۱</sup> این گفته بسیار صحیح است. اگر بنا باشد که مفاهیم علمی به هنر وارد شوند و با آن درآمیزند، البته باید به طریقی از حد حقایقِ صرفِ علمی درگذرند و نظریات علمی باید به چیزی بیش از انتزاعات و تعلیمات محض بدل شوند، یعنی باید به حقایقِ تبدیل شوند که به تجربهٔ مستقیم درآیند، حقایقی که واجد معانی هستند و حقایقی که محتوایی عاطفی دارند. اما ما با دوری باطل مواجه‌ایم، زیرا اگرچه واضح است که حقایق علمی تا زمانی که صبغهٔ عاطفی نیابند و افراد را به سوی خود جذب نکنند، موضوعات مناسبی برای شعر و ادب نیستند، اما این هم آشکار است که این حقایق اگر پیشتر در صورتی (فرمی) هنری بیان نیافته باشند، بعید است که رنگ عاطفی بپذیرند و بر احساساتِ عموم انسان‌ها تأثیر کنند، زیرا وظیفهٔ هنرمند آنست که ساحت وسیع‌تری از معانی و مفاهیم را به دیگر افرادِ اجتماع عرضه کند. می‌توان گفت که به یک معنا، الگوهای عاطفی و معنایی زندگی مردم را تا حدّ زیادی هنرمندان می‌آفرینند. اینان با یافتن صورت و بیان مناسب، آنچه را پیشتر مجهول یا امری معمولی بوده است معلوم و گیرا می‌کنند. اکنون ما در نقطهٔ اوج این معنائیم: ما نیازمند داشتن آن حقایق علمی‌ای هستیم که رنگ عاطفی پذیرفته باشد، پیش از آنکه در لباس اصطلاحات عاطفی، کاملاً مفهوم ما شوند. به نظر من راه برونشو از این دور باطل، ظهور نوعی شگفت است که ما را از این تنگنا برهاند و اسباب کلامیِ ضروری را برای ما به وجود آورد که به وسیلهٔ آن حقایق و نظریه‌های علمی به موضوع مناسب

---

۱- ویلیام وُردزورث، مقدمهٔ چاپ دوم ترانه‌های غنایی.

هنری بدل شوند. طبعاً نمی‌توان زمان و چگونگی ظهور چنین نابغه‌ای را پیش‌بینی کرد، ولی باد هر کجا که بخواهد می‌وزد و شاید این پُل سازِ شگفت و این pontifex maximus روزی به وجود آید.

من البته pontifex maximus نیستم، ولی عجالتاً از دست یک pontifex maximus هم کاری بر می‌آید. مسئله، یافتن مجموعه لغات مناسبی برای بحث دربارهٔ این مشکل است. در حال حاضر مجموعهٔ لغات گونه‌گونی در اختیار ماست: لغات محاورات معمول روزانه، لغات آثار ادبی منشور، لغات متعالی شعر و لغات انتزاعی نظریات علمی (همچنین لغات به‌غایت فاجعه‌آمیز کتاب‌های درسی هم هستند که خواندن اینها برای من سخت دردناک است؛ با چنین لغاتی هیچ عجیب نیست که حقایق و نظریات علمی مناسب حال "انسان شاد و دردمند" به نظر نمی‌آید، یا اگر هم مناسب حال دردمندان باشد، بی‌تردید مناسب شادمانان نیست). آنچه ما در وضع فعلی داریم صورت لغاتی است که با آنها باید پیوستگی حقایق و نظریات علمی را با تجربهٔ مستقیم خود بیان کنیم. نیاز نیست که بر این ضرورت لغات، تأکید زیاد کنیم. داستانی جالب و آموزنده آورده‌اند دربارهٔ نقاش بزرگ فرانسوی، دژا<sup>۱</sup> و شاعر مشهور مالارمه. دژا اوقات اضافی‌اش را به سرودن شعر می‌گذراند. وی روزی به مالارمه برخورد و به او گفت: «چیز غریبی است، مالارمه. نمی‌دانم مرا چه می‌شود، چنین اندیشه‌های شگفتی در من است، اما به هنگام نوشتن چیزی در می‌آید که نمی‌توان آن را شعر خواند.» و مالارمه پاسخ داد: «دژای عزیز، شعر، ساختن اندیشه‌ها نیست، کار شعر با کلمات است.» دقیقاً همین نبوغ به عبارت درآوردن اندیشه‌هاست که نیروی نافذی چون اشعهٔ ایکس دارد و مردان بزرگ ادب را از دیگران ممتاز می‌کند.

می توان گفت که اگر ما نظرگاهی فراگیر و شامل داشته باشیم، تمام آن برنامه‌ای که باید اجرا کنیم، به یک معنا در این عبارت شگفت‌انگیز شکسپیر خلاصه می‌شود، آنجا که هاتسپر می‌گوید:

اما اندیشه اسیر زندگی است و زمانِ زندگی، ابلهی  
و زمان، که همهٔ جهان زیر نگیں دارد،  
باید زمانی درنگ کند.<sup>۱</sup>

این عبارت یکی از آن عبارات خیال‌انگیز و شگفتی است که می‌توان در آثار شکسپیر یافت؛ در بیتی و مصرع‌های او فلسفه‌ای کامل را بیان می‌کند، از آن درمی‌گذرد و به دیگر چیزها می‌پردازد. «اندیشه اسیر زندگی است»، ما، موجودات متفلسف، نمی‌توانیم فارغ از زندگی در میان دیگر مردمان بر روی این کرهٔ خاکی، مجرد بیاندیشیم؛ و «زمانِ زندگی، ابلهی» بیان می‌کند که گذر زمان همه چیز را ریشه‌کن می‌کند و پیوسته در کار تغییر و تبدیل است؛ و با وجود این «زمان، که همهٔ جهان زیر نگیں دارد، باید زمانی درنگ کند.» و این وجه روحانی حیات است، یعنی زمان باید در جهان بی‌زمان و سرمدی متوقف شود. این سه جهانند (یعنی جهان انتزاعات و مفاهیم، جهانی که به تجربهٔ حواس ما در می‌آید یا جهان محسوس عینی، و جهان بصیرت روحانی) که در هر نظرِ شاملی باید در کنار هم قرار گیرند.

لازم به گفتن نیست که این امری است بالنسبه دشوار. فی‌المثل چگونه می‌توان تجربه‌ای عرفانی را وصف کرد؟ آنچه ضرورت دارد زبانی است که امکان سخن گفتن از چنین تجربهٔ به‌غایت شخصی‌ای را به زبان مفاهیم فلسفی، شیمی‌زیستی و الهیات فراهم کند. اکنون سه مجموعه لغات کاملاً متمایز و بی‌ربط داریم. مسئله در کشف مجموعه لغاتی ادبی و هنری است که گذر از

۱- ویلیام شکسپیر، شاه هنری، ۴، بخش ۱، ۵، ۶، ۸۱-۸۳.

نظرگاهی به نظرگاهِ دیگر و از یک عالمِ مقال به عالمِ مقالِ دیگر را بی‌غزش و تکان جدی‌ای ممکن سازد. وقتی مسئله به چنین صورتِ خاصی طرح شود، به راحتی می‌توان دریافت که پاسخ گفتن به آن زیاده دشوار است و حقیقتاً به شاعری چون شکسپیر *pontifex maximus* نیازمندیم که آن را حل کند. در این میان من می‌کوشم تا آنجا که می‌توانم و با منابع محدود خود، کار را پیش ببرم، تا بینم در این پل‌سازی چه می‌توانیم کرد. اجازه دهید استعاره‌مان را از استعارهٔ بسیار گویای زندگی خانوادگی تغییر دهیم و دربارهٔ آنچه "تجرد عقل" گفته‌اند، سخن بگوییم. در دسر همهٔ علوم تخصصی اینست که اینها مجموعه‌ای هستند منظم از تجردات. موضوعات مختلف در حجره‌های رهبانیشان، جدا از هم می‌زیند، ازدواج نمی‌کنند. بچه‌هایی متولد می‌شوند که باید متولد شوند. مشکل در ترتیب دادن ازدواجی میان موضوعات مختلف است، بدان امید که فرزندی ارجمند در وجود آید. تجرد تنها در میان جنبه‌های مختلف عقل نیست، تجردِ شهوات و غریزه هم هست. این تجرد شهوات یک خاصیت اصلی ادبیات معاصر است. اگر به دیدن بعضی نمایشنامه‌ها بروید (مثلاً نمایشنامه‌های تنسی ویلیامز<sup>۱</sup>، نمایشنامه‌نویسی بسیار باذوق که من ارادت بسیار در حق او دارم) می‌توان تجرد تقریباً کامل شهوات را مشاهده کرد. اینها در یک وضع شیمیایی صرف بدون هیچ‌گونه ارتباطی با عقل به سر می‌برند. زندگی اینها، فقط زندگی خود اینهاست. اگر این نمایشنامه‌ها را تصویر حقیقی زندگی معاصر بدانید، به قطع به خطا رفته‌اید، چنان‌که من نیز روزی که به دیدن یکی از این نمایشنامه‌ها که بسیار خوب اجرا شده بود رفتم دچار چنین خطایی شدم. تنها چیزی که این ترکیب احساسی عقل مردم و ارادهٔ استوار معطوف به موضوع آنها را ضروری می‌نماید، اینست که این ترکیب، خود، انکار کامل حقیقت آن نوع

نگاه به زندگی است که در آن شهوات از فعالیت‌های عقلی و ارادی انسان‌ها طلاق گرفته‌اند.

به هر صورت، آنچه نیاز داریم ازدواج (یا احیای ازدواج اولیه) بخش‌های مختلف علم و احساس است که ناخواسته از هم جدا شده‌اند و مجبور به زندگی انفرادی در حجره‌های رهبانیشان شده‌اند. می‌توان از کتاب مقدس تقلید کرد و گفت: «نگذاریم انسان آنچه را طبیعت با هم جمع آورده است، از هم بگسلاند»، نگذاریم تقسیمات دل‌بخواهیِ دانشگاهی رشته در هم بافته حقیقت را پاره کند و آن را هیچ کند.

هنوز ما با مشکلی بسیار جدی روبه روییم: هر نوع علم در مرتبه تحصیلات عالی مستلزم تخصصی شدن است. ما برای نفوذ هرچه بیشتر در جنبه‌های مختلف حقیقت نیازمند تخصصیم. اما تخصصی کردن اگر مطلقاً لازم باشد، چنانچه از حد بگذرد ممکن است که مطلقاً مخرب باشد. بنابراین باید راهی برای بهتر ساختن هر دو جهان کشف کنیم، یعنی جهان بسیار تخصصی مشاهده عینی و انتزاعات عقلی و جهانی که می‌توان آن را جهان مزدوج یا متأهل تجربه مستقیم نامید که از آن هیچ چیز را نتوان جدا ساخت. ما مرکب از عقل و احساسیم و اذهان ما، هم دانش عینی دنیای بیرونی را شامل است و هم تجربه ذهنی را. احساس من آنست که کشف روش‌هایی برای یکی کردن این جهان‌های جدا از هم و نشان دادن ارتباط آنها با هم، مهم‌ترین وظیفه آموزش و پرورش جدید است.

می‌خواهم عبارتی را از یک نامه تامس هنری هاکسلی به چارلز کینگسلی درباره مرگ فرزند چهار ساله‌اش نقل کنم. کینگسلی نامه‌ای برای همدردی به هاکسلی نوشته و پدر بزرگم پاسخی طولانی درباره مسئله کلی جاودانگی و وضع دانشمندان در روزگار جدید برای او فرستاده که:

به نظر من در عالی‌ترین و استوارترین روش، آموزش حقیقت بزرگ است که در مفهوم مسیحی تسلیم کامل به اراده‌ی خداوند مندرج است. چون کودکی برابر حقیقت بنشین و آماده شو تا هر تصور قبلی را رها کنی، در هر کجا و هر مهلکه‌ای که طبیعت تو را به آن می‌راند فروتنانه راه بسپر و جز این همان به که هیچ نیاموزی.<sup>۱</sup>

از این گفته می‌توان دریافت که فرایند علمی، ذاتاً فرایندی است اخلاقی و این، آن جنبه از علم است که در روزگار ما توجه اندکی به آن می‌شود. تواضع عالم در برابر حقیقت و مشاهده از نظر اخلاقی، اهمیت فراوان دارد. این معنا را بسیار پیش از این، یعنی در روزگار فرانسیس بیکن هم دریافته‌اند. این فرانسیس بیکن هرچند خود را عالمی بزرگ نمی‌دانسته، آراء کلی ارزشمندی برای توسعه علم در سده‌های هفدهم و هیجدهم وضع کرده است. بیکن دشمن فلاسفه مدرسی و حتی فیلسوفان یونانی بود که به نظر او بی‌آنکه به خود زحمت یافتن حقایق را بدهند درباره جهان حکم می‌کنند. آنجایی که بیکن از تبه‌کاری این فیلسوفان سخن می‌گوید، عباراتی جالب توجه را می‌توان در آثار او یافت. او افلاطون و ارسطو را جنایت‌کار می‌داند (دشمنی او با افلاطون و ارسطو تقریباً ناعادلانه است. ارسطو، در مجموع، عالم مشاهده‌گر توانایی نیز بوده است). مثلاً در کتاب توسعه دانش<sup>۲</sup> او عبارتی است مشهور که می‌گوید: تدریس‌ها همچون عنکبوتانی بوده‌اند که بی‌توجه به آنچه در دنیا می‌گذرد تارهایی دور سر خویش می‌تنیده‌اند. این تارها از جهت ظرافت و هنرمندی ارزشمندند ولی اساس و

---

۱- نامه تامس هاگسلی به چارلز کینگسلی، در ۲۳ سپتامبر ۱۸۶۰، به نقل از لئونارد هاگسلی، زندگی و نامه‌های تامس هنری هاگسلی (Leonard Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, New York, Appleton, 1900) ج ۱، ص ۲۳۵.

2- Francis Bacon, *Advancement Of Learning*, I, iv, 5.

ثمری در آنها نیست. به همین سان در مقدمه کتاب کوچکش، تاریخ بادها<sup>۱</sup> به شیوه‌ای فصیح و استوار درباره کیفیت اخلاقی علم می‌گوید:

بنابراین، اگر ما در برابر خالق فروتنیم؛ اگر کارهای او را حرمت می‌نهیم و بزرگ می‌داریم؛ اگر هیچ در اندیشه دستگیری بشریم یا هیچ آرزوی آسانی و تسکین آلام او را داریم؛ اگر هیچ ما را عشقی است با حقایق ذاتی و هیچ بیزاری‌ای است از تاریکی، و هیچ شوق است به پاکی افهام، باید از روی محبت، بشر را به این سوی سوق دهیم و از او به‌عجز بخواهیم که ولو زمانی اندک، تفلسف‌های نامعقول و خیالی و فرضی خود را به یک‌سو نهد (یعنی آنچه مشاهده را در اسارت گرفته و از روی بچگی بر اعمال خداوند غالب آمده است). و آخر الامر با تسلیم و تعظیم و فروتنی به کتاب آفرینش رو کند و آن را در مطالعه گیرد، درباره آن بحث کند و ذهنی پرداخته از تصورات و بُتها و عقاید غلط را در کار آورد و آگاهانه درباره آن گفت‌وگو کند.<sup>۲</sup>

عبارتی است شکوهمند و باید درباره آن اندیشه کرد، زیرا صریحاً سخن بر سر اکراه از پذیرش عقاید و تصورات مفروض، و بیزاری از میل نظر افراد به نظریه در برابر فرضیه است که این دومی نشان اصلی دانشمندان نابغه است و خاصیت اصلی اخلاقی کار علمی.

بیکن قویاً احساس می‌کرد که یکی از ارزش‌های علم، ثمرهای آن است و آن کوشش بسیار در کاستن نقص‌ها و دردهای بشر است. چنان‌که می‌دانیم در علم چنین قدرتی هست. اما کارهای دیگری هم می‌توان کرد که ما در عصر حاضر از

1- *The History Of The Winds*

2- Francis Bacon, *Silva Silvarum: The Phaenomena of the Universe*, trans. Peter Shaw, London, Knapton, 1735, Vol. 3, P. 5.

واقعیت دردناک آنها آگاهیم. بیکن هیچ‌گاه از بیان این نکته خسته نشد که دانش بی‌عشق، اساساً فاسد و حتی شرّ است. سرزنش او از فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو نه فقط از آن روست که اینها مطالعه واقعیت عینی را دون شأن خود می‌دانستند و در عین حال اساس استدلالات خود را بر آن می‌نهادند، بلکه از این جهت هم هست که اینان در علم فقط ارضاء و اقناع عقلی را می‌جستند، نه داعی عشق در آنها بود نه اندیشه خدمت خلق.

اکنون کار وارونه شده است، فیلسوفان مُعجبِ متکبرِ امروزی، اعضای آن مدرسه علمی‌ای هستند که فروتنی علمی را فراموش کرده است. همه ما با غرور افراطی آثار اولیه رفتارگرایان آشنایم. وقتی آثار واتسن را می‌خوانیم، به کلی حیران می‌شویم که فردی که داعیه دار علم است، چنین حرف‌های کلی و بی‌بنیانی زده و چنین مغرورانه بسیاری از ساحات تجربه انسانی را یکسره نادیده گرفته است. اگر بیکن به چنین "دانشمندانی" برمی‌خورد به قطع آنها را به غرور نداشتن عشق سرزنش می‌کرد که این آخری خود به تنهایی دانش را گرانقدر و ارجمند می‌سازد.

پس مسئله ما آنست که به طریقی پاره‌های مختلف جهانمان را بار دیگر به هم بپیوندیم و ازدواجی دوباره حاصل کنیم که تجربه مستقیم، ما را با آن آشنا می‌کند. زیرا که ما پیوسته از این مطلب آگاهیم که جهان مفاهیم و مجردات با جهان تجربه مستقیم به تعادل می‌رسد و تجربه درونی همچون توصیف عینی طبیعت مبتنی بر استنتاج است. اما چه ارتباط فلسفی‌ای هست میان این دو وجه علم ما، یعنی وجه بیرونی و درونی؟ من برآنم که دانشمندان فیلسوف‌مشربی چون ماکس پلانک در اینکه دو جهان انتزاعی و تجربی را دو جنبه یک واقعیت می‌دانند محقند، زیرا حقیقت اصلی، واحدی خنثاست که از یک نظر ممکن است مثلاً فیزیک اتمی در نظر آید و از منظری دیگر تجربه مستقیم فضیلت و

عشق و عاطفه. اکنون نمی‌توانم به این موضوع بپردازم، اما غرض آن بود که بر این نکته تأکید شود که ساختن این پل‌های بنیادی، در دنیای امروز امری بی‌نهایت ضروری است.

من عمداً عنوان این مطالب را مبهم و کلی انتخاب کردم که مبدا خود را بسیار پیشرو یا داعیه‌دار بسیاریان بدانم. کار ما آنست که با توجه به جنبه‌های مختلف وضع فعلی انسان، راه‌هایی برای ساختن پل‌هایی میان واقعیات و ارزش‌ها جست‌وجو کنیم. من می‌خواهم توجه را به ارتباط بشر با زمین جلب کنم، زیرا به هر صورت ما بر این سیاره و نه در جای دیگری زندگی می‌کنیم و چه بخواهیم و چه نخواهیم باید تا جاودان با این وضع سر کنیم. بدبختانه باید عرض کنم که هر آنچه درباره رفتن به مریخ و چون آن گفته‌اند مهمل است. مهمتر آنست که ببینیم بر روی زمین چه می‌توان کرد و از بدبختی است که آنچه بر زمین می‌کنیم فاجعه‌بار است. هدف من در درجه اول آنست که از آنچه ما در سیاره‌مان می‌کنیم صحبت شود و از نتایج اخلاقی اینها و اینکه کدام جهان‌بینی می‌تواند ما را در اصلاح و درمان آن کمک کند، و در مرحله بعد بیان ارتباط میان منابعی است که اکنون در اختیار ماست و آنها که در آینده به دست خواهیم آورد. غرض برآوردن پلی است کوچک و فرضی میان امروز و فردا.

پس از آن سخن از مشکلات دشوار زیست‌شناختی انسان است و بحث درباره انسان از دیدگاه وراثت و محیط، و سعی در ایجاد تعادلی میان این دو که بر زندگی ما تأثیر بسیار دارد. مسئله بعدی، مشکل انسان در جامعه است و در بحث از این مسئله که به گمان من مهم‌ترین و اساسی‌ترین عامل اجتماعی زمان ماست باید وقت بسیار صرف کرد، یعنی بحث از توسعه فناوری و آنچه می‌توان فن‌زدگی جنبه‌های مختلف زندگی انسانی نامید. پس از آن باید به سراغ بعضی جنبه‌های زندگی اجتماعی رفت.

## حواشی مترجم

۱- Oscan (آسکن به تلفظ انگلیسی) قومیت ساکن در مرکز ایتالیا که زبان آنها از شاخهٔ زبان‌های ایتالیایی است.



---

رمزپردازی

---



## معانی رمزی سه گانه رنگ‌های اصلی\*

نوشته مارتین لینگز

ترجمه محسن قائم مقامی

سه گانه‌هایی وجود دارند که می‌توان سه گانه‌های حقیقی نامیدشان که به هیچ عدد دیگری فروکاسته نمی‌شوند مگر به یک، که همهٔ تکثرات از آن ناشی می‌شود. هر سهٔ اینها از یک نوعند و در یک مرتبه از وجود هستند، با هم کلیتی متوافق شکل می‌دهند و هر یک به آن دو دیگر نیازمند است بدین معنا که غیبتش شکافی بر جا می‌گذارد و تعادل را از میان می‌برد. رنگ‌های اصلی نمونه‌های برجسته از تثلیث راستین است که به دو تحویل نمی‌پذیرد.\*\* اگر قرمز را کنار بگذاریم تعادل کامل زائل می‌شود و به سمت سردی مُفْرِطِ میل می‌کند؛ فقدان آبی، گرمای زیاده بر جای خواهد گذاشت و بدون رنگ زرد، دو تایی دیگر بسیار خشک و بی‌روح هستند.

---

\* Lings, Martin, "The Symbolism of the Triad of Primary Colours", in: Seyyed Hossein Nasr and William Stoddart (eds.), *Religion of the Heart: Essays presented to Frithjof Schuon on his Eightieth Birthday*, Washington, 1991, pp. 204-218.

\*\* ممکن است اشکال کنند که به هر حال از قرمز و آبی ترکیبی به وجود می‌آید که به خودی خود کامل است و نیاز به مکمل دیگری ندارد، اما این یگانگی هنوز برجاست زیرا قرمز پرتقالی و آبی فیروزه‌ای، هر دو فقط با اضافه کردن زرد ساخته می‌شوند.

می توان گفت سه گانه رنگ‌ها، واقعیت سه گانه‌های حقیقی دیگر را که ورای آنند، تصدیق می‌کند. بدین طریق که یک رمز، مصداقی برای کهن‌الگوی خود است. یکی از این کهن‌الگوهای الهی، تثلیث مسیحی است. دیگری با همین درجه از اطلاق نسبی،\* تثلیث هندی سه شأن ایشوره<sup>۱</sup>، یعنی شخصیت الهی، است. این شئون، ست - چیت - آناندا<sup>۲</sup> یعنی وجود - وجدان - وجد هستند. کیش هندویی به خصوص درباره تأثیر اجتناب‌ناپذیر این سه گانه نامتجلی که بر فراز هر چیزی است، صریح سخن می‌گوید. بر طبق این آموزه هر چیزی در جهان متجلی - در اصطلاح ادیان وحدانی، هر موجود مخلوقی - در درجات متفاوت این سه گونا<sup>۳</sup>، یعنی کیفیات و تمایلات، سهیم است، و اینها عبارتند از ستوه<sup>۴</sup>، رجس<sup>۵</sup> و تمس<sup>۶</sup>؛ ستوه نشانگر کیفیات درخشان و تمایل به سمت بالاست؛ رجس خاصیت<sup>۷</sup> ترقی گسترده افقی است و تمس تاریک و سنگین است که غفلت و کرختی را به وجود می‌آورد، به معنای ایجابی‌تر، شب را بر روز مستولی، و در مرتبه مادی، عملکرد قانون جاذبه را تضمین می‌کند.

ستوه، سفید، رجس قرمز و تمس سیاه است و این توصیف آموزنده است. سفید و سیاه که به‌طور دقیق نمی‌توان رنگ نامیدشان، بیان رمزی تقابل شدید میان ستوه و تمس هستند،\*\* بنابراین رنگی که میان این دو قطب قرار می‌گیرد بیانی است رمزی از گونای میانجی یعنی رجس. قرمز را می‌توان نماینده رنگ

---

\* این اصطلاح که از نوشته‌های فریتھیوف شوئون وام گرفته شده، برای ادای معنای کامل مطلق ضروری است.

1- *Isvara*2- *sat-chit-ananda*3- *guna*4- *sattva*5- *rajas*6- *tamas*7- *guna*

\*\* این تقابل، خود بیانی است رمزی از تضاد میان مطلق و نسبی یعنی آنما و ما یا.

به‌طور کلی دانست زیرا زنده‌ترین همه رنگ‌هاست، یعنی بیشترین لرزش (ویبراسیون) را در چشم به‌وجود می‌آورد. به هر حال لازم است یادآور شویم که این سه رنگ سفید، قرمز و سیاه بر خلاف خود گوناها نمی‌توانند سه‌گانه‌ای حقیقی تشکیل دهند. این دیدگاه که این سه رنگ را به آن گوناها نسبت می‌دهد قبل از هر چیز دیدگاهی روشی است، بدین معنا که این رهیافت، ذهنی و انسان‌محورانه است، نه عینی و رمزی است و نه کیهان‌شناختی. ما در محدوده الهیات عملی هستیم و نه در محدوده رموز جهان‌شمول. چنان‌که دیدیم عنصر رمزی در کار است اما نگفته‌اند که سفید و قرمز و سیاه وجودشان را به همان کهن‌الگوی متعالی مرهون است که منبع گوناهاست. به ما این حکم امری را داده‌اند که ستوه را سفید و تمس را سیاه بشماریم، آمرانه است چون برای کسی که به دنبال فرار از زنجیره تولدها و مرگ‌های پیایی سنساره‌ای است سئوه دقیقاً وسیله فرار است و لذا بایستی کاملاً مثبت در نظر گرفته شود، در حالی که به دلایل متضاد، سیاه باید منفی بودن تمس را به ما بفهماند. به روشی نسبتاً مشابه قرآن، انس و جن را «ایها الثقلان»<sup>۱</sup> خطاب می‌کند، بدین معنی که اینها نفسانی‌اند و نه روحانی؛ و به جهت محدودیت وجود بشری نمی‌توانند بی‌نیاز از وزن بر پای ایستند و از این منظر تمس معنایی مثبت می‌یابد، یعنی از منظر روحی هبوط کرده که از اتصال مستقیم با روح مطلق درمانده است.

برای اینکه نظری عینی‌تر بر مسئله رنگ‌ها بیفکنیم، بی‌آنکه خود را به آیین هندو و مسیحیت محدود کنیم بار دیگر به مرتبه مبادی بازمی‌گردیم. در ادیان باستانی ایرانی و مصری و یونانی و رومی، طلا و لذا زرد به اعتقاد همگان، به ترتیب، مختص میتراس، هوروس و آپولون بوده است. همچنین در این باره

می‌توان متذکر شد که اُوید<sup>(۱)</sup> از زرد طلایی<sup>۱</sup> سخن می‌گوید، و او که در یونانی پالاس آتنه<sup>۲</sup> نام دارد و کاملاً از سر زئوس زاده می‌شود، از یک جهت متوازی با آپولون است که خود مظهر خرد الهی است.\* بنابراین در مقام مقایسه - گرچه در مرتبه‌ای متعالی‌تر - این رنگ درخشان باید مختص اقنوم دوم تثلیث مسیحی باشد و همچنین مختص چیت در تثلیث متناظر هندی.\*\* اما دربارهٔ قرمز؛ معانی رمزی آن تا اندازه‌ای با معانی رمزی آتش منطبق است و آتش بر روشنائی تقدمی\*\*\* دارد که بر تقدم اقنوم اول تثلیث بر اقنوم دوم دلالت می‌کند، مضافاً اینکه روشنائی و آتش از یک جوهرند؛ مهم است که برای موسی اولین نشانهٔ حضور یهوه شاخهٔ فروزان بود؛ و در کوه سینا «خداوند بر آن در هیئت آتش فرود آمد»<sup>۳</sup>. برای رومیان قرمز با ژوپیترو در ارتباط بود و در یونانی نام زئوس با کلماتی که معنای زندگی، گرما و آتش دارند ارتباط نزدیک دارد. بر طبق نظر قدیس کلمنت، زئوس به واسطهٔ طبیعت آتشینش والاترین خدا دانسته شده است.<sup>۴</sup> رنگ آبی اختصاص به ژونو دارد که نام یونانش، هرا، به لحاظ اشتقاق با هوا مرتبط است، عنصری که می‌توان گفت رنگ آسمان را دارد. پرندهٔ هرا، طاووس، تصویری کلی از آبی ایجاد می‌کند. در شمایل‌نگاری مسیحی آبی خصوصاً با باکرهٔ

1- *minerva flava*

2- *Pallas Athene*

\* او (آتنا) از آن جهت با آپولون فوئوس فرق دارد که کهن‌الگوی شناخت ذهنی و استدلالی (دیسکورسیو) است، حال آنکه خدای خورشید (آپولون) منبع معرفت قلبی بی‌واسطه است.  
\*\* به هر حال باید ترقی و تنزل قابل توجه مرتبه‌ای که آپولون و همگنانش در آن پرسنیده می‌شوند را در نظر گرفت. از این جهت هر چیزی وابسته به التفات پرسننده خواهد بود.  
\*\*\* خورشید فی‌نفسه گویی آتشین است که گرما و نور را توأمان تولید می‌کند و این نسبت، غیرقابل تغییر است این گرما و نور نیستند که آتش را می‌سازند.

۳. سفر خروج، ۲۵: ۱۸.

مقدس مرتبط است که یکی از نام‌هایش، ملکه آسمان<sup>۱</sup>، است و او گویی تجسد روح القدس<sup>۲</sup> است و از اینجاست تأنیث اقنوم سوم تثلیث در نظر بعضی گنوستیک‌ها<sup>۳</sup>. علاوه بر این باکره، تنها ملکه آسمان نیست بلکه ستاره دریا<sup>۴</sup>، نیز هست و تطابق رمزی جزئی‌ای میان آب و آبی، همچنان‌که میان قرمز و آتش، وجود دارد. طبق عقیده ایرانیان کلمه به‌وسیله وحدت آتش اولیه و آب اولیه خلق شد.<sup>۵</sup> اگر نه یگانگی، تشابهی میان این عقیده و تثلیث هندی پروروشه و پرکریتی و بودهی و همچنین سرآغاز سفر پیدایش وجود دارد، آنجا که می‌گوید: «روح خدا بر سطح آب‌ها حرکت کرد و خدا گفت روشنایی بشود.» اینها سه گانه‌ای را می‌سازند چنان‌که کهن‌الگوی روح، اقنوم اول تثلیث، آن نور، اقنوم دوم است.

و اما درباره خود تثلیث؛ ممکن نیست بتوان از سه شخص آن گفت مگر آنکه اینها بر ذات الهی دلالت کنند. همچنان‌که فریتیهوف شوئون خاطر نشان می‌کند: بی‌کراتگی و کمال (یا خیر عالی) ابعاد ذاتی مطلق هستند. او همچنین می‌گوید: مطلق، نامتناهی است لذا خود را متجلی می‌کند و در این ظهور خود را می‌شناسد و محتوای این بروز و شناساندن خیر است. اگر او در ذات خویش و در تغییرناپذیری خویش، هم خیر و هم ظهور نبود یا به دیگر کلام صاحب این ابعاد ذاتی نبود، نه می‌توانست ظهور یابد و نه می‌توانست از این راه تصویری از خیر ایجاد کند.<sup>۶</sup> این بدان معناست که کهن‌الگوی برین تثلیث در کمال مطلق بی‌نهایت این ذات جای دارد. اقنوم اول تثلیث ریشه در مطلق دارد، اقنوم دوم در

1- Rìgina, Caeli.

2- Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, p. 41

3- Ibid, p. 40.

4- Stella Maris

5- Portal, *ibid*, p. 42.

6- *ibid*, p. 37.

خیر عالی و سومی در بی‌کرانگی. و تمام سه‌گانه‌های حقیقی در جهان، و رای دیگر معانی رمزی‌شان، پیش از همه برای آن هستند که این ابعاد ذاتی حقیقت اصلی را تصدیق و اثبات کنند یا چنان‌که مزامیر و قرآن می‌گویند بستایند. سه‌گانه‌ای که موضوع بحث ماست به‌خصوص از این جهت گویاست. همان‌طور که در جایی دیگر و در موضوعی نسبتاً متفاوت گفته‌ایم،<sup>۱</sup> این حق مطلق بر ماست که پیش از آنکه آن را تصور کنیم، رنگ آن را بدانیم و هم حق بی‌کرانه بر ماست که اندیشه‌های ما به سوی دو نماد آن یعنی آسمان و اقیانوس گشوده شود. دیدن اینکه طلا تجلی خیر عالی یا کمال است نیز دشوار نیست.\*

اکنون اگر سه‌گونا را در نظر آوریم معلوم می‌شود که اگرچه بر طبق الهیات عملی، این سه، سفید و قرمز و سیاه هستند، آن سرچشمه غایی که این کیفیات و تمایلات از آن برمی‌خیزند در ابعاد ذاتیش به وسیله سه رنگ اصلی رمزپردازی می‌شود. بنابراین ستوه، رجس و تمس بازتاب‌های اطلاق و بی‌کرانگی و کمال هستند و باید به ترتیب زرد و قرمز و آبی تصور شوند.\*\* اگرچه در بادی نظر اندکی متناقض می‌نماید، اما این گفته بدین معناست که ستوه مستقیماً از چیت ناشی می‌شود و نه از ست؛ اما طبیعت اساساً ستوه‌ای چیت زمانی آشکار می‌شود که ما در ذهن داشته باشیم که چیت دقیقاً خود آگاهی ست نسبت به کمال

1- *The Eleventh Hour*, p. 75, note 17.

\* پیشینیان آنچه را که علی‌الخصوص بی‌نقص و زیبا می‌دانستند به طلا تشبیه می‌کردند؛ در عبارت "عصر طلایی" آنان عصر فضایل و سعادت را در نظر داشتند و در عبارت "اشعار طلایی" طبق نظر هیروکلس (Hierocles) منظورشان اشعاری است که این آموزه را در ناب‌ترین درجه در بردارند. همین معنا را می‌توان در "افسانه‌های طلایی" قدیسان یافت (Portal, p. 52).

\*\* چنان‌که گذشت دو انطباق متفاوت رنگ‌ها با گوناها، از اینجا ناشی می‌شود که از یک سو ستوه، رجس و تمس، همه به یک اندازه بازتاب‌های مطلق را در نسبی، یعنی آتما را در مایا آشکار می‌کنند و از سوی دیگر، ستوه و تمس، تضاد آتما و مایا را بیان می‌کنند.

است. همین حقیقت را با اصطلاحات مسیحی می‌توان این گونه بیان کرد که تمام پیام لوگوس، کلمه الله،\* در این اندرز خلاصه شده است که: «کامل باشید درست به همان‌سان که پدر شما در آسمان کامل است.»

ست که با اِقنوم اولِ تثلیث مطابقت می‌کند در تمام مراتب جهان پدیدار به واسطه رَجَس که دیدیم به "رنگ" مطلق است، انعکاس یافته است، در حالی که بی‌کرانگی در آینه زمان و مکان و دیگر حالات متعالی تریدمومت و وسعت متجلی می‌شود. کمال منشأ و جوه کیفی اشیاء و مطلق اصل وجود اشیاء است از آن جهت که در برابر عدم آنها قرار می‌گیرد. می‌توان گفت وجود ما ترقی و گستردگی را هم شامل است.\*\* این دقیقاً در قلمرو اختیارات رَجَس است که توسعه گسترده را در یک مرتبه مشخص فراهم کند، چرا که هیچ ارتباطی با حرکت به سوی پایین یا بالا ندارد (رک: آغاز مقاله).

درست همانطور که ست تعین اول اطلاق است، آناندا (وجد) که مطابقت دارد با اِقنوم سوم تثلیث، اولین تعیین بی‌کرانگی است. این آموزه تجلی الهی در این گفته از سنت اسلامی خلاصه شده است که «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ»، و ما پیش از این دیدیم که آنچه مقدم بر وسائط این تجلی بیرونی است، بی‌کرانگی است. لذا آبی رنگ بی‌کرانگی و همچنین رنگ وسعت و فاصله است که به خودی خود آزادی مقدس است.\*\*\* به این جنبه از فاصله است که طاق مدور آسمان گواهی می‌دهد. اما هنگامی که

---

\* کلمه الهی، که معرفی‌ای است که خدا از خویش دارد، لاجرم باید خیر باشد. وجود الهی تنها قادر است خود را خیر بشناسد (Schuon, ibid, p. 39).

\*\* ست هم وجود است و هم قدرت، و این دو جنبه مکمل، نهایتاً در مرتبه مادی در ماده و انرژی متجلی می‌شوند (Schuon, ibid, p. 39).

\*\*\* آبی از آن رو که رنگ هواست رنگ باد هم هست که یکی از رمزهای بزرگ اِقنوم سوم تثلیث است.

تجلی بیرونی به یک مرحلهٔ مشخص می‌رسد - به هر حال به نسبت انسان هبوط کرده - جنبهٔ آزادی آن ناگزیر به محدودیت و خطر تبدیل می‌شود. فاصله برای انسان هبوط کرده جنبهٔ منفی دوری از خدا را به خود می‌گیرد. و این دور شدن از اصل، یک روند انحطاط است که باید در برابر آن ایستاد. از این منظر توصیف تمس به آبی، نابه‌جا و گمراه‌کننده می‌نماید\*، بلکه باید سیاه تصور شود، با در نظر گرفتن اینکه ضد سفید است.

بار دیگر به مفهوم فاصله در معنای مثبتش بازگردیم که دوراندیشی و وسعت دید را می‌توان همچون جنبه‌ای ذهنی از آن برشمرد. علاوه بر این آبی رنگی سرد است و لذا رنگ بی‌طرفی و عینیت. همهٔ این کیفیات آشکار می‌کند که چرا آبی در تمام جهان از رمزهای حقیقت و حکمت است. آبی همچنین رمز سرمدیت است، که از صفات حقیقت است از آن‌رو که هر آنچه حقیقت یا واقعیت است نمی‌میرد. این جنبهٔ حقیقت در کیفیت ایستای آبی در مقایسه با کیفیت فزاتر قرمز و زرد منعکس می‌شود. آبی با تعمیم معنای سرمدیت، رنگ نامیرایی است که به شیوه‌های گوناگون سهم بسیاری در امور مربوط به مردگان در سنن مختلف دارد، نظیر طلسم‌هایی که بر سر قبرها می‌گذارند، لباس‌های نعش‌کشان، کفن‌ها و جز اینها<sup>۱</sup>. تظاهر دیگر حقیقت سرمدی، صفت ثبات یا پایداری است و عبارت "آبی حقیقی"<sup>۲</sup> در قرون وسطی و اعصار فعلی از اینجا می‌آید؛ آبی به‌عنوان رنگ ژرفا تنها دارای سختی انعطاف‌ناپذیر نیست بلکه همچنین دارای جنبه‌ای از درک‌ناپذیری است، به خاطر آنکه رمزی از راز الهی است، یعنی سرّ چنان‌که

---

\* ظاهراً همین اصطلاح تمس است که مخصوصاً برای بیان وضع بد انسان هبوط کرده انتخاب شده است. ریشهٔ گونا بیانگر معنای فرسودگی است، هم در معنای ضعف و هم در معنای پایان‌پذیری. کلمهٔ اخیر به هر حال کلیدی برای فهم جنبه‌های مثبت این گونا است.

1- Portal, *ibid*, p. 99.

2- true blue

صوفیه گفته‌اند. آبی در نزد دائویی‌ها علی‌الخصوص ماهیت اسرارآمیز دائو را رمزپردازی می‌کند.<sup>۱</sup>

هر آنچه فروتر از ذات الهی است ناچار از آنست که در مرتبهٔ خویش کمال مطلق لایتناهی او را متجلی کند، و اما پیش از این دیدیم که چگونه این سه گانه در مرتبهٔ خدای مُتَشَخَّص به صورت ست - چیت - آناندا آشکار می‌شود. در مراتب بعدی در این سلسله مراتب، که سرآغاز تجلی را مشخص می‌کند، بدهی که با کلمهٔ مخلوق مطابقت می‌کند، تجلی‌ای سه بخشی دارد یعنی تریمورتی\*، که اشخاصش برهما، ویشنو و شیوا\*\*\* هستند. همین سه گانگی در مسیحیت بدین صورت بیان می‌شود: «من راه و حقیقت و زندگی‌ام.» برهما از آن جهت که جلوهٔ بیرونی شأن وجودی (ست) ایشوره است اصل مولد موجودات پدیدار است. بنابراین برهما با زندگی‌ای تطابق دارد که رَجَس خاصیت او و قرمز رنگ اوست. ویشنو جلوهٔ بیرونی چیت است و به معنی دقیق، کار لوگوس را به عهده دارد. ویشنو مطابق است با "راه" که سَتَوَه خاصیت، و زرد\*\*\*\* رنگ اوست. شیوا که جلوهٔ بیرونی آناندا و از این رو جلوهٔ بیرونی نامتناهی است، اصلِ مبدل است بدین معنا که او اولاً و بالذات قدرتی است که وجود را در مراتب پایین‌تر به منظور احیاء و جان بخشی دوباره، پایان می‌بخشد\*\*\*\*\* او با "حقیقت"\*\*\*\*\*

1- Ibid, p. 88.

\* اوج تجلی این سه گونا در تریمورتی است.

\*\* Brahma، چنین نامیده شده زیرا به‌نفسه منعکس‌کنندهٔ مطلق است و همچنین برهما یا پارا - برهما (Para-Brahma، برهما‌ی عالی) نامیده می‌شود، نامی که به لحاظ جنسی خنثی است و متمایز است از آپارا - برهما (Apara-Brahma، برهما‌ی نامتناهی، لفظاً یعنی برهما‌ی نابریّن) تریمورتی.

\*\*\* گاه ویشنو را به pitavasas، یعنی ملبس به زرد، توصیف کرده‌اند (بنگرید به پُرتال، ص ۴۴، یادداشت ۴).

\*\*\*\* به دلیل جنبهٔ اولاً نابودکنندهٔ او، ارتباط میان شیوا و آناندا شاید در آغاز عجیب به نظر

مطابقت می‌کند، تَمَس خاصیت او و آبی یا مطابق این دیدگاه سیاه - رنگ اوست.

از آنجا که ادیان، تجلیات کلمه الهی اند، همین جا نظری می‌افکنیم بر سه دین وحدانی که گفته‌اند به ترتیب وحی‌شان با سه اقوم تثلیث مطابقت می‌کنند. نیز در تصوف گفته می‌شود که این ادیان با سه اصل عالی معنویت یعنی مخافت و محبت و معرفت مطابق‌اند؛ و شباهتی میان این سه اصل و بدیل هندی آن یعنی سه طریق عمل، عشق و معرفت<sup>۲</sup> وجود دارد. یهودیت را می‌توان طریق عمل نامید زیرا جوهر آن درست متشکل است از شماری اعمال آیینی که اطاعت از قانونی دقیق و پیچیده را که همه جوانب زندگی را در برمی‌گیرد الزام می‌کند. لزومی به تذکر این نکته نیست که هر یک از این سه دین توحیدی، مستقل و کلی است کاملاً غیروابسته و بنابراین هر یک از آنها نماینده هر سه جزء همه سه گانه‌های مذکور است. اما قطع نظر از استمرار و توسعه جداگانه هر یک از این سه دین، مسائل مهم دیگری نیز وجود دارد. نخست آنکه این گفته را که «ترس از خدا آغاز حکمت است» ما مدیون دین یهودیم و این، اصل موضوعه‌ای است که عمیقاً در دین موسی (ع) نفوذ کرده است. حال، قرمز، رنگ عظمت الهی، توسعه‌ی بیانگر عدالت و خطر است، از این رو ممکن است رنگ ترس تصور شود و همچنین چون رنگی است پویا، رنگ عمل است.

با ارجاع به عهد عتیق دیدیم که میان آتش و لذا قرمز و یهوه ارتباط هست. اما ممکن است اشکال کنند که دینی که نامش را از اقوم دوم تثلیث می‌گیرد

>-- رسد، اما باید به‌خاطر داشت که کیمیاگری او سبب‌سازِ دگرگونی کامل است. به بیان مسیحی یعنی بازگشت (Apocatastasis)، یعنی آن هنگام که لایتناهی همه موجودات متناهی را انجام می‌بخشد و آنها را به خود بازمی‌گرداند.

\*\*\*\* یک نظر کوتاه، از چشم سوم شیوا که بر پیشانی اوست همه پندارها را نابود می‌کند.

(مسیحیت) نیز مدعایی قوی دربارهٔ قرمز دارد که علاوه بر دیگر معانی اش\*، رمزِ عشق نیز هست. درست است و پیش از این پذیرفتیم که هر کدام از این سه دین ضرورتاً مدعایی دربارهٔ تمام رنگ‌ها دارد. اما سوای اینکه زرد نیز رمزِ عشق و علی‌الخصوص عشق الهی<sup>۱</sup> است، آنچه مسیحیت را پیش از همه از دو دین دیگر متمایز می‌کند، تجلی الوهیت است یعنی حضور زندهٔ خدا و رنگ تجلی، روشنی است. لذا در آیین هندو ضامنانِ حفظ دین در خلال اعصار چهارگانه یعنی ده اوتار<sup>۲</sup> (تجلیات یا تنزلات الهی)، نه مظاهر برهما و شیوا، که مظهرِ ویشنوی زردردا هستند؛ و پیروان طریق عشق، عموماً به اسم ویشنوی<sup>۳</sup> ها شناخته می‌شوند. به علاوه در طبیعت اشیاء است که حضور الهی باید به نوعی منظرِ عشق را باعث شود (و این همان منظری است که به واسطهٔ حضور خداوند در هیأت مسیح(ع)، باعث تفاوتِ مسیحیت از دو دین دیگر وحدانی می‌شود و آن را دین محبت می‌کند).

در مقابل، مسیح برای اسلام دورنمایی وابسته به «روح حقیقت که از پدر ناشی می‌شود»<sup>۴</sup> پیش‌بینی می‌کند. تفاوت میان اسلام و دیدگاه مسیحی تلویحاً در این جمله نیز آمده است: «هنوز سخن‌های بسیار برای گفتن دارم، لیک اکنون نمی‌توانید آن را بفهمید؛ باری هنگامی که او، یعنی روح حقیقت، بیاید همه‌تان را به حقیقت رهنمون خواهد شد\*\*». چنین می‌نماید که اناجیل حول شخص

---

\* کاملاً باید به خاطر داشت که هر رنگ ترکیبی گسترده از معانی است.

1- Portal, ibid, pp. 41-2.

2- Avatara

3- Vaishnava

۴. انجیل یوحنا، ۱۵:۲۶.

\*\* همان، ۱۶:۱۳. چنان‌که فریتھیوف شوئون اشاره کرده است اینکه مسیحیان این وعده‌ها را با عید گلریزان یکسان می‌دارند بدین معنا نیست که اینها به وحی اسلام هم اشاره ندارند، زیرا سخن دینی را می‌توان در بیش از یک معنی فهمید و «اگر محمد پیامبر حقیقی باشد، قطعاً

مسیح می‌گردند، زیرا که عشق به این حضور خداوند و این کلمه الهی بر نمی‌تابد که به راست یا چپ نظر افکند، اما قرآن برعکس امر می‌کند هر کس باید نیک به هر سوی بنگرد: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ.<sup>۱</sup>» این تبدل از زرد به آبی در طبیعت اشیاء است زیرا ارتباطی آشکار میان حقیقت و روزگار قدیم وجود دارد، یعنی زمانی از حیات که معمولاً با عینیت آرام و روشن<sup>۲</sup> مشخص می‌شود و اسلام دین دوران قدیم از ادوار جهانی است، آستانه تلافی دو نهایت، یعنی مرگ و اِحیاء که شیوا خدای آنست. تصوف یا عرفان اسلامی جز راهی به معرفت نیست. در این مورد قابل توجه است که صوفیه اغلب ذات الهی را «لیلی» خطاب می‌کنند، نام زنانه‌ای که به معنای شب است. در عالی‌ترین معنی، شب رمز واقیعت مطلق در جنبه «مؤنث» بی‌کرانگی آنست. آسمان کبود شب با ستارگانش منعکس‌کننده «زهدان» کلیت لایتناهی ایست که در آن کهن‌الگوهای عالی همه موجودات در وحدتی بسیط مکنونند.<sup>(۲)</sup>

قرآن را کتاب حقیقت گفته‌اند، و نیز کتاب رحمت، از آنجا که همه سوره‌های آن به جز یکی با «بسم‌الله الرحمن الرحیم» شروع می‌شود. بی‌کرانگی و رحمت در این آیه تصدیق می‌شود: «و رحمتی وَبَسَّعَتْ كُلَّ شَيْءٍ<sup>۳</sup>». نام اول یعنی الرحمن مرتبط است با نام المحيط یعنی دربرگیرنده و این کلمه توسعاً به معنای اقیانوس است. همچون آسمان آبی و ردای آبی باکره، دریاها (به لاتین Maria) از آن رو که خشکی را احاطه کرده‌اند، رمزی از رحمت بی‌کرانند. نام الرحمن را

---

>> که به فارقلیط ارجاع می‌شوند ناگزیر باید مربوط به او باشند، نه منحصرماً بلکه اساساً؛ زیرا بعید است که هنگامی که مسیح از آینده سخن می‌گوید، تجلی چنین عظمتی را به سکوت برگزار کند» (The Transcendent Unity of Religions, p. 116).

۱- بقره، ۱۱۵.

2- serene objectivity

۳- اعراف، ۱۵۶.

می‌توان به محیط بی‌کران<sup>۱</sup> ترجمه کرد که حاکی از ارتباط عمیق شناختی میان رحمت و حقیقت است، که رمز هر دو، یک رنگ است، هرچند که این ارتباط در نگاه اول آشکار نیست.

نام دیگر برای بیان معنای رحمت، الرَّحِيم، یعنی بی‌حد و حصر مهربان، همچنین توسعاً نامی از پیامبر است. از آنجا که نام اول، الرَّحْمَن، دلالت بر سرچشمهٔ رحمت دارد، نام دوم بیانگر همهٔ رحمتِ متجلی است و از اینجا معلوم می‌شود چرا عموماً سبز را رنگ اسلام دانسته‌اند. زرد رنگ تجلی است و اگر زرد را بر آبی بیفزاییم، سبز حاصل می‌شود. قرآن از جامه‌های سبزی سخن می‌گوید که ارواحِ رستگار در بهشت پوشیده‌اند و بهشت خود، که با رمز واحه‌ای در بیابان بیان می‌شود، در عربی "جَنَّت" نام دارد که همیشه سرسبز و خرم تصور می‌شود. هرچند که این رنگِ مرکب\* فی نفسه علامت دین اسلام است، شک نیست که با حذفی نوعاً اسلامی - زیرا اسلام دوست دارد بر ریشهٔ اشیاء انگشت بگذارد - آبی و نه سبز رنگ غالب هنر اسلام است. بسیاری مساجدِ مشهور نام آبی بر خود دارند، حال آنکه مساجد بسیار دیگری هم هستند که می‌شود این نام را به راحتی بدان‌ها داد. در نسخ خطی قرآن، سوای علاقهٔ آشکار تذهیب‌گران به رنگ آبی، ظاهراً قانونی نانوشته هم هست که هر جا آیات قرآن یا تزئین‌ها درون چارچوبی قرار داده می‌شوند، حد بیرونی آن باید آبی باشد. همچنان‌که در توضیح فوق‌الذکر نقل کردیم که «و رحمتی وسعت کلّ شیء»<sup>۲</sup> لازم به گفتن نیست که این ملاحظات کلی به ظاهر بسیار متناقض می‌نمایند،

---

#### 1- Infinitely Comprehending

\* به همین دلایل رنگ سبز بر دیگر رنگ‌های ترکیبی برتری دارد. و نیز برای ملاحظاتی ژرف دربارهٔ رنگ بنگرید به بخش دوم:

اما اگر به خاطر داشته باشیم که هر شیء بر هر سه بعد ذاتی واقعیت بر این دلالت می‌کند، این تناقضات را می‌توان توجیه کرد حتی اگر آن شیء یکی از ابعاد را برجسته‌تر و خاص‌تر نشان دهد. مثلاً دیدیم که بنا بر سنت، قرمز مرتبط با ژوپتر است و آبی با ژونو. اما اگر ژونو ملکه آسمان است، ژوپتر هم به جای خود شاه آسمان است و به خودی خود همچنین مدعایی درباره رنگ فلک دارد. به تعبیر طالع‌بینانه، آبی منطبق است با سیاره ژوپتر (برجیس) که سعد اکبر است و سبز منطبق است با ونوس (ناهید) یا سعد اصغر؛ و نقش‌هایی که این دو رب النوع که نام‌هایشان را به این دو سیاره داده‌اند، در ائسید و یژیل بر عهده دارند (گرچه در مرتبه‌ای نازل‌تر) متشابه است با کارکردهای دو نام رحمت (رحمن و رحیم) در عربی که بدان‌ها پرداختیم و همین دو رنگ رمز آنها نیز هستند.

نمونه‌ای دیگر که می‌توان شاهد آورد کریشنا است که هشتمین اوتار ویشنو است؛ اما کریشنا پیوسته موجودی به رنگ شیوا تصویر می‌شود، و نام او حاکی از این امر است. توجیه آن بی‌شک چنین است که نهمین اوتار، مؤسس آیین بودا است و دهمین اوتار کارکردی جهانی خواهد داشت که به همه ادیان مربوط است. بنابراین کریشنا در این دور زمانی، آخرین تنزل الهی آیین هندو است و این مطابقتی کامل با قاطعیت و خاتمیت او دارد. او در درون چارچوب ویشنو، به نحوی فوق العاده باید نماینده شیوا باشد. این امر با بهگود گیتا (سرود خدا یعنی کریشنا) تأیید می‌شود، زیرا منظر این کتاب شیوائی است و نه ویشنویی. خواننده را و می‌گذاریم که دیگر تقابلات ظاهری را به طریق مشاهده حل کند و در پایان کار بار دیگر بر معنای عالی رمزی سه گانه‌ای که منظور اصلی ماست تأکید می‌کنیم. یادداشت فریتھیوف شوئون در کتاب سابق الذکر (از خداوند به انسان) درباره وجود محض متعالی که چنان‌که دیدیم آن را به اطلاق و بی‌کرائگی و کمال تعریف می‌کند، بسیار مغتنم است. این یادداشت تا حدی از

آن‌رو لازم است که متکلمان مسیحی علی‌العموم از ارتقاء درک خود به ورای مرتبهٔ تثلیث ابا می‌ورزند. «دربارهٔ تعالی وجود محض ماورائی لازم به تأکید است که این تعالی حقیقتاً غنای مطلق است، به گونه‌ای که ممکن نیست معنایی سلبی داشته باشد: اینکه می‌گوییم تثلیث در این تعالی به عقب رانده می‌شود، نه به این معناست که تثلیث را اساساً نفی کنیم، بلکه مقصود آنست که تثلیث به نسبتِ ظهور وجودی و اُقنومی آن، به گونه‌ای مسبوق به وجود محض متعالی است و به طریقی در آن وجود مندرج است که هرچند از آن منفک نیست، به‌غایت ایجابی است؛ به همین صورت است ست - چیت - آناندایِ ودانتا که به‌نحوی وصف‌ناپذیر و فوق‌العاده در اطلاقِ محضِ آتما مندرج است.»<sup>۱</sup>

آنچه را که اینجا دربارهٔ تثلیث مسیحی و بدیل هندی آن گفته شد، می‌توان و باید دربارهٔ رنگ‌های اصلی نیز گفت. این فرض که یگانگی لاینفک نهایی آنها به‌سادگی بدین معناست که گویی این سه به سفید احاله می‌شوند، گمراه‌کننده‌ترین ساده‌نگری است. چنین تحویلی به یک امر واحد، نقضِ ضروریات رنگ است لذا محرومیتی تمام را از دسترسی به غنای وجود محض متعالی سبب خواهد شد. رنگ‌هایی که در اینجا می‌بینیم گواهی هستند بر غنای "گنج مخفی" و تصدیقی بر این امر که این گنج به هیچ معنای منفی‌ای "یکنواخت و تک‌بعدی" نیست. یکی از ضروریاتِ قرمز و زرد و آبی تقابل هماهنگ آنهاست با هم. کلمهٔ "وصف‌ناپذیر" در نقل قول فوق یکسره به‌جا بود زیرا در اینجا آن را فراسوی تمام حدودی که ذهن می‌تواند درک کند و زبان قادر به بیان آنست، قرار دادیم. اینکه در وجود واحد بسیط جایی هم برای تقابلات در نظر گیریم، خود تناقض‌آمیز است. اما در بسیاری فِرَق عرفانی امری شناخته شده

است که حیرت<sup>۱</sup> ناشی از برخی تقابلات ظاهری، اساسی برای تعقل شود، به عبارت دیگر این تناقضات وسیله‌ای هستند برای حرکت از ذهن به قلب، زیرا قلب چیزهایی را تواند شهود کرد که مغز نمی‌تواند بدان بیندیشد. قرآن می‌فرماید: «و ما ذَرَأْ لَکُم فِی الْاَرْضِ مَخْتَلَفًا الْوَاثُہُ اِنَّ فِیْ ذَالِکَ لَآیَةً لِّقَوْمٍ یَذَّکَّرُونَ»<sup>۲</sup> در اینجا صریحاً اشاره به تذکار افلاطونی مثل الهی است، تذکار این معنا که نشانه یا رمز آن مثال، می‌تواند آن چنان ما را بیدار و آگاه کند که به درجات بالاتری از بصیرت دست یابیم.

صوفیه گفته‌اند که معرفتِ حقیقت، مستلزم "جمع الضدین" است. این گفته که موافق با موضوع مذکور است، متضمن یقین به این معناست که تمایز شدیدی که در رنگ‌ها مایه شعف ماست، در وحدت محو نمی‌شود، بلکه بر عکس این تمایزها باید در وحدت و فقط در وحدت دیده شوند، فقط در آنجا و در کمال تفاوتشان. علاوه بر این، این آموزه در خود رمز هم پنهان است، زیرا دیدن یک رنگ در ناب‌ترین و بهترین حالتش، چنان‌که گاهی در گلی دیده می‌شود، دیدن نقشی است از مطلق که این معنا را مسلم می‌کند که شهود بهجت‌آفرین در عالی‌ترین مرتبه‌اش حتی در یک تجربه زیبایی‌شناختی جزئی هم ناگزیر از آشکار کردن مبدأ سرمدی است. هنگامی که قرآن می‌فرماید: «و اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ»<sup>۳</sup>، این سخن به ما اجازه می‌دهد وقتی رنگی را می‌بینیم تنها یا با دیگران بگوییم: «اگر این تنها یک سایه باشد، فتبارک الله!». رنگ‌ها از منشأ عالی خود این پیغام را با خود دارند: «هشدار که زیبایی بی‌کران را با نقصان درک ذهنی‌تان در شناخت یگانگی من نسنجید.»

۱- بنگرید به: *Letter of a Sufi Master*. Perennial Books ص ۱۱، یادداشت ۳.

۳- اسراء، ۴۴.

۲- نحل، ۱۳.

## حواشی مترجم

- ۱- اُوید. شاعر رومی؛ پوبلیوس اویدیوس ناسو که از ۴۳ ق.م تا ۱۷ م می‌زیسته است.
- ۲- اینکه صوفیه غالباً ذات الهی را "لیلی" خطاب می‌کنند، البته نادرست است. نام‌هایی چون لیلی و سُعدی و لُبنی بیشتر در آثار عربی غیر ایرانیان صوفیه (مثل آثار ابن عربی و ابن فارض) برای بیان این معنا به کار می‌رود و علت آن هم چیز دیگری است که معلوم همه است و اساساً ربطی هم به لینگز ندارد. اگر بنا بر این باشد، بنده می‌توانم تمام رموزِ عالمِ خاک و افلاک را با ریسمانی نامرئی به هم وصل کنم که در مَثَل آن را آسمان و ریسمان گفته‌اند.



## معانی رمز آینه\*

نوشته تیتوس بورکهارت  
ترجمه احمد رضا قائم مقامی

از میان گنجینه غنی رمزهایی که برای بیان عرفان ادیان مختلف جهان به کار می‌رود، در اینجا رمز آینه را برگزیده‌ایم که تقریباً بیش از هر رمز دیگری مناسب بیان جوهر عرفان و در عین حال خصیصه ذاتاً گنوستیک یا معرفتی آنست. آینه نزدیک‌ترین رمز مشاهده معنوی - و در واقع، عرفان به‌طور کلی - است، چراکه وحدت شاهد و مشهود را نشان می‌دهد.

در عین حال این نمونه نشان می‌دهد که چگونه معانی مختلف یک رمز - که به سطوح مختلف واقعیت اشاره دارند و گاه ممکن است متناقض به نظر آیند - حقیقتاً به هم پیوسته‌اند و به‌نحوی هماهنگ در معنی جامع آن تصویر<sup>۱</sup> که البته این معنا صرفاً روحانی است، گنجیده‌اند.

تنوع معانی، ذاتی یک رمز است و همین مایهٔ تفوق آن بر تعریف منطقی

---

\* Burckhardt, Titus, "The Symbolism of the Mirror", *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred*, translated and edited by William Stoddart, Quinta Essentia, 1987, PP. 117-123.

مترجم مدیون لطف دکتر بابک عالیخانی است که متن ترجمه را تصحیح فرمودند.

است، زیرا در حالی که تعریف منطقی، یک مفهوم را از جهت پیوستگی‌های عقلانی‌اش نظم می‌بخشد - و در عین حال آن را در سطحی معین ثابت نگه می‌دارد - رمز، بدون مهمل گذاشتن ذره‌ای از دقت یا وضوح خود، "به جانب بالا گشوده" می‌ماند و بالاتر از همه، "کلیدی" است برای واقعیت‌های ورای طور عقل.

به جای "واقعیت‌های ورای طور عقل" به حق می‌توانیم معادل "حقایق ورای طور عقل" را به کار بریم و ما بر این نکته تأکید می‌کنیم، چراکه مدت‌هاست که توضیح رمزها با تعابیر صرفاً روان‌شناختی مرسوم بوده است. این بدان معنا نیست که تفسیر روان‌شناختی الزاماً در هر موردی اشتباه است، چراکه آن هم می‌تواند یک امکان باشد. آنچه مطلقاً خطاست اینست که منشأ رمز را در به اصطلاح "ناخودآگاه جمعی" و به دیگر سخن در زمینه آشفته روان آدمی می‌جویند. محتوای رمز غیرمنطقی نیست، بلکه ورای منطقی است یا به عبارت دیگر صرفاً روحانی است. این نظریه جدیدی نیست، بلکه به علم رموز تعلق دارد که در هر سنت روحانی اصیل موجود است.

نگرش ما در اینجا صرفاً اصلی<sup>۱</sup> یا مابعدالطبیعی است: رمز آینه به اندازه خود آینه روشن‌گر است، زیرا به یک معنا آینه رمز رمز است. رمز را در واقع می‌توان به بهترین وجه، این‌گونه وصف کرد: بازتابِ مشهودِ مُثُل و اعیان ثابت‌ه که با اصطلاحات صرفاً عقلی، کاملاً قابل بیان نیست، در این باره پولس قدیس می‌گوید: «زیرا اکنون از طریق شیشه می‌بینیم که تیره و تار است؛ اما در آن زمان رو در رو [خواهیم دید]؛ اکنون شناخت من جزوی است؛ اما در آن زمان، شناخت من آن‌گونه خواهد بود، که خود شناخته شده‌ام» (نامه اول قرن‌تیان، ۱۳:۱۲).

آینه چیست که در آن، رمز همچون تصویر پیش‌نمونه‌ای هویدا می‌شود؟ نخست، اگر به طبیعت بصری و "تجسمی" رمز - در تقابل با مفاهیم انتزاعی - بیندیشیم، همان قوهٔ خیال خواهد بود. اما در مفهومی گسترده‌تر، رمز ذهن است که همچون قوهٔ تمییز و شناخت، خرد صرف را بازمی‌نماید و در مفهومی باز گسترده‌تر، خرد، خود، آینهٔ وجود الهی است. فلوپین دربارهٔ عقل کلی<sup>۱</sup> می‌گوید: او وجود لایتناهی را نظاره می‌کند و از این نظاره که هرگز به‌طور کامل منظور خود را در نمی‌یابد، جهان چون تصویری همیشه ناتمام ناشی می‌شود که می‌توان آن را به بازتابی همواره شکسته مانند کرد.

بر طبق حدیثی از پیامبر (ص) «هر چیز را وسیله‌ای است برای جلا دادن و زدودن زنگار از آن. تنها یک چیز دل را جلا می‌دهد و آن یاد خدا (ذکرالله) است.» دل که مرکز وجود انسان است، همچون آینه‌ای است که باید صاف باشد تا بتواند نور را از روح الهی دریافت کند.

آموزهٔ زیر از آیین بودایی شمالی یا چئان<sup>۲</sup> را می‌توان با سخن بالا مقایسه کرد:

همچنان که طبیعت آینه، درخشیدن است، تمام هستی‌ها در اصل خویش از درخشندگی روحانی برخوردارند؛ اما چون هواها آینه را تیره کنند، چنان است که گویی گرد و غبار بر آن می‌نشیند. چون تحت هدایت پیر، اندیشه‌های خطا مغلوب شوند و از میان روند، دیگر خود را نشان نمی‌دهند. پس خرد مطابق طبیعت خویش، روشن می‌شود و هیچ چیز ناشناخته نمی‌ماند. این، بمانند جلا دادن آینه است... (تسونگ می<sup>۳</sup>).  
این عبارت به‌راحتی می‌توانست از یک رسالهٔ صوفیانه نقل شده باشد.

---

1- nous

2- ch'an

3- Tsung-mi

چون دل آینه‌ای صاف شود، جهان در حقیقت خویش، یعنی بدون تحریف ناشی از خواطر شیطانی یا هواجس نفسانی در آن متجلی می‌شود؛ به‌علاوه دل حقیقت الهی را بیش یا کم مستقیم، منعکس می‌کند: نخست به صورت اشارات، سپس به صورت صفات یا ذوات (اعیان) نهفته در پشت رمزها و سرانجام، به صورت حقایق الهی.

این معنی، آینهٔ مقدس را به یاد می‌آورد که نقش مهمی در آیین تائویی و شینتو دارد. آینهٔ مقدس آیین شینتو که در معبدی در ایسه<sup>۱</sup> نگهداری می‌شود، هم حقیقت را نشان می‌دهد هم صداقت را. طبق افسانه، آلهه این آینه را برای آن ساختند که الههٔ خورشید<sup>۲</sup> را از غاری که او خشمگینانه در آن کناره گرفته بود، بیرون کشند و بدین وسیله نور را به جهان بازگردانند. هنگامی که الهه دزدانه به بیرون غار نگریست، نور خویش را در آینه دید، پنداشت که خورشید دیگری است و از روی کنجکاوی به بیرون غار آمد. این افسانه، در کنار چیزهای دیگر، نشان می‌دهد که دل به سبب قابلیت انعکاس یا صداقت، نور الهی را جذب می‌کند.

هر چیزی که در حیطهٔ قانون انعکاس قرار دارد، می‌تواند برای فرایند روحانی متناظر آن هم به کار رود. حتماً باید به یاد داشته باشیم که تصویر منعکس شده نسبت به شیء، وارونه است. بنابراین، فی‌المثل هنگامی که حقیقت الهی که شامل همه چیز است منعکس شود، به صورت مرکز جزوی دست نیافتنی ظاهر می‌شود؛ لطف و وجود محض هنگامی که منعکس می‌شود، چون قهری ویرانگر جلوه می‌کند؛ ابدیت به صورت لمح‌ای زودگذر و جز اینها.

این واقعیت هم متعلق به قانون انعکاس است که اگرچه انعکاس از نظر کیفی شبیه به شیء است، از نظر مادی با آن متفاوت است. رمز (مظهر) همان مُظَهَّر

1- Ise

2- Amaterasu

است، اما فقط وقتی که آن را از ماده و یا قیود دیگری مانند ماده انتزاع کنیم و تنها ذات آن را دریابیم.

ویژگی دیگر انعکاس اینست که بسته به نوع و موقع آینه، شیء در آن کامل تر یا ناقص تر، واضح تر یا پوشیده تر ظاهر می شود. این را درباره بازتاب روحانی هم می توان به کار برد و بدین معناست که مشایخ صوفیه می گویند: خدا خود را بر حسب استعداد و ظرفیت قلب بنده بر او آشکار می کند، گویی شکل قلب بنده اش را به خود می گیرد، مانند آب که رنگ ظرف حاوی آن را به خود می گیرد (لون الماء لون الاناء).

در این مورد، آینه قلب قابل قیاس با ماه است که بسته به موقع آن در فضا، نور خورشید را کامل تر یا ناقص تر منعکس می کند. ماه نفس است که روح آن را روشن می کند، اما از آنجا که هنوز محدود به زمان است، قابلیت آن معروض تلوین است.

فرایند انعکاس شاید کامل ترین تصویر "فرایند" آگاهی باشد که در سطح عقلانی نمی توان به نهایت آن رسید. آینه برابر است با آنچه که آن را منعکس کرده است (یعنی شیء) تا آن حد که آن را منعکس کرده است. دل - یعنی خرد شناسا - تا جایی که تنوع جهان را بازتابد، همان جهان است برحسب نحوه وجود جهان، یعنی با جدایی عین و ذهن، بیرون و درون. اما، آینه دل تا جایی که وجود الهی را بازتابد دقیقاً همان خواهد بود، مطابق با نحوه وجود غیر منقسم وجود محض. در این باره پولس قدیس گفته است: «اما همه ما با چهره های گشوده چنان است که گویی جلال خداوند را در شیشه می نگریم...» (نامه دوم قرن تیان، ۳: ۱۸).

اکنون می خواهیم از زاویه دیگری به رمز آینه نگاه کنیم. حسن بصری، از نخستین عارفان اسلام، جهان را در ارتباط با حق، با تصویر بازیافته خورشید در

سطح صاف آب قیاس کرده است. هر آنچه ما می‌توانیم از تصویر بازتافته بفهمیم از شیء اصلی ناشی شده است. اما شیء از بازتابش مستقل و به مراتب برتر و بالاتر است.

اگر بخواهیم این مقایسه را از نظرگاه "وحدت وجود" - مفهوم بنیادی تصوف اسلامی - فهم کنیم، باید بدانیم که نور برابر است با وجود، و بنابراین ظلمت هم برابر است با عدم. مرئی بودن حضور است و نامرئی بودن غیبت. اکنون تنها آنچه در آینه باز می‌تابد مرئی است. وجود آینه تنها از طریق طبیعت انعکاس و قابلیت محض آن آشکار می‌شود. آینه فی‌نفسه و بدون نور، نامرئی است و این بدان معناست که - مطابق مفهوم این مقایسه - آینه فی‌نفسه وجود ندارد.

از اینجا تنها یک گام با آموزه هندی مایا فاصله داریم، قدرت الهی‌ای که به واسطه آن، لایتناهی خود را در متناهی آشکار می‌کند، از این طریق که خود را در پرده پندار<sup>۱</sup> می‌پوشد. پندار عبارتست از این حقیقت که ظهور (یعنی تصویر) همچون چیزی که خارج از وحدت لایتناهی است جلوه می‌کند. مایا باعث این توهم است و مایا، جدا از عکس‌هایی که بر او می‌افتد، چیزی نیست مگر قابلیت محض یا شأنی از الوهیت.

اگر جهان در کلیت خویش آینه حق است، انسان هم در فطرت اصیل خویش چنین است، چه او به‌طور کیفی همه جهان را که آینه وجود واحد است در خود دارد. در این باره محیی‌الدین بن عربی می‌گوید:

حق از حیث اسماء حسناى خارج از شمارش، خواست تا ذات خود را در شیء شامل کل حقیقت بنگرد چنان که آن شیء او را بر او آشکار کند... زیرا شناخت شیء خودش را در خودش، برابر نیست با اینکه خود را به وسیله چیز دیگری که برای او به مثابه آینه عمل می‌کند بشناسد. چنین آینه‌ای او را

به خودش به صورتی ظاهر می‌کند که متناظر است با "محل منظور" و عکسی که از آن ناشی می‌شود...

آنچه منظور ابن عربی است از یک سو "ظرف صاف و بی‌نقش" یا هیولای اولی (القابل) است و از دیگر سو آدم. "قابل" به اعتباری مانند یک آینه تاریک است که هنوز بر آن هیچ نوری نتافته، در حالی که آدم «عین جلايِ آن آینه و روح آن صورت است» (فصوص الحکم، فص حکمة الهیه فی کلمة آدمیة). بدین‌سان انسان آینه حق است. از نظرگاه دیگر که باطنی‌تر است، حق آینه انسان است. در این باره ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌گوید:

انسان، که ذات حق خود را بر او می‌نماید تا شناخته شود، حق را نمی‌بیند؛ او تنها صورت خویش را در آینه حق می‌بیند. ممکن نیست که خود حق را ببیند. اگرچه او می‌تواند بداند که تنها در حق است که او می‌تواند صورت خویش را ببیند. این امر به همان صورتی اتفاق می‌افتد که شخص در آینه می‌نگرد؛ چون که هنگامی که تو خود را در آینه می‌نگری، خود آینه را نمی‌بینی و در عین حال می‌دانی که صورت خود را به واسطه آینه می‌بینی. خداوند این پدیده را بهترین نشانه تجلی ذاتی خویش قرار داد تا متجلی‌له بداند که نمی‌تواند خداوند را ببیند... و خود بیازماید که چون صورتی را در آینه می‌بینی، نمی‌توانی خود آینه را ببینی و البته تو هرگز آن را نخواهی دید. حتی برخی مردم، که این قانون تصویر را در آینه‌ها [ی مادی و روحانی] مشاهده می‌کنند، پنداشته‌اند که صورت مرئی بین آینه و مشاهده‌کننده واسطه می‌شود. البته چنین نیست، در واقع همانست که ما گفته‌ایم [یعنی اینکه صورت مرئی، از آنجا که میان ما و آینه واسطه نمی‌شود، آن را از دید ما پنهان نمی‌کند، با این همه تنها از واسطه آینه است که ما می‌توانیم صورت مرئی را ببینیم]... و اگر تو به این دست یابی [یعنی

اینکه مخلوقِ بیننده هرگز خودِ ذات را نمی‌بیند و تنها صورت خود را در آینهٔ ذات می‌بیند] غایتی را که فوق آن برای مخلوق غایتی نیست، دریافته‌ای. پس طمعِ ورای آن مکن و نفس خود را در برگزشتن از این درجه [به‌نحو "عینی"] رنجه مکن، چون در اصل و در حقیقت، چیزی جز عدم محض ورای آن نیست [ذات، خود، ناپیداست] (فصوص الحکم، فص حکمة نفسیه فی حکمة شیثیه، طبع عفیفی، صص ۶۱-۶۲).

در همین باره مایستر اکهارت می‌نویسد:

روح خود را در آینهٔ الهی می‌بیند. خداوند خود آینه است که از هر کس که خواهد می‌پوشاند و بر هر کس که خواهد آشکار می‌گرداند... به همان قدر که روح قادر باشد که از همهٔ کلمات بگذرد، به همان قدر به آینه نزدیک می‌گردد. در این آینه، وحدت همچون صورت غیرمنقسم محض جلوه می‌کند.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی (قرن دوازدهم) می‌نویسد: انسان در راه رسیدن به خویشتنِ خویش، نخست کشف می‌کند که همهٔ عالم در درون او در ذهن شناساگنجیده است. او خود را می‌بیند، همچون آینه‌ای که در آن همهٔ اعیان ثابتۀ ازلی چون صور ناپایدار جلوه می‌کنند. سپس آگاه می‌شود که او، خود، وجود ندارد؛ "من" او (مُدْرِکِ مَقْبُودِ) محو می‌شود و تنها حق باقی می‌ماند چونان مُدْرِکِ مَطْلُوقِ کُلِّ مَعْرِفَتِ.

محبی‌الدین بن عربی باز می‌نویسد: «حق آینه‌ای است که تو خود را در او می‌بینی و تو آینه‌ای هستی که او اسماء خویش را در آن می‌بیند. اینها چیزی جز او نیستند، چنان که صرفاً سخن از نسبت‌هایی است معکوس» (فص حکمة نفسیه فی حکمة شیثیه).

چه خداوند آینهٔ انسان باشد و چه انسان آینهٔ خداوند، آینه در هر دو مورد

دلالت می‌کند بر مُدرِک که بما هو هو نمی‌تواند مُدرِک واقع شود. اگر مطلق بیندیشیم، این، تنها در حق مُدرِک مطلق صادق خواهد بود که "شهید" ازلی تمام آفریدگانِ ظهور یافته است؛ آینه‌ای لایتناهی است که هرگز به "جوهر" آن راهی نیست، اما با این همه در معنایی جزوی قابل فهم است، زیرا می‌توان دانست که تنها در آنست که کل آفریدگان، قابل شناختند.

این موضوع ابهام سخنانی را که دانته از زبان آدم گفته است برطرف می‌کند. اشتیاق دانته را آدم این گونه بیان می‌کند:

من آن را در آینه حقیقت‌نما می‌بینم

که خود را بازتابنده همه چیزها می‌کند

و هیچ چیز خود را بازتابنده او نمی‌کند.

(بهشت، سرود ۲۶، س ۱۰۶ به بعد)

فریدالدین عطار می‌گوید:

بیایید، ای ذره‌های سرگردان، به مرکز خویش بازگردید

و آینه سرمدی شوید که شما دیده‌اید....



## شمشیر روح

### ساختن یک تسییح در سنت ارتدوکس\*

نوشته دی. ام. دید

ترجمه امیر یوسفی

به وقت اعتراف<sup>۱</sup> در کلیسای ارتدوکس، یک راهب یا راهبه<sup>۲</sup> به عنوان بخشی از مناسک این مراسم، ریسمان پُرگَری به دست می‌گیرد. یونانیان، آن را komboscoinion می‌نامیدند که ترکیبی بود از kombos به معنای گره و scoinion به معنای ریسمان. روس‌ها آن را Tcbotri می‌نامند. واژه‌ای که برگرفته از فعلی است به معنای شمارش. اما نام اسلاوی آن، Veruitsa بود که به معنی ریسمان است و یا Lestouka به معنای نردبان. عبارات و الفاظی که در مناسک اسلاوی در چنین مراسمی به کار می‌رود اینست: «برادر! شمشیر روح را کلمه خداوند است برای نیایش دائمی عیسی برگیر، بر تو باد که همواره نام سرور عیسی را در ذهن، در قلب و بر زبان داشته باشی.» اما افزون بر این راهبان، هم مردم عادی از چنین ریسمانی استفاده می‌کنند و هم کشیشانی که

---

\* D. M. Deed, "The Sword of the Spirit; The Making of an Orthodox Rosary", *The Sword of Gnosis*, Penguin Books Inc, Baltimore, Maryland, 1974, pp.376-385.

1- profession

2- monk or nun

لزوماً قصد اعتراف‌گیری از راهبان را ندارند. استفاده از این ریسمان معمولاً با قرائت ذکر دعای عیسی همراه است. عادت بر اینست که ریسمان مورد نظر از پشم سیاه فراهم آورده شود و معمول‌ترین ذکر دعا به‌هنگام استفاده از تسبیح اینست: «سرورم عیسی مسیح، ای پسر خدا، بر من ببخشای و رحم‌آور.» گاهی واژه «گناهکار» هم به این ذکر افزوده می‌شود اما چه به زبان آورده شود یا نه، در هر حال همیشه در باطن آن، لفظ گناهکار مندرج و مفروض است. قرائت این ذکر بعضاً با تغییراتی همراه است و صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. برخی واژه «ما» را جایگزین «من» می‌کنند. برخی دیگر هم آن را با کلمات بیشتر یا کمتر ادا می‌کنند. با این همه اساس دعای عیسی همواره شامل قرائت ذکر است که در آن، به نام عیسی توسل جسته و از او استمداد می‌شود، اما واژه «گناهکار»، خواه در این ذکر صراحتاً بر زبان آورده شود خواه نه، همواره ملحوظ داشته می‌شود. عموم مردم از روش بسیار پیچیده خاص ساخت این دانه‌ها و گره‌ها اطلاع ندارند یا لاقلاً از درک ظرایف آن عاجزند. در این مقاله می‌کوشم آن روش پیچیده و خاص را شرح دهم. به گمان من، ساختن و آماده کردن این ریسمان، اهمیتی به‌غایت نمادین<sup>۱</sup> دارد و به همین دلیل فرایند تهیه و ساخت آن را به تفصیل و با شرح جزئیات خواهم آورد.

در ابتدا پشم مورد نیاز اندازه گرفته می‌شود و تعداد رشته‌های آن که بر حسب نازکی پشم و اندازه گره‌های دلخواه متغیر است، به قطعات لازم بریده می‌شود. ضروری است که طول رشته‌ها به قاعده طول هشت دست باشد. یک نیم‌رشته هم برای عبور از میان رشته‌های اصلی لازم است تا تسبیح را کامل کند. اگر پشم از همان جنسی باشد که معمولاً برای بافتن جوراب استفاده می‌شود، تعداد رشته‌ها را دوازده و یا حتی بیشتر می‌گیرند. پشم مورد نظر به دو لا قسمت

---

1- symbolic

می‌شود که از این پس من آنها را رشته الف و رشته ب خواهم نامید. این رشته‌ها در ابتدا کلاف سردرگمی هستند که گره‌های فراوانی بر آنهاست، به همین دلیل نمی‌توانند بخشی از تسبیح باشند. در مرحله بعد این گره‌های زائد باز می‌شوند و فقط گره اول برای سهولت در پیوند رشته‌های الف و ب حفظ می‌شود. بنابراین نباید آن را صاحب نقشی در نماد تسبیح<sup>۱</sup> دانست، گرچه برای سهولت و وضوح بیشتر کار، در متن به آن اشاره خواهم کرد و در تصاویر به گونه‌ای نشان خواهم داد که گویی در تمام مراحل ساختن ریسمان، باقی می‌ماند و چه بسا تهیه رشته‌های الف و ب، فرع بر وجود این گره اول است. البته واقع امر آنست که مسئله به گونه‌ای دیگر است چراکه پیش از شروع کار، آنچه وجود دارد فقط رشته‌های تقسیم نشده‌ای از پشم است که گره‌ها از آن ساخته می‌شوند. تنها یک خدا وجود دارد که خالق همه است و «جملگی چیزها از وی پدید آمده‌اند» و لذا تنها یک منبع وجود دارد که کل تسبیح‌ها از آن نشأت می‌گیرند. نقطه آغاز ما وحدت است اما ثنویت و دوگانگی در نفس آفرینش تنیده و مندمج است. خداوند است که نور و ظلمت را بیافرید، خاک و افلاک را بر ساخت، نرینه و مادینه را صورت بخشید و روح و جسم را ایجاد کرد؛ و لذا خود ما به تاسی و تبعیت از مثال الوهی<sup>۲</sup>، دو رشته الف و ب را می‌سازیم و می‌آفرینیم. از این پس سروکار ما با این دو رشته نخ پیچ‌خورده است که با تافتن و تنیدن، آنها را در قالب طرحی پیچیده و پیچاپیچ درمی‌آوریم که معمولاً نظم و نسقی خاص دارد اما بعضاً به نظر می‌رسد که فاقد نظم و قاعده است. یکبار این رشته را و بار دیگر آن دیگری را استفاده می‌کنیم اما هر یک از آن دو همیشه به دیگری مرتبط است و در عین حال به خود گره هم ربط دارند.

جریان آماده ساختن هر گره می‌تواند به دوازده "حرکت" متفاوت و مجزا

تقسیم شود که شرح هر یک از این مراحل و ادوار ذیلاً خواهد آمد.

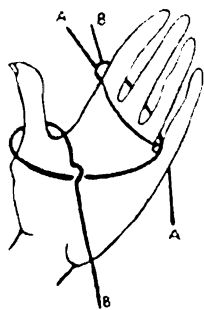


تصویر ۱

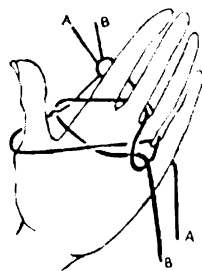
۱. به تصویر شماره ۱ بنگرید. گره را پشت انگشت اول بگذارید و رشته الف را به طور عرضی روی کف دست و انگشت سوم و چهارم دست چپ قرار دهید. رشته ب را پشت سه انگشت بگذارید و از پشت به کف دست بیاورید و آن را بین انگشت سوم و چهارم قرار دهید. می توان این دو بخش متساوی را که پشم به آن دو بخش، قسمت شده است به عنوان عناصر متضاد و مکمل جهان خلقت تعبیر کرد، عناصری همچون فعال و منفعل، سیاه و سپید، خیر و شر، انبساط و انقباض و... در خلال ساختن هر گره، کف دست در حکم صحنه خلقت<sup>۱</sup> است یا لاقل، صحنه محدود عمل و اقدام هر یک از ما. این همان اقلیم زمان و مکان است که ما در آن اجازت یافته ایم «زندگی کنیم، گام بزنیم و وجود خود را داشته باشیم». با این همه این عرصه، محدود و مقید به همان گره است که شکل گرفته است. پشت دست به اندازه کف دست اهمیت دارد، اگرچه ما را توان رؤیت آن نیست و آگاهانه نمی توانیم بر روی آن عمل خاصی انجام دهیم. شاید خواسته

1- field of creation

شود که آن دسته از مداخلات پنهانی را که دائماً در کل خلقت و زندگی فردی ما در کارند نمادپردازی کنند، اما مدام که آثار و نتایج شان آشکار و هویدا نشده‌اند ما از آنها بی‌خبریم و فقط در صورتی شأن و اهمیت شایان آنها را در خواهیم یافت که نتایج شان عینی و آفتابی شود. بر همان قیاس و قاعده‌ای که پشم از پشت انگشتان می‌گذرد و با ظاهر شدن بر روی کف دست بخش اصلی هر گره را شکل می‌دهد، نیروهای پنهان هم بخش اساسی کل آفرینش هستند و لذا واجد نفوذ و نیرویی‌اند که زندگی هر یک از ما را تکمیل می‌کنند. در غیاب "کار"ی که پشت انگشتان صورت می‌گیرد گره ما هرگز شکل نخواهد گرفت و بدون کاری که در پاره پنهان روح انجام می‌شود هیچ چیزی قابل انجام و تحقق نیست. بنابراین بیاید رشته الف را نمایانگر نور یا اصل فعال و رشته ب را نمایانگر ظلمت یا اصل منفعل فرض کنیم. باید به خاطر داشت که رشته الف در نگاه کلان، در مقابل انگشتان است و حال آنکه رشته ب در پس پشت انگشتان پنهان است و تنها زمانی به ظهور و آشکارگی دوباره خواهد رسید که از میان انگشتان عبور کند.



تصویر ۲



تصویر ۳

۲. به تصویر شماره ۲ بنگرید. حرکت دوم تماماً با رشته ب انجام می شود به این صورت که دور شست چرخانده می شود و پس از عبور از روی خودش در کف دست قرار می گیرد. در این وضعیت، اولین صلیب - هرچند مبهم و مقدماتی - ظاهر می شود. در این مرحله، تمام کار را رشته ب انجام می دهد، رشته ای که پنهان بوده است و بسان صلیب تار و کمرنگی در مرکز وجود ماست، احتمالاً صلیبی است که فقط در مرحله مقدماتی و جنینی است، نمونه ای از آنچه که قرار است ایجاد شود. رشته الف، در ساختن این صلیب هیچ نقشی ندارد.

۳. به تصویر شماره ۳ بنگرید. حرکت سوم، پیوند و آمیزش پیچیده ای است از دو رشته که تنگ در یکدیگر فرو می روند و گرهی سخت می خورند. شاید بتوان این وضعیت را چنین شرح کرد: رشته ب را جایی نزدیک شست قرار دهید و روی انگشت دوم جای دهید، رشته الف را بردارید و از حلقه رشته ب بگذرانید و از روی شست عبور دهید. سپس رشته ب را از روی شست بگذرانید. به این ترتیب رشته الف در کف دست شما یک چهارضلعی خواهد ساخت. این چهارضلعی به واسطه دو حلقه ای که ایجاد شده به خوبی محافظت خواهد شد، یعنی آنجا که رشته الف دور شست و رشته ب دور انگشت دوم پیچ خورده است. این دو حلقه در دو گوشه مخالف چهارضلعی ما قرار دارند که اکنون کف دست را در محاصره خود درآورده اند. می توان این وضعیت را نماد صورت و البته نماد ماده دانست که محصور و مقید به عناصر اربعه و چهار جهت اصلی هستند، همان طور که چهارضلعی، محصور به چهار ضلع است. بدین قرار دو رشته متضاد (یا مکمل) در کف دست، شکل و صورت کاملاً محدود و تعریف شده ای ایجاد می کنند. "زمین"، "دیگر" تهی و بدون صورت نیست". صورتی در اینجا هست و از دل این صورت است که گره کامل حاصل خواهد شد.



تصویر ۴



تصویر ۵

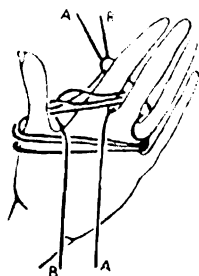
۴. به تصویر شماره ۴ بنگرید. رشته الف را پشت دو انگشت میانی و روی رشته ب قرار دهید و آن را از زیر خودش که از شست بیرون آمده بیچانید. به این طریق، گام مهمی برداشته‌اید. این دو رشته در کف دست، یک صلیب می‌سازند. چهارضلعی جهان و چهارضلعی وجود خود ما از طریق این صلیب کامل می‌شود. نیازی نیست که معنای این سخن تفصیل داده شود، چراکه به قدر کفایت روشن است.

۵. به تصویر شماره ۵ بنگرید. صلیب را محکم کنید. این کار البته عملی بسیار مهم است. امیدی برای وصول به کمال غایت<sup>۱</sup> وجود ندارد مگر آنکه بی‌درنگ و قاطعانه، صلیب محکم شود. صلیب بر روی شست قرار گرفته و کف دست خالی است و لذا آماده و مهیاست تا پذیرای صلیب شود. در سایه این عمل، من از "خود"<sup>۲</sup> تهی می‌شود، خودی رنگ می‌بازد و انکار می‌گردد. جهان برای کسی که صلیب خویش را بر دوش گرفته و خود را انکار می‌کند، هیچ ندارد و لذا چنین انسانی همواره دست‌خالی است. پس از آنکه کف دست تهی شد، دو رشته الف و ب آزادانه و به موازات یکدیگر فرومی‌افتند. آن دو رشته هنوز

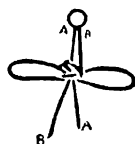
1- the perfection of the end

2- the self

همچون دو نیروی متضاد ظاهر می‌شوند اما اکنون تنگ در یکدیگر تنیده و درآمیخته‌اند و به شکلی منظم ظاهر می‌شوند تا آنکه عرصه عمل را محدود و مقید کنند.



تصویر ۶ و ۷



تصویر ۸

۶. تصویر شماره ۶ و ۷ را بنگرید. رشته ب را از پشت دو انگشت میانی و زیر سه رشته‌ای که میان شست و گره اصلی است بگیرید و اجازه دهید که بر روی کف دست آویزان شود.

۷. تصویر شماره ۶ و ۷ را بنگرید. رشته الف را (که زیر رشته ب است)، پشت همان دو انگشت قرار دهید و زیر سه رشته‌ای که بین شست و انگشت دوم است بگذارید و اجازه دهید که به راحتی به پایین و روی کف دست بیفتد. تصویری که اکنون خواهید داشت یک چهارضلعی محدودتر و کوچک‌تر است. عرصه عمل ما به فضای کوچک‌تری در پایین محدود شده که قدر مسلم، جمع و جورتر و فشرده‌تر است و رشته‌های درهم تنیده کاملاً یکدیگر را مهار و محدود کرده‌اند. رشته الف و ب هنوز بر گوشه‌های این فضا آویزان هستند اما محل و مکان آنها تغییر کرده است. رشته ب اکنون در سمت چپ و رشته الف در سمت

راست است. آیا تفاوت بین و بارزی میان نور و ظلمت وجود دارد؟ آیا این دو از یک سرچشمه واحد نشأت نگرفته‌اند؟ هنگامی معمای ساختن گره را درخواستیم یافت که بفهمیم این امتداد آشکار، همان تار و پود زندگی است. وجود هر دو ضروری است و در جهان آفرینش که خود ما پاره‌ای از آن هستیم، این دو، تنگ در یکدیگر تنیده و آمیخته‌اند، باید به‌خاطر داشت که کف دست هنوز خالی است. هیچ نقطه کانونی‌ای به چشم نمی‌آید و دو رشته مورد نظر در منشأ - گره اصلی - با یکدیگر پیوند دارند. گره اصلی هنوز وجود دارد و سرآغاز تمامی این درهم تنیدگی‌های پیچ در پیچ است.

۸. در اینجا نکته‌ای دیگر به چشم می‌آید. مسیری که پیش گرفته شده و کاری که صورت می‌گیرد، جست‌وجو و یافتن رشته اصلی الف در پشت شست است همان‌گونه که از گره اول به‌وجود آمده و با آن تنیده شده است. تمامی رشته‌های دیگر را که پشت شست است به سمت کف دست حرکت دهید. اکنون به همان شیوه به دنبال رشته ب بگردید. این همان حلقه‌ای است که دور انگشت سوم به‌خوبی باقی است. آن را روی انگشت دوم بگذارید و مابقی را به سمت کف دست حرکت دهید. این مسیر و اقدام، صریحاً به ما حکم می‌کند که به عقب برگردیم و به دنبال سرچشمه باشیم تا رشته‌هایی را که به آن منتهی می‌شوند بیابیم و حفظ کنیم و با دقت هر یک را روی هر گوشه از کف دست قرار دهیم. ثنویت و دوگانگی، هنوز اینجا است. رشته الف و ب هنوز وجود دارند، اما اکنون به‌خوبی می‌فهمیم که وحدتی در پس این ثنویت وجود دارد. آن وحدت، خدای واحدی است که پدر همه<sup>۱</sup> است، خالق یگانه‌ای که ماسوا از او و در او وجود دارند و هستی‌شان همه از اوست. به این دو رشته که ما را به سوی "او" سوق می‌دهند و هدایت می‌کنند محکم توسل جست‌ایم. هر قدر با اشتیاق بیشتر به

---

1- Father of all

این دو رشته بیاویزیم خواهیم دانست که ما را به خداوند متصل خواهند کرد و اگر چنین توسل و تشبثی نباشد گره‌ای هم نخواهد بود، عرصه‌ای هم برای عمل و اقدام وجود نخواهد داشت و اساساً چیزی نخواهیم داشت مگر پایانی بی‌حاصل و بی‌نظم و انتظام برای کارهایمان. همین ربط و اتصال است که اسباب ثبات و انضباط را در ما فراهم می‌آورد و ثابت می‌کند که گره اصلی، هم اول است و هم آخر، هم غایت است و هم بدایت. ما هنوز گره اول را در چنگ داریم. آن گره همیشه در پشت انگشت اول است، حتی اگر آن را فراموش کرده و از خاطر برده باشیم.

۹. به تصویر شماره ۸ بنگرید. اکنون در کف دست خود با چیزی مواجه‌ایم که شبیه یک کلاف سردرگم است. همه چیز به غیر از گره اول و دو رشته نخ‌ی که به سمت آن می‌رود، به سوی کف دست آویزان است. کف دست را هنوز هم می‌توان عرصه عمل ما دانست. در آنجا پشم و نخ به گونه‌ای انباشته است که گویی آشفتگی و بی‌نظمی حکمفرماست. مسیر پیش روی ما به طرز دلپسندی در مرکز مرتب می‌شود. به عبارت دیگر، گویی نظم‌ی در این هرج و مرج و بی‌نظمی آشکار وجود دارد که باید آن را بیابیم و گرد نقطه‌ای کانونی نظم و نسق بخشیم تا گره شکل پیدا کند. انجام این امر در صورتی امکان‌پذیر است که این سه نقطه محکم و استوار شوند و به سوی دو رشته‌ای که آویزان است آرام و با احتیاط کشیده شوند. چنانچه این کار با دقت انجام گیرد نتیجه آن خواهد شد که یک صلیب به وجود می‌آید که تمام کف دست را در برمی‌گیرد. دو رشته افقی توسط حلقه‌های الف و ب ایجاد می‌شود که می‌توانیم به ترتیب دور شست و انگشت دوم نگه داریم. ساقه نخ، شامل دو رشته الف و ب است که باید اجازه داد آویخته بمانند و در رأس، گره اصلی وجود دارد. اگر همه این مراحل به درستی انجام پذیرد، در مرکز، یک گره واقعی خواهیم داشت، البته نه در شکل نهایی آن

بلکه گره‌ای که هر آنچه برای ساختن یک گره کامل نیاز است را در خود دارد. اکنون اطمینان یافته و باور پیدا کرده‌ایم که از دل آشفتگی و پریشانی، نظم به وجود می‌آید. سر رشته را همچنان در چنگ داریم، رشته‌ای که هرگز پاره نمی‌شود و همواره ما را به "او" متصل می‌کند، همو که تمامت وجود ما از اوست و شرایط و وضعیتی که در آن، ما قادر به عمل هستیم هم مدیون و مرهون اوست، شرایطی که تمامی مضایق و محدودیت‌های آشکارش را از پیش پذیرفته‌ایم: اکنون هدف پیش چشم ماست.

۱۰. کار بعدی، بردن گره به بالای ساقه، به طرف منشأ آن از طریق کشیدن رشته‌های رأس، آویزهای چپ و راست است. کوچک‌ترین اشتباه منجر به آن می‌شود که گره از ساقه نخ بالاتر نرود. اگر چنین شود هیچ چاره‌ای نخواهیم داشت جز آنکه کل ماجرا را دوباره از سر بگیریم. مادام که سخت‌تر و جدی‌تر دعا کنیم و بهتر و بیشتر تمرکز داشته باشیم، تعب و تلاش ما نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود. اما اگر هر حرکت را به درستی انجام دهیم، آنگاه گره پایه راحت‌تر از ساقه بالا می‌رود تا به گره اول برسد. به همین ترتیب اگر سایر گره‌های ما از قبل ساخته شده باشند و هر گره نسبت به گره قبلی خود اطمینان داشته باشد، رسیدن به گره اول راحت‌تر انجام می‌شود. این گره‌های بدون فاصله و متعاقب، اتصال ما با سرچشمه اولیه همه گره‌ها را تأمین خواهند کرد. هنوز کار دیگری هم مانده است که باید انجام شود، اما اکنون ما از محدودیت‌ها و مضایق اولیه رهایی یافته‌ایم و با سلسله‌ای که ما را به نقطه آغاز بازمی‌گرداند تماس مستقیم داریم. هیچ چیز نمی‌تواند حرکت را متوقف کند مگر آنکه خطای حماقت‌آلودی از ما سرزند. اینجاست که لذت و بهجت انجام کار نیکو را تجربه می‌کنیم. آیا این لذت، طبیعی نیست؟ هم به نقطه آغاز و هم به نقطه انجام تقرب بیشتر پیدا کرده‌ایم، به خداوند به‌عنوان پدر همه، و به او به‌عنوان کسی که همه چیز را به شکوفایی و

تحقق می‌رساند.

از رهگذار این مسیر است که مرکز صلیب به سرچشمه‌ای که خود از آن برآمده است بازمی‌گردد. شایان توجه است که مرکز، خود به‌طور عمودی به سمت بالای ساقه سیر می‌کند. این ماجرا یادآور نماد درخت زندگی *l'axe du monde* است و شأن و اهمیت نقطهٔ مرکزی و کانونی را - به‌عنوان مکانی که همهٔ طرح‌های وجود در این محور با یکدیگر رویارو می‌شوند - در خاطر ما متذکر می‌شود. همچنین باید به یاد داشت که به موازات بالا رفتن گره، آنچه پس از صلیب به وجود می‌آید، بازآفرینی و تجدید<sup>۱</sup> حیات است.

در این مرحله است که می‌توانیم این دو رشته نخ را با دو جنبه از طبیعت دوگانهٔ مسیح پیوند دهیم. افزون بر این شاید بتوانیم به خود متذکر شویم که هر آنچه در این جهان رخ می‌دهد آمیزه‌ای از وجه الهی و وجه انسانی است. این همان گنج معناست که بر ما باریدن گرفته است. گاه یکی از این دو وجهه را آشکارتر و عیان‌تر نظاره می‌کنیم و درمی‌یابیم، و گاه آن وجه دیگر را.

۱۱. سمت راست حلقهٔ ب را روبه‌روی ساقه نگه دارید و کار را ابتدا با حلقهٔ الف شروع کنید. آن را سه بار از میان گره اصلی عبور دهید. سپس سمت چپ حلقهٔ الف را روبه‌روی ساقه بگیرید و کار را با حلقهٔ ب ادامه دهید. آن را یکبار از میان گره اصلی عبور دهید آن‌گاه بگذارید خیلی عادی و معمولی از بین حلقهٔ الف پایین بیفتند و دست آخر آن را یکبار دیگر از بین گره اصلی بکشید.

این حرکت سه‌وجهی، به احتمال فراوان حامل معانی عدیده است که فی‌الواقع جامع جمیع حرکات پیشین است. این حرکات سه‌گانه به نزد یک مسیحی، مشخصاً در حکم پیوند با راز تثلیث است. نخست به‌عنوان الوهیت، دوم (وقتی که با رشتهٔ ب حرکت می‌کند) در نسبت با جهان، و خود ما.

درهم آمیختگی و امتزاج این دو حلقه که یکی از میان دیگری فرو می‌افتد را می‌توان نماد تجسد، تنزل خدا به گوشت و جسم و وحدت دو طبیعت، و مآلاً خداگونه شدن<sup>۱</sup> انسان دانست.

افزون بر این، می‌توان این حرکات سه‌گانه را نماد جهان‌های سه‌گانه جسم، نفس و روح به‌شمار آورد؛ و یا اجزاء سه‌گانه ما که در دعای عیسی جای‌گرفته است: عقل استدلالی و قیاسی<sup>۲</sup> که نام عیسی را مدام بر لب دارد، عقل کلی<sup>۳</sup> که تماماً بر خود اسم، تمرکز و تأکید دارد، و روح که حس سترگ عشق و ندامت<sup>۴</sup> را در ما می‌آفریند و دامن می‌زند (رک: به قدیس تئولپ<sup>۵</sup> در کتاب *Le Prière de Jesus* نوشته راهبی از کلیسای شرقی). می‌توان این سه مرحله را همان تزکیه<sup>۶</sup>، اشراق<sup>۷</sup> و وحدت<sup>۸</sup> دانست، یا سه مقوله در سنت هندویی: طریقت عمل، طریقت عشق، و طریقت معرفت که از طریق آنها دعا می‌تواند ما را هدایت می‌کند.

نوعی آهنگ و توازن هم در این حرکات سه‌گانه احساس می‌شود که بر اساس آن، اول الف و بعد ب از بین‌گروه اصلی عبور داده و محکم می‌شود. این توازن، ناظر بر پیوند دعای عیسی با آهنگ تنفس و ضربان قلب است. شاید این مسئله را با دم و بازدم مرتبط بدانیم. اما این توازن نه تنها با دم و بازدم تنفس ما موجودات انسانی، بلکه با نفس خداوند هم هماهنگی و انطباق دارد. دعای عیسی با ضربان قلب هم نسبت و پیوند دارد، خصوصاً زمانی که لب‌ها از جنبش باز می‌ایستد و آنچه به‌جای می‌ماند فقط عنصر "شنیدن" است. در این وضعیت دعاگر و نیایشگر در ژرفای قلب خود، دعا را زمزمه می‌کند. شاید بتوانیم همه

1- deification

2- discursive intelligence

3- the Intellect

4- Compunction and Love

5- Saint Theolepte

6- purification

7- illumination

8- union

این موارد و حتی مواردی برتر و والاتر از اینها را در مراحل دیگری از ساختن گره هم نمادپردازی کنیم. درسی که می‌توان گرفت، تجمیع قوا به سمت یک کل است، اما آن را تنها زمانی چنین به‌شمار خواهیم آورد که کار به پایان رسیده باشد.

۱۲. گره اکنون کامل شده و به پایان رسیده است. آنچه باقی است کشیدن دو سر انتهای بی به پایین به‌طور یکنواخت است، به‌گونه‌ای که دو حلقه در گره اصلی محو و مستحیل شوند و الف و ب به‌شيوه‌ای که گویا بسیار شگفت و ساده است، ناپدید شوند. دیگر دو رشته مجزا و جداگانه وجود ندارد بلکه جمع آن دو اینک به یک گره کامل بدل شده‌اند. اما این گره، یک مخلوق مجزا و متمایز نیست، بلکه جزئی از کل سلسله گره‌هاست که یک دایره تمام ساخته است، دایره‌ای که مآلاً با گره اصلی و نازک ما ساخته می‌شود و یک گره نهایی می‌سازد که آغاز و انجام تسبیح است. این مجموعه با ساختن یک صلیب کوچک از بقایای پایانی نخ اصلی کامل می‌شود. ساختن چنین تسبیح یا ریسمانی، کار تمام روزهاست و در خلال آن دعای عیسی مدام تکرار می‌شود. گفته شده است که اگر هر یک از گره‌ها به‌درستی و به‌خوبی ساخته نشده باشد، به دلیل آنست که سازنده به وقت ساختن، دائم‌الذکر نبوده و حضور قلب نداشته است. چراکه بدون دعا هیچ کاری، کامل و درست نیست، و تنها خداوند است که می‌تواند کار را به کمال انجام دهد.

در این مقاله از نمادهای مهمی که در اعداد نهفته است ذکر می‌شود به میان نیامده است. اما توجه به برخی نکات ویژه ضروری است. نقطه عطف کار پس از هفت بار حرکت حاصل می‌شود و کل گره در دوازده بار کامل خواهد شد. شک نیست که این اعداد از اهمیت فراوانی برخوردارند. اگرچه نویسنده این مقاله ترجیح می‌دهد خواننده را با نتیجه‌گیری‌هایی که خود به‌دست می‌آورد تنها بگذارد، اما

فقط توجه خوانندگان را به هفت روز خلقت در سفر آفرینش، و هفت کلیسا در سفر خروج، و دوازده طایفه قوم بنی اسرائیل، دوازده حواری، و دوازده دروازه شهر آسمانی (اورشلیم نو) جلب می‌کنم. تصادفی نیست که این اعداد جایگاه مهمی در ساختن هر گره دارند.

به درستی می‌توان پرسید که چه کسی چنین گره پیچیده و دشوار را اختراع نموده و نخستین بار چه کسی آن را ساخته است؟ پاسخی که مؤلف برای این پرسش یافت اینست: «مادر مقدس خداوند<sup>۱</sup>، تنها اوست که چنین فکرتی ممکن است به ذهنش آمده باشد.»



---

هـنر

---



## چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟\*

نوشته آناندا کوماراسوامی

ترجمه امیرحسین ذکرگو

موزه هنری به چه کار می‌آید؟ آن‌طور که از واژه curator (موزه‌دار) استنباط می‌شود، اولین و بنیادی‌ترین وظیفه یک موزه هنری، نگهداری از آثار هنری بی‌نظیری متعلق به ادوار باستان است؛ آثاری که دیگر در مکان و جایگاه اصلی خود نیستند، کاربرد اصیل خود را نیز از دست داده‌اند و لذا در ورطه مسامحه و فراموشی، مسیر زوال و نابودی را می‌پیمایند. لیکن مواظبت از آثار هنری لزوماً متضمن نمایش آنها نیست.

اگر سؤال کنیم که: چرا آثار هنری حفاظت شده می‌بایست به نمایش درآیند، معرفی شوند و در دسترس عموم قرار گیرند؟ پاسخ این خواهد بود که: این فعالیت‌ها جنبه آموزشی دارند. اما پیش از اینکه در این سؤال خود تعمق بیشتری کنیم و پرسیم که "آموزش چه چیز، و برای چه مقصود؟" لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم مبنی بر اینکه نمایش آثار هنرمندان زنده (در قید حیات) متفاوت از نمایش آثار قدیمی و بیگانه است. نمایش آثار هنرمندان زنده، که

---

\* Coomaraswamy, Ananda K., "Why Exhibit Works of Art?", *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York, Dover Publications, 1955, pp. 7-22.

به واقع در معرض نابودی نیستند، امری غیر ضروری است؛ و چنانچه این‌گونه آثار معاصر در موزه‌ها به نمایش درآیند دلالتی آشکار است بر این که آن موزه به تبلیغ هنرمند مذکور پرداخته و در مقام دلال و واسطه هنری، به ایجاد یا یافتن بازار برای آن آثار همت گماشته است؛ با این تفاوت که هنگامی که موزه‌ای در کار دلالتی آثار هنری وارد می‌شود، سودی از آن عاید موزه نمی‌شود.

از سوی دیگر اشتیاق یک هنرمند به اینکه آثارش در موزه "آویخته" شود و به "نمایش" درآید، صرفاً از "حس کمبود" یا "خودبینی" وی حکایت می‌کند؛ چراکه هر چیزی به‌طور طبیعی برای مقصودی خاص و محلی مشخص که مناسب آن است، ساخته و پرداخته می‌شود، نه صرفاً "برای نمایش"، و هر اثر سفارشی، یعنی اثری که هنرمند برای یک مصرف‌کننده یا سفارش‌دهنده خاص تولید می‌کند، ضرورتاً مطابق شرایط خاصی تحت نظارت قرار می‌گیرد و با نظم و ترتیب نگهداری می‌شود. و حال آن‌که آقای ستینفلز<sup>۱</sup> اخیراً چنین اظهارنظر کرده‌اند: «هنری که انگیزه صرف آن آویخته شدن بر دیوارهای یک موزه است، نوعی هنر است که تبیین ارتباط غایی آن با محیط اطرافش ضرورتی ندارد. هنرمند می‌تواند هرچه را که دلخواه اوست، و به هر شیوه‌ای که مورد پسند اوست نقاشی کند. اگر آثارش مورد پسند "موزه‌داران" و "متولیان موزه" قرار گرفت، خوب همین کافی است، و ایشان آثار مذکور را به همراه دیگر تحفه‌های هنری بر دیوار موزه خواهند آویخت.»

هنوز با مسئله واقعی روبه‌رو هستیم: چرا نمایش می‌دهیم؟ این سؤال به‌خصوص متوجه آثار نسبتاً قدیمی و خارجی است، آثاری که به واسطه آسیب‌پذیریشان و همچنین عدم انطباقشان با نیازهای ملموس ما - لااقل آنچه که در سطح آگاهی فعال ماست - در موزه‌ها نگهداری می‌شوند و مجموعه‌های

حجیمی را تشکیل داده‌اند. اگر انگیزه ما از به نمایش گذاشتن این آثار برآوردن یک نیاز آموزشی باشد، نه ارضاء کنجکاوی نسبت به اشیائی غریب، واضح است که برای نیل به این مقصود نیازی به لمس و حمل آنها نداریم. اینکه برای درک یک صندوق عتیقه قرون وسطایی باید از آن استفاده کنیم، یا برای فهم یک تخت خواب قدیمی مصری ضروری باشد که روی آن دراز بکشیم و یا اینکه برای ادراک مفهوم تندیس یک رب النوع لازم باشد به آن نذور پیشکش تقدیم کنیم، اموری خیالی هستند نه واقعی. واقعیت این است که یک "نمایشگاه" برای اینکه به مقصود آموزشی خود نائل شود دو نوع فعالیت اصلی را طلب می‌کند: اول مسئولیت "موزه‌دار" است که باید آثار را برای ارائه آماده سازد و به نمایش گذارد، و پس از این مرحله، وظیفه "راهنمای موزه"<sup>۱</sup> است که به نیازهای اصلی سفارش‌دهندگان آثار اشاره کند و شیوه‌های خاص و اصیل هنرمندی که اثر را خلق کرده است توصیف نماید؛ ضرورت این فعالیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که چيستی آثار هنری نتیجه مستقیم خواست و هویت حامیان (سفارش‌دهندگان) و هنرمندانی است که در شکل‌گیری اثر مؤثر بوده‌اند. اگر یک نمایشگاه صرفاً به محلی برای برآوردن حس کنجکاوی مخاطبان و ایجاد سرگرمی بصری برای ایشان تبدیل شود، قطعاً عکس‌العمل‌ها و برداشت‌های فردی ما نسبت به آثار ارائه شده نیازمان را برآورده نخواهند کرد؛ برای اینکه بدانیم چرا آن آثار آن‌طور هستند که هستند، ضرورت دارد انسان‌هایی را که در هستی آنها نقش داشته‌اند بشناسیم. ممکن است آثار را بر اساس ذوق و سلیقه شخصی (خوشایندی یا ناخوشایندی فردی) تفسیر کنیم؛ یا نوع تفکر هنری خود را به پدیدآوردنندگان آنها تعمیم دهیم؛ حس زیبایی‌شناختی<sup>۲</sup> را سبب تجلی آنها بدانیم، و یا اینکه بر این عقیده مصر باشیم که هنرمندان مربوطه از طریق هنر

خود به "ابراز خویشتن"<sup>۱</sup> می پرداخته‌اند. اما در همه موارد فوق نگرش ارائه شده، فاقد جنبه "آموزشی" است. برای پی بردن به کنه آثار می‌بایست ابتدا مبانی نظری هنرهای مربوطه را بررسی کنیم تا به درک آثار خلق شده توفیق یابیم. و در مرحله بعدی چنانچه دریافتیم که مبانی نظری آنها با آنچه ما بدان قائلیم تفاوت دارد، می‌بایست این سؤال را از خود بکنیم که آیا نگرش آنها حقیقی‌تر از آنچه ما می‌پنداریم نیست؟

بیاید فرض کنیم که می‌خواهیم نمایشگاهی از اشیای یونانی برگزار کنیم، و قرار است از افلاطون بخواهیم که در این نمایشگاه راهنمای ما باشد. او (افلاطون) چیزی از تفاوت میان "هنرهای زیبا"<sup>۲</sup> و هنرهای کاربردی<sup>۳</sup> - که ما امروزه بدان قائل هستیم - نمی‌داند. برای او نقاشی و کشاورزی، موسیقی و نجاری و سفالگری، همه نوعی "نظم"<sup>۴</sup> یا "ساخت"<sup>۵</sup> به‌شمار می‌روند. و فلوپین به دنبال سخنان افلاطون چنین خواهد گفت که "آنجا" هنرهایی از قبیل موسیقی و نجاری، نه بر "خرد انسانی"<sup>۶</sup> بلکه بر "تفکر"<sup>۷</sup> تکیه دارند.

هرگاه افلاطون با تحقیر از "هنرهای فرومایه مکانیکی"<sup>(۱)</sup> و از "عملگی و کار" صرف<sup>۸</sup> سخن می‌راند و میان آن هنرها و "کارهای ظریف"<sup>۹</sup> تمییز می‌نهد، سخن او متوجه مصنوعات است که صرفاً نیازهای جسمانی را برآورده می‌سازند. اما هنری که افلاطون آن را "گوارا"<sup>۱۰</sup> دانسته و جواز دخول آن را به شهر آرمانی خود صادر کرده است، هنری است که نه تنها سودمند است بلکه از آن جهت که از سرمشق‌های صحیح پیروی کرده، زیبا نیز هست؛ و چنین هنری

1- expressing themselves

2- fine arts

3- applied arts

4- poetry

5- making

6- human wisdom

7- thinking

8- mere "labour"

9- fine works

10- wholesome

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۱۳

بنا به گفته او، پاسخگوی «هر دو نیاز روحانی و جسمانی شهروندان خواهد بود.» برای او «موسیقی» معرف همه آن چیزی است که ما آن را «فرهنگ»<sup>۱</sup> می‌دانیم، و «ورزش»<sup>۲</sup>، دربرگیرنده همه اموری است که با تمرینات جسمانی و تندرستی نسبت دارند؛ و او تأکید دارد که این دو انتهای یک رشته، یعنی فرهنگ و هیأت جسمانی، نباید هیچ‌گاه منفک از یکدیگر دنبال شوند، چراکه هنرمند نرم‌خو و ورزشکار درنده‌خو [اگر مستقل از یکدیگر باشند] هر دو به یک اندازه خوار و بی‌مقدار خواهند بود.

از سوی دیگر نگرش رایج ما [برخلاف آنچه در بالا گذشت] به این معنا خورده است که موسیقی و فرهنگ، به‌طور اعم، مقوله‌هایی غیرکاربردی<sup>(۲)</sup> ولی در عین حال ارزشمند هستند. ما فراموش کرده‌ایم که موسیقی از دیدگاه سنتی هیچ‌گاه صرفاً برای گوش، و تنها برای شنیدن نبوده، بلکه همواره با نوعی فعالیت همراه بوده است. اساساً تصور ما از فرهنگ، تصویری منفی است. پروفیسور دوی<sup>۳</sup> درست گفته است که: ارزش‌های فرهنگی ما خودبزرگ‌بینانه و متکبرانه است. درس‌های مربوط به موزه می‌بایست در زندگی ما به کار آیند.

از آنجا که ما با حمل و نقل مستقیم آثار به نمایش درآمده سروکار نداریم، می‌بایست حداقل از کارایی و استعدادهای درونی این آثار آگاه باشیم و به آنها باور داشته باشیم؛ چراکه اگرچه اشیا مذکور پاسخگوی نیازهای جسمانی امروز ما نیستند، شاید بتوانند حوایج روحانی ما<sup>۴</sup>، یا ترجیحاً برخی خواسته‌های عقلانی ما<sup>۵</sup> را برآورند. منظور افلاطون از «حقیقت»<sup>۶</sup> [در ورای هنر] آن چیزی است که به لحاظ تصویری و شمایل‌نگاری صحیح باشد.<sup>(۳)</sup> چراکه

1- culture

2- gymnastics

3- Dewey

4- our soul

5- our reason

6- true

همه هنرها، بدون استثنا، نمایش یا شبیه‌سازی یک سرمشق هستند: البته، استعاره فوق [نمایش و شبیه‌سازی] به معنای توصیف ظاهری آن سرمشق نیست، چراکه این کار غیرممکن است؛ اساساً جلوه‌های هنر سنتی تقلیدهایی هستند از یک امر نامرئی و نادیدنی، لیکن قیاس‌ها و ترجمان‌های این هنرها چنان شایسته و مناسبند که یاد آن صورتِ نوعیِ ازلی<sup>۱</sup> را در ما زنده می‌کنند. کارهای هنری نوعی تذکار<sup>۲</sup> هستند و حامی اندیشه‌های ژرف و معنوی<sup>۳</sup> ما. پس معلوم شد که شأن نزول این آثار کمک به تفکر عمیق، برآورده شدن نیازهای روحانی، اصلاح کیفیت تحریف شده اندیشه، و نهایتاً انطباق و هم‌آهنگ کردن آن با آن صورت کیهانی است. به سخن افلاطون، «در فرایند این انطباق، یعنی در مسیر جذب مُدرک<sup>۴</sup> به سوی موضوع قابل درک<sup>۵</sup> - یعنی همان گوهر صورت ازلی - و در مسیر تشبّه به آن، سرانجام انسان به بخشی از آن برترین "مراتب حیات" - در این زمان (هستی مادی) و در جهان واپسین - که خدایان برای انسان مقرر کرده‌اند، نایل خواهد شد.» به همین مضمون از دیدگاه هندی نیز اشاره شده است، و از آن به متحول ساختن ضرب‌آهنگ و هیأت خویشتن با تقلید و تأثیرپذیری از اشکال الهی<sup>۶</sup> یاد شده است. (۴) اوپانیشادها<sup>۷</sup> به ما یادآوری می‌کنند که «فرد به همان چیزی بدل می‌شود که فکرش متوجه آن است». این عبارت نه تنها مستلزم این است که اشکال هنری می‌بایست راویانی صادق و منعکس‌کنندگانی صالح از آن مثال‌ها و سرمشق‌های<sup>۸</sup> اصلی‌ای باشند که معرفشان هستند، بلکه جوهره و کیفیت خود سرمشق‌ها نیز - هنگامی که به‌طور

1- archetype

2- reminder

3- contemplation

4- knower

5- to-be-known

6- divine forms

7- Upanishads

8- paradigm

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۱۵

جدی از ارزش‌های فرهنگی هنر، و واژه "فرهنگ" سخن به میان می‌آید - حائز کمال اهمیت هستند. "چیستی" هنر بسی بااهمیت‌تر از "چگونگی" آنست؛ چراکه این چیستی است که می‌بایست چگونگی را تبیین کند، همان‌طور که این "فرم"<sup>۱</sup> است که به "شکل"<sup>۲</sup> منتهی می‌شود.<sup>(۵)</sup>

نگاه افلاطون همواره متوجه ارائه و نمایش فرم‌های نامرئی<sup>۳</sup> و عقلانی<sup>۴</sup> است. تقلید از هر چیز و همه چیز، پست و شایسته نکوهش است؛ فقط افعال خدایان و اعمال قهرمانان است که شایستگی این را دارند که موضوع آثار هنری قرار گیرند، نه احساسات یک هنرمند و نه حالات انسان‌هایی که به اندازه خود او (هنرمند) انسانی است [و از مرتبه دون انسانی به جایگاه والاتر خداوندی و قهرمانی - که خود از تجلیات خداوندی محسوب می‌شود - ارتقاء نیافته است]. اگر یک شاعر نتواند حقایق ازلی را در اشعارش تقلید کند، و تنها به نمایش بوالهوسی‌ها و دیگر خصایل انسانی بپردازد، هر قدر هم که این نمایش واقعی و شگفت‌آور باشد، در جامعه آرمانی جایگاهی نخواهد داشت.

سخنان آندره آشورشناس<sup>۵</sup> کاملاً با عقاید افلاطون همسو است؛ او می‌گوید: «این وظیفه هنر است که آن حقیقت اصلی را به چنگ آورد، به آنچه ناشنیدنی است آوا بخشد؛ کلام نخستین را به صراحت بیان کند، نگاره و سیمای ازلی را دوباره به تصویر کشد - و اگر چنین نباشد هنر نیست». به سخن دیگر هنر حقیقی، هنری است با بیانی نمادین و سرشار از معنی؛ نمایش چیزهایی است که تنها با عقل به رؤیت درمی‌آیند. از این لحاظ، هنر، نقطه مقابل آن چیزی است

1- form

2- shape

3- invisible

4- intelligible

5- Assyriologist Andre

که ما آن را آموزش بصری<sup>۱</sup> می‌نامیم، چراکه هنر می‌خواهد به ما بگوید که آن چیزهایی که نمی‌بینیم، اگر قادر به دیدن آنها باشیم، چه هیئتی خواهند داشت. غریزه طبیعی یک کودک ایجاب می‌کند که از درون به برون سیر کند. وی با خود چنین می‌گوید: «من اول فکر می‌کنم و آن‌گاه فکر خود را ترسیم می‌کنم.» این چه تلاش باطلی است که کودک را از تفکر بازداریم و به تماشا واداریم؟! به جای اینکه «اندیشیدن» را «چگونه اندیشیدن» و «به چه چیز اندیشیدن» را در کودک پرورش دهیم، او را وادار می‌کنیم که طراحی‌های خود را بر اساس آنچه می‌بیند «اصلاح» کند. بدیهی است که موزه‌ها می‌بایست در مطلوب‌ترین وضع خود، دشمنان قسم خورده روش‌های آموزشی رایج در مدارس هنری ما باشند.

آنچه تحسین افلاطون را برمی‌انگیخت بی‌تردیدی چیزی غیر از جلوه‌های اعجاب‌انگیز هنر یونانی بوده است [چراکه هنر یونانی به چیزی جز توصیف زیبا و حیرت‌آورِ واقعیات ملموس جسمانی و انسانی نپرداخته است]؛ در عوض هنر دینی مصر باستان «که شیوه نمایش در آن به‌طور طبیعی بر قاعده صحیح استوار بوده و قداست خود را برای همیشه حفظ کرده» قابل تقدیر است. متفکرین و فلاسفه اسکولاستیک قرون وسطی نیز در این دیدگاه اشتراک نظر داشته‌اند، چراکه از نظر آنان «هنر غایتی مشخص دارد و مسیر و شیوه کار را تعیین می‌کند.» ممکن است تصنیف‌های جدید ساخته شوند ولی نوع موسیقی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و نو نمی‌شود، چراکه این [تحول بنیادین] تمامیت تمدن ما را به نابدی می‌کشاند. نیاز به بدعت، حاصل تحریکات نامعقول و بی‌اساس است. فرهنگ ما، فرهنگی است مبتنی بر احساسات<sup>۲</sup> و ذوق زیبایی‌شناختی؛<sup>۳</sup> و معانی

1- visual education

2- sentiment

3- aesthetic

زیبایی و بنیادهای مادی<sup>۱</sup> در معنا یکی هستند<sup>(۶)</sup> چنین فرهنگی ابرازات غریزی<sup>۲</sup> را، بر زیبایی رسمی هنر معقول<sup>۳</sup> ترجیح می‌دهد. اما افلاطون میان یک ریاضی‌دان - که از یک "معادله زیبا" به وجد می‌آید، و یک نقاش که با یک صورت خیالی سرخوش می‌شود، فرقی نمی‌دید. او از ما می‌خواست که مردانه در مقابل واکنش‌های غریزی خود بایستیم و به جای اینکه آثار را بر اساس خوشایند یا بدآیند بودن غریزشان تحسین یا تقبیح کنیم، از زیبایی سطحی آنها درگذریم و آنها را بر اساس معیارهای منطقی و روابط "صحیح" حاکم بر ساختارشان ستایش کنیم. و در همین راستا چنین اظهار می‌دارد: «زیبایی خط مستقیم و دایره، و سطح و احجام و اشکالی که از آنها نتیجه می‌شوند، مانند اشکال دیگر نسبی نیست. بلکه زیبایی آنها مطلق و همیشگی است.» اگر این نظر را در کنار گفته‌های دیگر وی در باب هنر انسان‌وار<sup>۴</sup>، که در زمان خود او رو به رواج داشت قرار دهیم و سخنان وی در باب هنر مصر را به این مقولات بیافزاییم، آن‌گاه در خواهیم یافت که افلاطون هنر باستانی<sup>۵</sup> و هنر هندسی یونان<sup>۶</sup> را - که با حقیقت و محتوای اسطوره‌ها و افسانه‌ها انطباق دارند و او مکرراً و با احترام بسیار از آنها یاد می‌کند - کاملاً تأیید کرده است. ترجمان مطالب فوق در بیانی آشناتر این معنی را می‌رساند که نقاشی‌های شنی<sup>۷</sup> سرخ‌پوستان آمریکا به مراتب برتر از همه نقاشی‌هایی است که در چند قرن گذشته در اروپا و آمریکای سفید خلق شده‌اند. همین مضمون را بارها از دهان مدیر یکی از پنج موزه بزرگ ایالات شرقی آمریکا شنیده‌ام؛ او می‌گفت: از عصر حجر تا به امروز

1- materialistic

2- instinctive expression

3- formal beauty of rational art

4- humanistic art

5- Greek Archaic Art

6- Greek Geometric Art

7- Sand Paintings

چه انحطاطی را پیموده‌ایم! البته مقصود او از انحطاط، تنزل فکری بود، نه نقصان رفاهی. به واقع یکی از وظایف و عملکردهای یک موزه سامان یافته باید این باشد که با [برپایی] نمایشگاه‌های خود باد نخوت و خودبینی آمیخته به وهم راه، که "پیشرفت"<sup>(۷)</sup> خوانده می‌شود، فرونشاند.

در اینجا لازم است تا برای تصحیح یک اشتباه رایج، قدری از مسیر اصلی بحث خارج شوم: استنباط عمومی بر اینست که هنر تجریدی مدرن<sup>۱</sup> تا حدی با شئون و ساختار هنرهای باستانی<sup>۲</sup> شباهت و ارتباط دارد، و یا اینکه حتی از آنها الهام گرفته است. واقع این است که این شباهت تماماً و صرفاً سطحی است. تجرید هنر ما (هنر مدرن) چیزی نیست مگر یک سبک و شیوه اجرا. هنر نوسنگی، هنری تجریدی است، یا شاید بهتر باشد آن را "جبری"<sup>۳</sup> بنامیم، چراکه فقط در اشکال مبتنی بر جبر و ریاضیات است که یک شکل واحد می‌تواند معرف اشیاء و موضوعات گوناگون باشد. فلسفه موجود در پس اشکال هنر کهن یونان اینست که تنها از طریق این اشکال می‌توان به تقارنی متعادل میان طبیعت و ماورای طبیعت دست یافت. همان‌طور که برنهایمر<sup>۴</sup> اخیراً اظهار کرده است: «غفلت از نیت موجود در پس جلوه‌های سراب‌گونه نقوش و طرح‌های مطلق، بنیادی‌ترین سفسطه جنبش تجریدی هنر است.» هنرمند تجریدگرای مدرن فراموش کرده است که انسان فرمالیست عهد نوسنگی صرفاً تزئین کار داخلی بنا نبوده است؛ وی انسانی بوده با نگرشی فرامادی که به زندگی به‌عنوان یک کلیت می‌نگریست و با تمام حواس خود در آن می‌زیست؛ او کسی بود که تنها برای کسب نان عمر نمی‌گذرانند؛ چه به تأیید و تأکید قطعی انسان‌شناسان، فرهنگ‌های بدوی در آن واحد به برآوردن نیازهای روحانی و جسمانی انسان

1- modern abstract art

2- primitive art

3- algebraic

4- Bernheimer

می پرداختند. نمایش آثار در موزه‌ها می‌بایست ترغیب و اصراری باشد به بازگشت به سطوح بدوی و غیرمتمدن فرهنگ.<sup>(۸)</sup>

از جمله تأثیرات طبیعی نمایش‌های موزه‌ای اینست که مردم را به این پرسش هدایت کند که چرا "اشیاء موزه‌ای" در موزه نگهداری می‌شوند، و چرا این آثار در زندگی روزمره کاربرد ندارند و به راحتی دست یافتنی نیستند؟! چه می‌دانیم که آثاری که امروز "اشیاء موزه‌ای" خوانده می‌شوند اصالتاً برای نگهداری در قفسه‌های شیشه‌ای ساخته و پرداخته نشده‌اند؛ بلکه این آثار در روزگار خود اشیاء رایجی بودند که مردم می‌توانستند آنها را به راحتی از بازار خریداری کنند و هر کس می‌توانست در زندگی روزمره خود از آنان استفاده کند. اما چه شده که کیفیت محیط اطرافمان دستخوش فرسایش کیفی شده است؟ چرا ما تا این حد باید پایبند آثار کهنه و قدیمی باشیم؟ تنها پاسخ ممکن که می‌توان برای پرسش‌های فوق یافت از مخالفت بنیادی "موزه" با جهان حکایت می‌کند؛ پاسخ اینست که آثار موزه‌ای (آثاری که اکنون در موزه نگهداری می‌شوند) به طور سفارشی و مطابق نیاز سفارش دهنده و به منظور استفاده ایشان ساخته شده‌اند، در حالی که تولیدات امروز کارخانه‌های ما اساساً برای فروش تولید می‌شوند. واژه "manufacturer" (سازنده) که خود به معنی کسی است که با دست خود چیزی را می‌سازد، امروزه به مفهوم "فروشنده" - که ماشین‌ها برای او اشیاء را می‌سازند - تبدیل شده است. اشیاء موزه‌ای به شیوه‌ای انسانی توسط انسان‌های مسئولی ساخته شده بودند که وسیله معاششان (ساخت اشیاء نفیس و کاربردی)، هم شغلشان محسوب می‌شد و هم دعوی تخصصی‌شان. اشیاء موزه‌ای را مردان آزاد ساخته‌اند. آیا سازندگان آثاری که در فروشگاه‌های بزرگ عرضه می‌شوند نیز مردانی آزاد هستند؟<sup>(۹)</sup> بگذارید پاسخ‌های خود را قطعی فرض نکنیم.

افلاطون حکم می‌کند که هنرها می‌بایست «جسم و روان شهروندان را مدنظر داشته باشند»، و تنها، آثاری که از روی عقلانیت و آزادگی ساخته شده‌اند، و نه آثار شرم‌آوری که به ساحت آزادگی انسانی راه ندارند، مجاز به ساخته شدن هستند. منظور وی از سخنان فوق اینست که هنرمند، با هر ابزار و موادی می‌بایست آزاد باشد؛ و باز قصد او از عبارت «هنرمند آزاد» انسانی نامتعهد به آرمان، پست و لجام‌گسیخته نیست، بلکه انسانی است که خود را از قید انبارداری و بازاری‌مآبی رها ساخته باشد. اگر بنا باشد که هنرمند واقعیات ازلی را به نمایش بگذارد، باید آن واقعیات را، آن‌گونه که هستند، شناخته باشد. به سخن دیگر بیش از آنکه یک «ایده» تجسد مادی یابد، هنرمند می‌بایست با تخیل خود آن را دریافت و تقلید نماید. مرحله نخستین این فرایند [مشاهده دریافت حقایق ازلی] را ساحت «رهای» می‌نامند و مرحله آخرین آن [کالبد مادی بخشیدن به ایده] را ساحت اسارت<sup>۱</sup>. اما تنها در صورتی که مرحله اول حذف شود، مرحله آخر شأنی دون و پست می‌یابد. بدیهی است - و نیازی به ارائه شاهد مثال نیست - که شیوه تولید ما به‌طور شرم‌آوری اسارت‌بار است؛ و نظام صنعتی - که چنین شیوه تولیدی را تحمیل می‌کند - شایسته انسان‌های آزاده نیست. اینچنین نظام تولیدی‌ای که مبتنی بر «کمیت» و محکوم ارزش پول است قائل به دو نوع سازنده<sup>۲</sup> است: یکی سازنده «ممتاز» که «هنرمند»<sup>۳</sup> خوانده می‌شود و صاحب الهام تخیل است، و دیگری کارگر بی‌امتیازی که عاری از قوه تخیل و صرفاً مجری تخیلات و ایده‌های دیگران است. همان‌طور که اریک گیل<sup>۴</sup> گفته است: «از یک سو هنرمند را داریم که صرفاً متوجه بیان خویشتن است؛ و از سوی دیگر کارگری که از هرگونه خویشتنی برای بیان تهی است.» عموماً هنرهای زیبا را

1- servile

2- maker

3- artist

4- Eric Gill

تولیداتی بی مصرف می دانند<sup>(۱۱)</sup>؛ و با این وصف آیا مسخره نیست که در جامعه‌ای که سازندگان آن به جای اشتغال به ساخت تولیدات مصرفی، به تولید مصنوعات بی مصرف اشتغال دارند، از "آزادی و رهایی" سخن بگوییم؟ در چنین جامعه‌ای، انسان‌ها فقط آزادند که کار کنند، و یا از گرسنگی تلف شوند.<sup>(۱۱)</sup>

درک تفاوت میان کار به عنوان یک پیشه [منطبق بر گرایش‌ها و استعدادهای فردی] و کار به مثابه صرف اشتغال برای کسب معاش، صرف نظر از نوع و کیفیت شغل، به ما کمک می‌کند تا به تفاوت میان آثار موزه‌ای و اشیاء عرضه شده در فروشگاه‌های بزرگ و زنجیره‌ای پی ببریم. در شرایط کاری حاکم بر همه جوامع غیرصنعتی، هر فردی به کار خاصی اشتغال دارد، کاری که با طبیعت او سازگار، و با سرنوشت او مرتبط است. در وضعیت فوق به قول افلاطون «کار با کمیت بیشتر و با کیفیت بهتری از هر وضعیت دیگری به انجام می‌رسد.» در این شرایط، انسان در حال کار، در حال انجام فعالیتی است که بیش از هر چیز دوست می‌دارد، و همین لذت موجود در فرایند عمل، به حاصل کار کمال می‌بخشد. وجد و شعف موجود در این‌گونه افعال، در آثار موزه‌ای متجلی است، در حالی که آثاری که حاصل کار زنجیره‌ای [در نظام صنعتی] است فاقد چنین وجدی است. اشتیاق زایدالوصف ما به اوقات و حالات فراغت از کار، خود شاهدهی است بر این واقعیت که ما در مشاغل خود چیزی نیستیم مگر یک مأمور فروش: این امر را وجدان الهی و طبیعت فطری خود ما تصدیق می‌کند، پیشه‌وران سنتی که من در مشرق‌زمین سراغ دارم را نمی‌توان حتی با زور از اشتغالشان باز داشت؛ آنها پس از وقت کاری نیز با اشتیاق به کار مشغولند. حتی اگر این کار اضافه به لحاظ مالی برایشان زیان‌بار باشد.

ما تا به سر حد جدایی "کار" از "فرهنگ" پیش رفته‌ایم، و در طرز تفکر ما "فرهنگ" در اوقات فراغت به دست می‌آید؛ اما در جایی که نفس کار برآورنده

نیازهایمان نباشد، فرهنگ موجود موضعی و غیر واقعی خواهد بود: اگر فرهنگ [ما] خود را در تمام آنچه تولید می‌کنیم متجلی نسازد، ما انسان‌های فرهنگی نخواهیم بود. ما شیوه زیست آمیخته با پیشه را از کف داده‌ایم، شیوه‌ای که افلاطون، عدالت خویش را بر آن بنا نهاد. و در اثبات این خسران و ژرفای صدمات آن، چه دلیلی بهتر و واضح‌تر از این واقعیت که هرگاه دست خشکی‌زای تمدن ما فرهنگ مردمان دیگر را لمس کرده، همه را به نابودی و زوال کشانده است.

برای ادراک و استنباط آثار هنری‌ای که با آن مواجه هستیم، چنانچه توصیفات مبتنی بر زمینه‌های روانی و ذائقه زیبایی‌شناختی خود را ملاک قرار دهیم، راه بیهوده و سفسطه‌باری را برگزیده‌ایم. درک این هنرها میسر نخواهد شد مگر اینکه بتوانیم در مسند صانعان آنها بنشینیم و از دیدگاه ایشان به آن آثار بنگریم. راهنمای موزه می‌بایست ما را راهنمایی کند تا عناصری را که چون زبان، بیگانه، غریب و نامأنوس هستند درک کنیم: ممکن است واژه‌ای را به‌ظاهر بشناسیم ولی مفهوم آن واژه [عنصر] در آن اثر، با مفهوم رایج امروزی ما بسیار متفاوت باشد: واژه‌هایی نظیر هنر، طبیعت، الهام، فرم، زیور و مضامین مربوط به زیبایی، می‌بایست در دو ساحت گوناگون برای مردم تعریف و تبیین شوند، چراکه استعمال هیچ‌یک از واژه‌های فوق در فلسفه سنتی، به مفهوم رایج امروز آن نبوده است.

[برای درک مقوله هنر از دیدگاه سنتی] گام اول اینست که واژه زیبایی‌شناختی<sup>۱</sup> را به کلی کنار بگذاریم، چراکه این هنرها برای حفظ نفس و خوشایند حواس تولید نشده‌اند. ریشه یونانی واژه مدرن "زیبایی‌شناختی"، مفهومی جز احساس و عکس‌العمل نسبت به محرک‌های خارجی دربر ندارد:

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۲۳

حساسیتی که واژه *aisthesis* به آن دلالت می‌کند، در گیاهان، جانوران و انسان حضور دارد، و همان چیزی است که زیست‌شناسان آن را "تحرك پذیری"<sup>۱</sup> می‌خوانند. این حساسیت‌ها که روان‌شناسان آنها را "شور"<sup>۲</sup> و "هیجان"<sup>۳</sup> نام می‌نهند، نیروهای محرک غریزه<sup>۴</sup> هستند. افلاطون از ما می‌خواهد که در مقابل گرایشات غریزی خود نسبت به لذت و درد پایمردی کنیم، چراکه واژه "شور" متضمن کلیه تجربیات خوشایند و ناخوشایندی است که بر ما حادث می‌شوند: اینها حالاتی نیستند که ما فاعلانه در تولیدشان نقش داشته باشیم، بلکه احوالی هستند که از خارج به ما تحمیل می‌شوند؛ در این میان، تنها مشارکت فعال ما عبارتست از ادراک، تمییز و داوری هنری. تجربه زیبایی‌شناختی<sup>۵</sup> همان پوسته‌ای است که لمس کردن آن را دوست می‌داریم، یا میوه‌ای است که طعم آن را می‌پسندیم.

سخن از "اندیشه زیبایی‌شناختی بی‌طرف"، هم به لحاظ لغوی نقض غرض است و هم از جنبه مفهومی کاملاً بی‌معنی.<sup>(۱۲)</sup> هنر یک فضیلت عقلانی است نه یک واقعیت فیزیکی؛ زیبایی می‌بایست با "معرفت" و "نیکی" مرتبط باشد، و دقیقاً همین ارتباط و اتصال [با این دو عنصر بنیادین] است که به آن جذابیت می‌بخشد. به خاطر زیبایی است که ما به سوی یک اثر جذب می‌شویم، پس زیبایی وسیله‌ای است برای هدایت ما به یک غایت، نه اینکه خود (زیبایی) غایت هنر باشد، هنر همواره به‌عنوان یک واسطه مؤثر ارتباطی مطرح بوده است.<sup>(۱۳)</sup> از این رو مرد عمل هیچ‌گاه حاضر نخواهد بود تا دانش مربوط به علائقش را با آرائی قراردادی جایگزین سازد.<sup>(۱۴)</sup> او صرفاً به "لذت بردن" از آنچه

---

1- irritability

2- passion

3- emotion

4- instinct

5- aesthetic experience

باید از آن "بهره‌مند شود" قانع نخواهد شد (آنکه صرفاً به جلوه‌های خارجی زیبایی نظر دارد، زیبایی‌شناس<sup>۱</sup> خوانده می‌شود). ذهن او به سطح ظاهری و وجه زیبایی‌شناختی یک اثر هنری معطوف نیست، که به دلیل یا منطق راستین موجود در پس یک ترکیب‌بندی نظر دارد. در آثاری که ما [در موزه‌ها] به نمایش می‌گذاریم، انگیزه و منطق موجود در پس یک ترکیب‌بندی، ایجاد یک ساختار زیبا نیست، بلکه نیل به یک بیان مطلوب است. قضاوت بنیادین [در باره این‌گونه آثار] بر این اساس صورت می‌گیرد که هنرمند تا چقدر حد موفق به ارائه بیانی شفاف از موضوع کار خود بوده است؟<sup>(۱۵)</sup> به عبارت دیگر پرسش اساسی اینست که آیا موضوع به شیوه مطلوبی بیان شده است؟ بدیهی است که برای پاسخ به این پرسش باید بدانیم که چیزی که موضوع بیان قرار گرفته چیست [تا بر اساس تناسب موجود میان اصل سخن و شیوه بیان آن بتوانیم درباره درجه توفیق هنرمند در بیان هنریش به داوری بنشینیم]. به همین دلیل است که در همه مباحث مربوط به آثار هنری می‌بایست بحث را از موضوع اثر آغاز کنیم.

به عبارت دیگر سخن ما در اینجا از فرم<sup>۲</sup> کار است. در حکمت سنتی، "فرم" به معنای شکل محسوس<sup>۳</sup> نیست، بلکه این واژه با کلمات طرح و معنا<sup>۴</sup> و حتی جان<sup>۵</sup> مترادف است؛ مثلاً گفته‌اند که "فرم" جان جسم است.<sup>\*</sup> اگر همان‌طور که ما

1- aesthete

2- form

3- tangible shape

4- idea

5- soul

\* از این رو، این جمله (برگرفته از *Journal of Aesthetics*, I, p. 29) که: «به نظر می‌رسد در اینجا حق با والتر پتر (Walter Pater) باشد که تأکید می‌کرد این عنصر حسی هنر است که اساساً هنری است، و از همین جااست نظریه وی مبنی بر اینکه موسیقی، صورتی‌ترین شکل هنر، میزان همه هنرهاست»، استدلال عقیم (*non sequitur*) هولناکی را ارائه می‌کند که تنها دانشجوی غم‌زده را می‌تواند مشوش سازد.

توقع داریم، "فرم" و "ماده"<sup>۱</sup> در کار هنری به اتحاد برسند، آن‌گاه شکلی کالبدی اثر، بیان‌کننده فرم آن خواهد بود؛ همان فرمی که در بافت ذهنی هنرمند قرار دارد و او بر اساس آن طرح به مواد خام شکل می‌بخشد. درجه موفقیت هنرمند در به انجام رساندن این فرایند تقلید [تقلید ایده و شکل‌دهی آن در قالب ماده]، معیاری است برای سنجش میزان "کمال". در کار هنری، خداوند از این رو عالم مخلوق خود را نیک می‌خواند که دقیقاً بر اساس طرح ذهنی او شکل گرفته است. مرتبه کمال در هنر یک صنعتگر نیز با همین شیوه سنجیده می‌شود، و از این روست که او هنوز در روند شکل‌دهی اثرش از "تحقق واقعیت"<sup>۲</sup> سخن می‌گوید. هنری که در آن آداب رعایت شده باشد زیبا است و هنر عاری از رعایت آداب زشت. [این آداب و منش‌های کار است که به اثر شکل می‌بخشند، لذا] کاری که از آداب تهی باشد، بی‌شکل خواهد بود.<sup>(۱۶)</sup> هر چیزی می‌بایست در بهترین فرم خود باشد.

هنر فی‌نفسه پدیده‌ای محسوس<sup>۳</sup> نیست. [مثلاً] ما نمی‌توانیم نقاشی را "هنر" بنامیم، [چون هنر چیزی است که با آن اثر هنری شکل می‌گیرد]. تأمل در معنای واژه‌های artifact و artificial این مضمون را روشن‌تر می‌سازد، واژه‌های فوق به کارها و آثاری اشاره دارند که با "هنر" ساخته می‌شوند، نه اینکه خود آن مصنوعات عین "هنر" باشند؛ هنر [آن جوهره‌ای است] که در درون هنرمند باقی می‌ماند، و آن معرفتی است که آثار با اتکاء بر آن ساخته می‌شوند. آنچه بر مبنای هنر ساخته شود صحیح است؛ و آنچه فرد به دلخواه خود می‌سازد می‌تواند کاملاً زشت و ناهنجار باشد. ما باید میان مفاهیم "ذائقه" و "داوری"، "دلربایی" و "زیبایی" تفاوت قائل شویم و از خلط این مباحث پرهیزیم، چه همان‌گونه که

1- mather

2- trueing

3- tangible

اگوستین می‌گوید: بعضی از مردم زشتی‌ها را دوست می‌دارند. کار هنری معمولاً تزئینی<sup>۱</sup> است [یعنی به‌عنوان زینت استفاده می‌شود]، و خود اثر نیز به جهاتی موضوع آرایش قرار می‌گیرد<sup>۲</sup> [یعنی برای نافذتر نمودن اثر، آن را با قاب و تزئینات دیگر می‌آریند]. راهنمای موزه گاهی اوقات از تاریخ "زینت"<sup>۳</sup> سخن می‌گوید؛ در روند بحث در باب "زیور" و "زینت" در تاریخ، توضیح می‌دهد که واژه‌هایی که در چهار زبان اصلی که ما با آنها سروکار داریم و مفهوم زیور یا زینت را دربردارند اساساً به‌معنای اسباب، ساز و برگ و لوازم<sup>۴</sup> بوده‌اند؛ همان‌طور که واژه furnishing - که امروزه به معنای طرح و تزئینات داخلی استفاده می‌شود و برای حفظ منزلت اجتماعی، چشم و هم‌چشمی، و به نمایش گذاشتن ذوق و دارایی فردی به کار گرفته می‌شود - در اصل به معنای میز و صندلی و اثاثیه ضروری خانه بوده است، نه اشیاء زاید و غیر ضروری. از این رو ما نباید هنگامی که از زیور و زینت سخن به میان می‌آید به چیزی بیاندیشیم که با افزودن آن به شیئی که اساساً زشت است، آن را زیبا می‌سازد. زیبایی یک شیء با آراستن آن بیشتر نمی‌شود، بلکه تأثیر آن زیبایی افزون می‌شود. زینت‌ها صفات یک پدیده‌اند؛ و "تزئین" ذکر آن صفات. بارها شنیده‌ایم که تزئینات بدوی "خواص جادویی"<sup>۵</sup> داشته‌اند. این عبارت چندان هم غیر واقعی نیست؛ و شاید بهتر و واقعی‌تر این باشد که به جای "خواص جادویی" بگوییم "خواص ماوراء طبیعی"، چراکه [در هنر بدوی] استحاله آئینی یک شیء به مرتبه‌ای که هم کاربرد روحانی داشته باشد و هم عملکرد جسمانی، از طریق همان چیزی

1- ornamental

2- ornamented

3- ornament

4- equipment

5- magical value

صورت می‌گرفته است که ما امروز آن را تزئینات<sup>۱</sup> می‌خوانیم؛ مثلاً استفاده از نشانه‌های خورشیدی<sup>۲</sup> بر روی یراق اسب به شباهت اسب به خورشید اشاره دارد؛ نقش‌های مرتبط با "خورشید" مناسب‌ترین نقوش برای دکمه‌های اتصال یراق هستند، چراکه "خورشید"، خود، کهن‌ترین وجه اتصال و مایه استحکام [عالم] بوده، و پدیده‌ها توسط ریسمان‌های "روح" به آن متصل بوده‌اند؛ مفاهیم اصلی تخم<sup>۳</sup> و پیکان<sup>۴</sup>، همان مفاهیمی هستند که هنوز هم در هند معمولند؛ و گلبرگ قالبگیری شده<sup>۵</sup> لوتوس، نشانی است از یک بنیاد مستحکم. "زینت"، هنگامی که از مفاهیم و ارزش‌های نمادین خود تهی و نسبت به محتوای خود بی‌تعهد می‌شود، به مرتبه<sup>۶</sup> سفسطه تنزل می‌یابد. سقراط به تفکیک میان "زیبایی" و "کاربرد" در وادی منطق نظری قائل است، ولی وجود این جدایی را در حیطه<sup>۷</sup> واقعیت و عینیت نمی‌پذیرد. او بر این عقیده است که یک شیء تنها زمانی می‌تواند زیبا باشد که آن زیبایی با علامت وجودی آن شیء [دلیلی که به خاطر آن طراحی و ساخته شده است] تناسب داشته باشد.

امروزه، منتقدین از هنرمندی سخن می‌گویند که از اشیاء خارجی، و یا حتی از مواد کار خود الهام گرفته است. این شیوه<sup>۸</sup> سخن گفتن، استفاده ناصحیح از زبان [و واژه‌ها] است و موجب می‌شود که هنرجویان از درک ادبیات یا هنرهای پیشین عاجز شوند. واژه<sup>۹</sup> Inspiration (الهام) هیچ‌گاه نمی‌تواند مفهومی مگر آنچه نیروهای روحانی القاء می‌کنند در برداشته باشد؛ فرهنگ لغت وبستر به‌وضوح در تبیین این واژه عبارت "تأثیرات الهی فوق طبیعی"<sup>۱۰</sup> را به کار برده

1- decoration

2- solar symbols

3- egg

4- dart

5- supernatural divine influence

است. ممکن است راهنمای موزه معتقد به «اصالت عقل»<sup>۱</sup> باشد و منکر وجود «الهام» باشد، ولی نباید این واقعیت را مخدوش کند که واژه الهام از عهد هومر به بعد همواره یک معنای مشخص داشته است، و آن معنایی است که دانته [در توصیف الهام در آثارش] به کار برده است: او می‌گوید: عشق، که همان روح القدس<sup>۲</sup> است - به وی «الهام» می‌کند، و «هنگامی که او امرش را در درون من تلقین می‌کند، راه بروز مطالب هموار می‌شود.»

[واژه طبیعت نیز مفهومی ژرف‌تر از وجه رایج آن دارد] مثلاً در جمله: «هنر در رویه عملکرد خود، طبیعت را تقلید می‌کند»، واژه طبیعت به وجه آشکار طبیعت پیرامون ما اشاره ندارد؛ و هنگامی که افلاطون در سخنانش عبارت «مطابق طبیعت»<sup>۳</sup> را به کار می‌برد، منظور او «شیوه عملکرد و سلوک اشیاء [و موجودات]»<sup>۴</sup> نیست، بلکه مراد وی طریقتی است که موجودات باید از آن پیروی کنند تا عملکردشان «عصیان در برابر طبیعت»<sup>۵</sup> نباشد. «طبیعت» از دیدگاه سنتی، آن چیزی است که آن را «طبیعت مادر»<sup>۶</sup> می‌نامیم. «طبیعت مادر» اصلی است که طبیعت اشیاء بر اساس آن شکل می‌گیرد، مثل آن جوهره‌اسبی که آن جانور را اسب می‌سازد و جوهره انسانی [انسانیت] که وجه طبیعی انسان است. و هنر در این میان تقلیدی است از طبیعت اشیاء نه از ظواهر آنها.

راه‌های فوق زمینه‌هایی هستند که از طریق آنها می‌توانیم عامه مردم را برای فهم مقتضیات آثار هنری کهن آماده کنیم. حال اگر بخواهیم از شواهد فوق چشم پوشیم، و بر این وجه پای فشاریم که درک هنر صرفاً یک تجربه حسی زیبایی‌شناختی است، بدیهی است که باید به برپایی نمایشگاهی اقدام کنیم که با

1- rationalism

2- Holy Ghost

3- according to nature

4- as things believe

5- sinning against nature

6- Mother Nature

ذائقه و حساسیت‌های عموم تناسب داشته باشد. چنین اقدامی متضمن این پیش‌فرض است که عامهٔ مردم برای چگونه حس کردن می‌بایست از قبل آموزش دیده باشند.<sup>(۱۷)</sup> و این نظر که مردم جانورانی کج‌سلیقه هستند [و باید برای اصلاح سلاقتشان آموزش ببینند] را نوع آثاری که عموم مردم بدون کمک از موزه‌ها انتخاب می‌کنند، تأیید می‌کند. [اما این نقض غرض است] چه ما می‌بینیم که مردم خود می‌دانند که به چه چیزی علاقه دارند؛ آنها رنگ و صدهای دلپذیر را دوست می‌دارند و از شنیدن سرگذشت‌های فردی و حکایاتی که اعتقاداتشان را ستایش کند و آنها را ترویج نماید لذت می‌برند؛ این مردم دل‌باختهٔ آسایشند. اگر معتقد باشیم که درک هنر، یک تجربهٔ زیبایی‌شناختی است، می‌بایست آنچه را که عامه می‌خواهند، به ایشان بدهیم.

اما وظیفهٔ موزه و هیچ متولی آموزشی‌ای این نیست که تملق مردم را بگوید و موجبات سرگرمی ایشان را فراهم آورد. اگر بپذیریم که نمایش آثار هنری، همچون خواندن کتاب، می‌بایست ارزش‌های فرهنگی را بارور کند و به رشد بهترین ابعاد و استعداد‌های ما کمک کند - همان‌طور که گیاهان در خاکِ مساعد رشد مطلوب‌تری دارند - آنگاه درمی‌یابیم که برای نیل به چنین مرتبه‌ای از رشد، می‌بایست زمینه‌های ارتقاء ادراک را فراهم آورد نه مقدمات انبساط احساس را. اما مردم از یک جنبه حق دارند؛ آنها می‌خواهند بدانند که موضوع یک اثر هنری چیست؟<sup>(۱۸)</sup> "دربارهٔ چیست" <sup>۱</sup>سؤالی است که افلاطون هم می‌پرسد، و باز سؤال می‌کند که «آیا این سوفسطائیانند که ما را چنین سخن‌سنج کردند؟»<sup>(۱۹)</sup> پس بگذارید به همان چیزی پاسخ دهیم که مردم پرسیده‌اند، یعنی به ایشان بگوییم که کارهای هنری "دربارهٔ چه" هستند، نه اینکه "دربارهٔ کارهای هنری" برایشان بگوییم.<sup>(۲۰)</sup> بیایید این حقیقت دردناک را بر مردم بازگو کنیم که اکثر

کارهای هنری دربارهٔ "خداوند" است، [بله "خداوند"] کسی که در یک مجمع مبادی آداب هیچ‌گاه سخنی از او به میان نمی‌آید. بیایید اعتراف کنیم که اگر قرار شود به مردم آموزشی ارائه کنیم که مفاهیم مندرج در باطن و بیان فصیح آثار به نمایش درآمده را دربر داشته باشد، آن آموزش قلمرو حساسیت حواس نیست بلکه آموزش فلسفه است؛ فلسفه از دیدگاه افلاطون و ارسطو، که مفاهیم هستی‌شناسی، الهیات و شیوهٔ زیست را دربردارد، و خردی که در آن نهفته است در امور روزمره به کار می‌آید. بیایید این واقعیت را تصدیق کنیم که اگر با عرضهٔ آنچه به نمایش می‌گذاریم زندگی مردم را متحول بسازیم، و ارزش‌های رایج را تغییر ندهیم، کارمان بی‌حاصل خواهد بود. پذیرش این دیدگاه ضرورتی را دربردارد، اینکه دیوار اجتماعی و اقتصادی میان هنرهای "زیبا" و "کاربردی" را فروریزیم. زین پس نباید "مردم‌شناسی" را از "هنر" جدا کرد، بلکه باید دریافت که رویکرد "مردم‌شناسانه"، بیش از رویکرد "زیبایی‌شناسانه" ما را به [حقیقت] هنر نزدیک می‌کند. همچنین نباید برای هنرهای عامیانه<sup>۱</sup> محتوایی غیر از حکمت ماوراء طبیعی قائل شویم. ما باید به مردمان بیاموزیم که در آثار هنری بیش از هر چیز طالب وضوح باشند.

مثلاً در نمایش آثار باید یک سفال منقوش یا یک سکه سوراخ‌دار هندی را در کنار اثری از عصر میانه که در آن "هفت هدیهٔ روح" به تصویر کشیده شده است قرار دهیم. آن‌گاه از طریق زیرنویس‌های مربوطه یا توضیحات راهنمای موزه، این نکته را تبیین نماییم که علت بروز این سنخ ترکیبات هنری، تبیین اصل "هفت شعاع خورشید" است؛<sup>(۲۱)</sup> باید تصویر مصری دروازهٔ خورشید<sup>۲</sup> را که توسط شخص "خورشید" محافظ می‌شود، و پیکرهٔ پانتوکراتور<sup>(۲۲)</sup> که در کنار پنجرهٔ مدور<sup>(۲۳)</sup> یک گنبد بیزانسی قرار دارد، کنار هم قرار دهیم و توضیح دهیم که

این دریاچه‌ها مظهر روزنه‌های رهایی افراد از حیطة عالم هستند، و اینکه [مفاهیم نمادین آنها] با دریاچه هوگان<sup>(۲۴)</sup> که سرخ‌پوستان از آن داخل و خارج می‌شوند، و با سوراخ‌های واقع در مرکز یک پای<sup>(۲۵)</sup> چینی، و با نورگیر یورت‌های<sup>(۲۶)</sup> مورد استفاده شمن‌های<sup>(۲۷)</sup> نواحی سیبری، و با روزنه سقف فراز محراب ژوپیتر ترمینوس<sup>۱</sup> یکی است: باید توضیح دهیم که همه این بناها یادآوری‌هایی هستند از "خدای در"،<sup>۲</sup> تنها کسی که می‌تواند ادعا کند که «من دروازه هستم». مطالعات تاریخ معماری بر این دلالت دارد که واژه "harmony" را در آغاز نجارها استفاده می‌کردند و معنای آن نیز نجاری و "دروگری"<sup>۳</sup> بوده است، و اینکه در هر دو سنت یونانی و هندی، پدر و پسر می‌بایست "دروگر" بوده باشند؛ پیشینه این اعتقاد به عصر نوسنگی و حتی به باورهای کهن "هائلی"<sup>(۲۸)</sup> باز می‌گردد. ما باید بتوانیم دو نوع رویکرد زیر را از یکدیگر به‌صراحت تمییز و تشخیص دهیم: یکی "آموزش بصری" است که تنها در باب ظواهر اشیاء سخن می‌گوید (و ما را وامی‌گذارد که آن‌طور که باید درباره آن ظواهر "واکنش" نشان دهیم)؛ و دیگری رویکرد شمایل‌شناسانه است که به وجوهی از آثار اشاره دارد که قابل مشاهده نیستند (ولی می‌توانند ما را راهنمایی کنند که چگونه "عمل" کنیم)<sup>(۲۹)</sup>

ممکن است درک کارهای هنری کهن و شرایطی که در آن تولید شده‌اند، به ارادت و وفاداری ما نسبت به هنر معاصر و شیوه‌های تولید معاصر خلی وارد کند. این امر، خود، شاهی است بر موفقیت ما به‌عنوان مربی؛ ما نباید از [پذیرش و ابراز] این حقیقت عقب نشینیم که آموزش، متضمن ارزیابی مجدد است. همان‌طور که افلاطون گفته است که: هر آنچه که تنها به‌منظور ایجاد لذت ساخته شود، بازیچه (اسباب بازی) ای است برای خوشایندی آن بخش از [نفس]

1- Jupiter Terminus

2- Door-god

3- joinery

ما که متفعلانه در مقابل آشفستگی‌های حسی (هیجانی) سر تسلیم فرود می‌آورد؛ در حالی که آموزش برگرفته از کارهای هنری، باید آموزشی باشد که در آن مهر به نظم و قاعده‌مندی و بیزاری از بی‌قاعدگی و آشفستگی ترویج شود.

طرح پیشنهادی ما در اینجا اینست که به عموم مردم آموزش دهیم که [هنگام روبه‌رو شدن با آثار هنری]، این دو پرسش زیر را طرح کنند: آیا حقیقی است؟ یا زیباست؟<sup>(۳۰)</sup> (انتخاب واژه به ترجیح شماست) و آیا در خدمت چه هدف مفیدی است؟ ما باید امیدوار باشیم که به کمک نمایشگاه‌هایی که برگزار می‌کنیم، به اثبات این امر نائل شویم که برآورد ارزش انسانی هر مصنوعی به انطباق [چهار عنصر] "زیبایی"، "کاربرد"، "مفهوم" و "شایستگی"<sup>(۳۱)</sup> بستگی دارد. و [البته] آثاری از این سنخ، تنها به دست صنعتگران آزاد و مسئول می‌توانند ساخته شوند؛ افرادی که آزادند تا به خوبی کارهای در دست انجام بیاندیشند، و شخصاً مسئول کیفیت [آثار ساخته شده] هستند، و [از سوی دیگر] همراه شدن تولید "هنر" کارگاه‌ها با "تولید" عاری از هنر کارخانه‌ها، نشانه تنزل عیار زندگی به سطح مادون انسانی است.

مطالب ذکر شده عقیده‌های شخصی [من] نیستند، بلکه نتایج منطقی یک عمر مؤانست و کار با آثار هنری، مشاهده صنعتگران در حین کار و مطالعه فلسفه جهانی هنر<sup>۱</sup> است، فلسفه‌ای که "زیبایی‌شناسی" رایج ما، صرفاً به وجه مادی، منحرف و کوتاه‌فکرانه آن نظر دارد. بر مبارزان قلمرو موزه‌ها است که در همراهی با افلاطون راسخ باشند که «ما نمی‌توانیم هر چیز نامعقولی را هنر بنامیم.»

## حواشی مترجم

۱. base mechanical arts، منظور مصنوعاتی است که از قوای والای دماغی و مراتب روحانی سرچشمه نمی‌گیرند و صرفاً برای رفع حاجات روزمره تولید می‌شوند.

۲. در اینجا واژه useless به کار رفته است که مقصود پدیده‌هایی است که "مصرف" و "کاربرد" عملی ندارند.

۳. هنر صحیح و حقیقی از دیدگاه افلاطون، هنری است که آن حقیقت عالم مثال را متجلی سازد. از این رو هر تصویر و شمایی که منعکس‌کننده چیزی غیر از آن حقیقت باشد، دروغین و بنابراین ناصحیح انگاشته می‌شود.

۴. هنر هند اساساً هنری شمایی است. شمایل‌های هندی در مجسمه‌سازی و دیگر هنرهای پلاستیک دینی هند به صورت تندیس‌های نمادین از خدایان و ارباب انواع تجلی کرده است، و در رقص‌های هندی با حرکاتی همراه است که ریشه‌های اساطیری دارند. رقصندگان دینی هند در حرکات موزون خود با چشم و دست و پا و میمیک‌های صورت به تقلید از رخدادهای ازلی می‌پردازند و حرکات ایزدان را بازسازی می‌نمایند. بدین ترتیب انسان فانی با تقلید و ممارست و هماهنگ ساختن خود با ضرب‌آهنگ‌های ازلی، خود را ایزدوار می‌سازد و به سخن دیگر، جسم خویشتن را به بستری برای جاری شدن حرکات و اشکال الهی تبدیل می‌سازد.

۵. فرم در اینجا مفهومی است اعم از شکل، فرم مرتبه‌ای انتزاعی، و مفهومی تجربی است که هنگام بروز قالب مشخص یک شکل را اختیار می‌کند.

۶. ذوق زیبایی‌شناختی (aesthetic) بر تناسبات ظاهری - خطوط، شکل‌ها، رنگ‌ها و نسبت

آنها با هم - استوار است و چیزی است که از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شود. کوماراسوامی در این عبارت به این نظریه اشاره دارد که آن هنری که صرفاً به مبانی استتیک استوار باشد لاجرم به ماده و نمودهای آن - به‌عنوان محک سنجش هنر - متکی است، و از این رو دو واژه *aesthetic* و *materialistic* را در وادی هنر هم‌معنا دانسته است.

۷- پیشرفت (*progress*) از مقوله‌های اساسی و بنیادین مدرنیسم است. پیشرفت که در اغلب اوقات با جلوه‌های متنوع فناوری و رشد اقتصادی هم‌معنا شده، رفته‌رفته مفهومی ارزشی یافته است، بدین معنی که جوامع پیشرفته، خود را "برتر" و "بالتر" از ممالک در حال توسعه یا عقب‌مانده می‌دانند. در اینجا عقب‌مانده تنها با کمبود یا نبود توسعه اقتصادی و صنعتی تعریف می‌شود، ولی این واژه حامل باری ارزشی است. کوماراسوامی از این خودبزرگ‌بینی کاذب غرب با عبارت "وهم پیشرفت" (*illusion of progress*) یاد می‌کند و وظیفه موزه‌ها می‌داند که با ارائه آثار راستین و گشودن چشمان نظاره‌گران، باد نخوت حاصل از این نگرش کاذب را فرو نشانند.

۸- کوماراسوامی در اینجا از واژه *savage* که در لغت به معنای وحشی و بی‌تمدن است، با لحنی مثبت و حتی شایسته پیروی یاد می‌کند. وی واژه *primitive* را نیز - که در محاوره امروزی باری منفی دارد و عقب‌افتادگی را تداعی می‌کند - با تحسین و تأیید، و در مقابل "پیشرفت" کاذب، که از شاخصه‌های تمدن جدید است، به‌کار می‌برد. به‌نظر می‌رسد این گونه جسارت برای احیای هویت از دست رفته هنرکهن و اصیل ضرورت دارد، چراکه در دنیای "پیشرفته" و "توسعه‌یافته" مدرن، نگاه کلی به جهان - که شامل ماده و معنی، جسم و روح، طبیعت و ماوراء طبیعت است - به نگرشی جزئی‌نگر و تحلیل‌گرا تبدیل شده، و توازن، تقارن و تعامل میان روح و جسم به از هم گسیختگی روی نهاده است؛ وحدت، هویت خود را در کثرت بی‌شمار گم کرده، و انسان در این میان هویتی تجزیه شده یافته است.

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۳۵

تشویق کوماراسوامی به بازگشت به بدویت و بی‌تمدنی، ترغیب انسان به یافتن حقیقت بی‌پیرایه‌ی خویش و بازگشت به هویت دست‌نخورده و تجزیه‌نشده‌ی کهن است؛ هویتی که در دیدگاه کوماراسوامی، در هنر تمدن‌های کهن ثبت گردیده است.

۹. مسئله "آزادی" همواره مسئله‌ای کلیدی و اساسی بوده است. امروزه که مدت‌هاست عصر برده‌داری سنتی سپری شده، در عصر مدرن، انسان گرفتار زنجیرهایی است که نامرئی لیکن قوی و همه‌گیر است. انسان متمدن با بنا کردن چارچوب‌های نوین و سترگ، خود را و هم‌نوع خود را گرفتار بندهایی کرده است که نه تنها جسم او را، که روح او را نیز در اسارت دارند. امروزه شغل‌ها و حرفه‌ها تناسبی با توان‌ها، تخصص‌ها و باورها ندارند. شغل برای کسب نان و معاش است ولی معرف صاحب حرفه نیست. این تجزیه و تفکیک، تفکیک هویت و دعوی انسانی از افعال و حرفه اجتماعی اوست، گویی روح انسان نیز به زنجیری نامرئی گرفتار است به طوری که قادر نیست با جسم خود همداستان شود.

مطلبی که کوماراسوامی در جریان مقایسه سازندگان اشیاء موزه‌ای و سازندگان آثار ماشینی و تولید انبوه می‌خواهد طرح کند، نکته آزادی روح یا "آزادگی" است که با گسترش جهان‌بینی مدرن، رقیق‌تر و کمرنگ‌تر می‌شود.

۱۰. در تبیین تمایز میان هنرهای زیبا (fine arts) و صنایع دستی (crafts)، که اساساً تفکیکی مدرن و غربی است، گفته شده است که صنایع دستی (هنرهای سنتی دستی) آثاری کاربردی هستند و برای مصارف روزمره و نیازهای رایج زندگی تولید می‌شوند. در مقابل این هنرهای دستی، هنرهای زیبا قرار دارند که به منظور استفاده و به شکل کاربردی خلق نمی‌شوند و لذا بی‌مصرف هستند. این غیرکاربردی بودن، در نگاه مدرن، ارزش تلقی می‌شود و از همین منظر است که برای هنرهای سنتی و صنایع دستی جایگاهی نازل‌تر از هنرهای زیبا قائل شده‌اند.

۱۱. در اینجا اشاره به ساختار جامعه صنعتی سرمایه‌داری است که در آن به اغلب انسان‌ها با

- نگاه ابزاری نگریسته می‌شود و "مشاغل"، نه تجلی ذوق و استعداد و ایده، بلکه صرفاً فعلی برای گذراندن معاش و کسب قوت روزانه انگاشته می‌شوند. کوماراسوامی مفهوم "آزادی" را، که این‌گونه جوامع مدعی ترویج آن هستند، به استهزاء گرفته است.
- ۱۲- عبارت Disinterested aesthetic contemplation که در آغاز این جمله استفاده شده، عبارتی است که aesthetic (حس زیبایی‌شناختی) را به‌عنوان یک حس حقیقی ثابت مطرح می‌کند، و به آن همچون یک واقعیت علمی نگاه می‌کند. کوماراسوامی مخالفت خود را با این عقیده که متفکرین هنری مدرن طرح می‌کنند، ابراز می‌دارد. وی با مقدماتی که در جملات پیش به آنها پرداخته است، ارتباط و اتصال واژه aesthetic را با حالات شور و هیجان و در نتیجه احساس خوشایندی و ناخوشایندی - تبیین می‌کند. با این مقدمه که «نفیس حس استتیک، با حس لذت یا رنج مرتبط است» وجود اندیشه و ادراک بی‌طرفانه درباب حس aesthetic را نامعقول و بی‌اساس می‌داند. اگر این نظر نویسنده را که: «برای درک صحیح آثار هنری باید بتوانیم از دیدگاه صانعان آن آثار به آنها نگاه کنیم» بپذیریم، آن‌گاه "تفکر هنری (اندیشه زیبایی‌شناختی) بی‌طرفانه" امری غیرممکن خواهد بود.
- ۱۳- این عبارت که "هنر شیوه‌ای از بیان است" مقبولیت عام دارد. در اینجا موضوع تبیین و تمییز میان "زیبایی مفهوم" و "زیبایی بیان" است. سخن از تمییز میان محتوا (آنچه هنر به بیان آن می‌پردازد) و فرم (شیوه بیان و انتقال محتوا) است. کوماراسوامی معتقد است که زیبایی بیان می‌بایست مخاطب را به زیبایی سخن (حقیقتی که "بیان" منتقل‌کننده آنست) رهنمون شود، و از این رو اعلام می‌کند که زیبایی اثر هنری، فقط واسطه‌ای برای انتقال آن مفهوم می‌است که هنر معرف آنست، نه اینکه نفس زیبایی اثر - یا به عبارت دیگر فن بیان - غایت هنر باشد.
- ۱۴- اشاره به اینست که نباید از معرفت حقیقت اثر صرف نظر و به داوری درباره ظاهر بسنده کرد.

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۳۷

۱۵- در اینجا یک تفاوت ظریف و مهم مطرح شده است: تفاوت میان "ترکیب‌بندی به‌منظور نیل به زیبایی" و "ترکیب‌بندی به‌منظور نیل به بیان مطلوب". در ترکیب‌بندی نوع اول، نفس نیل به زیبایی بصری مطرح است و این ساختار ظاهری یا زیبایی، ضرورتاً به درون‌مایه حقیقت، پیام یا محتوای اثر مرتبط نیست؛ حتی وجود پیام و محتوا امری ضروری نیست، چراکه نیل به یک ترکیب مطلوب بر اساس نگرش زیبایی‌شناختی صرف، وجود هیچ اصل و مایه‌ای را به‌غیر از نفس نیل به زیبایی ساختاری طلب نمی‌کند. در ترکیب‌بندی نوع دوم، "بیان مطلوب" مدنظر است. در این نگرش وجود تناسب میان "شیوه بیان" و "حقیقت و محتوا"، که "بیان" معرف آنست، ضرورت می‌یابد. در واقع حقیقت اثر است که نوع بیان هنری را شکل می‌دهد، و "زیبایی بیان"، مستقل از آن حقیقت، مولد اثر یا غایتی که به‌منظور آن اثر خلق می‌شود، بی‌معنا خواهد بود.

۱۶- در عبارت فوق از واژه‌های *formality*، *informativity* و *informed* استفاده شده است. مفاهیم این واژه‌ها با معانی عرفی و رایج آنها متفاوت است و باید برای درک آنها به مفهومی که نویسنده به واژه "فرم" (*form*) می‌دهد - و در سطور فوق توضیحش گذشت - استناد نمود. اگر فرم را طرح و جان اثر فرض کنیم، پیروی شکل از فرم، امکان تجلی طرح و جان را در قالب شکل و ماده فراهم می‌آورد. این تبعیت، پیروی و تقلید از آداب کار هستند که زیبایی حقیقی را در اثر متجلی می‌سازند (*formality*). پس اگر در اثری آداب کار رعایت نشود، زیبایی - که با حقیقت نسبت دارد - متجلی نمی‌شود (*informativity*) و در نتیجه اثر زشت خواهد بود. آنگاه که فرم امکان تجلی نمی‌یابد (*informed*) بی‌شکلی حاصل می‌شود. پس زیبایی هر چیزی به داشتن فرم (بروز فرم و ایده اصلی در قالب شکل) مربوط می‌شود.

۱۷- بحثی که در اینجا طرح شده است، دو نگرش را در کنار هم، یا در واقع در مقابل هم قرار می‌دهد. نگرش اول بر قرائن تاریخی مربوط به هنر، و به ریشه‌های واژه‌ها و اهمیت حفظ مفاهیم آنها تأکید می‌ورزد. این نگرش معرف درک هنر با نگاه تاریخی - سنتی است و به

زیبایی معقول - آن زیبایی‌ای که معرف کیفیتی والا در ماوراء عالم محسوسات است - نظر دارد. از این رو زیبایی حقیقی آن چیزی نیست که در فرایند التذاذ از محسوسات حاصل می‌شود، بلکه چیزی است که عالم محسوس را به عالم ماوراء ماده ارتباط و اتصال می‌دهد و از این رو با طبیعت و جوهره پدیده‌ها سروکار دارد. برای آموزش عامه به منظور درک هنر، مطابق این نگرش، باید مردم را با زمینه‌های تاریخی هنر و سیر مفاهیم آنها آشنا ساخت تا بتوان به تعریف واحد، و در نتیجه محک و معیاری ثابت دست یافت.

نگرش دوم جنبه‌های حسی زیبایی‌شناختی را مبنای شناخت هنر فرض می‌کند. در این نگرش استدلال‌ات عقلی و تاریخی، جای خود را به مفاهیم حسی و ذائقه زیبایی‌شناختی می‌دهند. اما ذائقه‌ها و سلیقه‌ها هم، همانند طرز تفکرها، متنوع و متعدد هستند؛ پس چگونه می‌توان به معیار و محک واحدی دست یافت که بر اساس آن بتوان هنر و آثار هنری را داوری کرد؟ اگر قائل به وجود یک معیار حسی نباشیم، اساساً بحث زیبایی‌شناسی حسی به عنوان میزان نگرش، منتفی است؛ ولی چنانچه بپذیریم که به‌رغم تعدد و تنوع آراء، یک نگرش راستین زیبایی‌شناختی وجود دارد که باید آن را بازشناخت و ترویج کرد، آن‌گاه ضرورت آموزش عموم برای تصحیح حس و ذائقه‌شان پیش می‌آید. و حال، مبنای این آموزش حسی، اگر عقلی و تاریخی نباشد، چیست؟ اگر حس فی‌نفسه اعتبار داشته باشد، باید به تنوعات آن نیز اعتبار داد و آن‌گاه وجود یک حس زیبایی‌شناختی راستین منتفی خواهد شد.

۱۸- عین عبارت به کار رفته شده چنین است: "What a work of art is "about"?" نویسنده با تأکید بر واژه about، بر این نکته دقیق شده است که مردم می‌خواهند به چیزی آگاه شوند که وراء ظاهر اثر هنری است. می‌خواهند بدانند "قضیه چیست"، و چرا و به چه منظور این اثر این‌گونه که هست آفریده شده و اساساً اثر درباره چیست.

۱۹- به نظر می‌رسد نقل این عبارت از افلاطون حالت استعاره‌ای دارد و مقصود اینست که

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۳۹

بحث و جدل با آن عده که مبانی حقیقی برگفتارشان حاکم نیست نیز گاهی منجر به رشد و نکته‌سنجی می‌شود.

۲۰- در اینجا نیز به نکته‌ای ظریف و ارزشمندی اشاره شده است: در اغلب توضیحات مربوط به کارهای هنری ما با "توصیف خود اثر" روبه‌رو هستیم، یعنی توصیف‌کننده به روابط صوری عناصر تصویری اشاره می‌کند و آن روابط (اشکال، رنگ‌ها، تقسیم‌بندی‌ها و تناسبات بصری) را توضیح می‌دهد. این‌گونه توصیف همان سخن "درباره کار هنری" (things about the works of art) است. اما زمانی که سؤال این باشد که "کار هنری درباره چیست" (what these works of art about) پرسش‌کننده از وجه عینیت اثر فراتر می‌رود و علل وجودی را جست‌وجو می‌کند.

۲۱- در بسیاری از آثار کهن هند، خورشید با هفت شعاع تصویر شده است. عدد هفت در اغلب ادیان قداست دارد و به نوعی با نظام الهی ارتباط دارد؛ آفرینش جهان در هفت روز، طبقات هفتگانه آسمان، هفت شهر عشق و... همه با همین مراتب ارتباط دارند. این هفت شعاع، همچنین با هفت چاکرا (chakra) در بدن انسان، هفت درجه معرفت، و هفت مرتبه تعالی روحانی مرتبط است.

۲۲- Pantakrator نوعی از شمایل مسیح (ع) است که در کلیساهای ارتدکس در بالاترین نقطه گنبد در سمت راست در مقدس (Holy door) نقش می‌گردد. در این‌گونه شمایل‌ها عیسی به‌عنوان فرزند خداوند، مدخل دروازه‌ای است میان جهان ماده و عالم ماوراء ماده، و از این رو با پدیده آفرینش مرتبط است. واژه Pantakrator در انجیل به قدرت و عظمت خداوند اشاره دارد. قرار گرفتن این شمایل در کنار پنجره‌ها و روزنه‌های نور در گنبد کلیسا، او را در مسند دروازه‌بان نور معرفی می‌کند. در سنت اسلامی نیز خداوند را گاه با عبارت «یا من عنده مفاتیح الغیب» می‌خوانند که از یک سو خود خدا معرفت عالم غیب است و از سوی دیگر کلید آن عالم نیز هست.

۲۳- واژه oculus به معنای چشم است، و در مضامین معماری به هر گونه روزنه‌ای که چشم

(دین) را تداعی کند اطلاق می‌شود. پنجره‌های مدور واقع در ضلع غربی کلیساها، و نورگیرهای فراز تاج گنبد پانتئون (Pantheon) از این سنخند.

۲۴. hogan اقامت‌گاه‌های کلبه‌مانند سرخ‌پوستانِ قبیلهٔ ناواهو (Navaho) است؛ بدنه و طاق این کلبه‌ها را با خاک می‌پوشانند.

۲۵.  $\pi$  شیئی است به شکل دیسک (مدور و مسطح) از جنس سنگ یشم (jade) که در وسط آن سوراخی قرار دارد. در سنت کهن چین "پای" ( $\pi$ ) مهم‌ترین طلسم محسوب می‌شود. با این طلسم است که روح شخص متوفی راه خود را در آسمان‌ها می‌یابد. شکل مدور پای به مسیر مدور خورشید در آسمان اشاره دارد و سوراخ وسط آن معرف ستارهٔ قطبی به‌عنوان عنصر ثابت آسمان است. این عنصر ثابت، ضمناً متضمن اصل مطلق (t'aichi)، یا نیروی مطلق واحد (t'ai-i) است.

۲۶. yari نوعی چادر مدور و گنبدی‌شکل از جنس پوست یا نمد کهنه است که روی چارچوب مشبک چوبی کشیده می‌شود. هنوز کوچ‌نشینان قرقیز و دیگر بومیان سیبری از این نوع چادر استفاده می‌کنند.

۲۷. Shamanism نوعی دیانت بدوی رایج میان اقوام ساکن آسیا و اروپای شمالی که در آن کاهن دین (شمن) تنها واسطهٔ میان خدایان و جهان نیاکان با عالم ماده است. به سخن دیگر ارواح نیاکان مقیم در عالم غیب، از طریق شمن‌ها با مردم ارتباط برقرار می‌کنند.

۲۸. Hilic منتسب به Hylism از اعتقادات کهن، که "ماده" (matter) را ریشه و بنیاد هر نوع شَرّ (evil) می‌دانست.

۲۹. در این جمله بر دو واژهٔ "واکنش" (react) (در رویکرد آموزش بصری) و "عمل" یا "کنش" (act) (در رویکرد شمایل‌شناسانه) تأکید شده است. مقصود نویسنده از واکنش در رویکرد اول، عکس‌العملی است که حواس انسانی به ظواهر موضوعاتی که پیش‌رو دارند، نشان می‌دهند؛ واکنش اساساً منفعلانه است. از سوی دیگر واژهٔ کنش یا عمل در رویکرد

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟ ۳۴۱

دوم، به وجه فعالانه ذهن اشاره دارد که مبنای آن عقلانیت و ادراک است.

۳۰- منظور اینست که آیا اثر هنری مورد نظر با "حقیقت" ارتباط دارد؟ اینکه انتخاب واژه "حقیقی" یا "زیبا" را به عهده سوال‌کننده گذاشته است، از این امر حکایت می‌کند که این دو را در وادی هنر هم‌معنی می‌داند. و باز این هم‌معنی دانستن، به نگرش فلسفی نویسنده مربوط می‌شود که هنر را جلوه‌ای از حقیقت هستی (خداوند) می‌داند و نگرش حسی را مردود می‌انگارد. لذا زیبایی واقعی هنگامی ظهور می‌کند که با حقیقت نسبت داشته باشد.

۳۱- واژه‌ای که من برگردان "شایستگی" را برای آن برگزیده‌ام، aptitude است. مقصود از شایستگی، ارزش فی‌نفسه موضوع است. یعنی چنانچه در نمونه‌هایی از آثار هنری، زیبایی، کاربرد، و مفهوم بر هم منطبق باشند، آن اثر به لحاظ ساختاری با محتوای خود هماهنگ و لذا موفق است. لیکن شایستگی یا مناسبت موضوع انتخاب شده - که آیا موضوعی شریف و والاست یا مضمونی متوسط و یا حتی پست - وجهی است که بر اساس آن می‌توان میان آثاری با ساختار مشابه رجحان قائل شد.



## فلسفه هنر مسیحی و شرقی، یا فلسفه راستین هنر\*

نوشته آناندا کوماراسوامی

ترجمه امیرحسین ذکریگو

این سخنرانی را فلسفه هنر "مسیحی یا شرقی" نام نهاده‌ایم از آنکه منظور نظر ما معرفی یک نظام عقیدتی جامع و جهانی است؛ نظامی که نه فلسفه‌های هنر اومانیستی را می‌توان با آن قیاس کرد و نه می‌توان میان آنها صلح و آشتی برقرار نمود، بلکه تنها رابطه موجود میانشان، عناصر تضاد و تعارض است. و آن را فلسفه "راستین" خوانده‌ایم چون هم معتبر و مقتدر است و هم استوار و پایدار. بی‌جا نخواهد بود اگر اعلام کنم که من به آنچه بیان خواهم کرد باور دارم: چه حد مطالعه هر موضوعی به دوام و پایمردی یا عقب‌نشینی و وادعی مطالعه‌کننده آن موضوع بستگی دارد. وابستگی ایمان و ادراک\*\* امری است که در مباحث

---

\* Coomaraswamy, Ananda K., "The Christian and Oriental, or True, Philosophy of Art", *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York, Dover Publications, 1955, pp. 23-60.

\*\* "crede ut intelligas, intellige ut credas" از طریق ایمان است که ما درک می‌کنیم (St. Thomas Aquinas, *Sum.* Jas. V. 15) "طبیعت ایمان... تنها در معرفت جای دارد. *Theol.* II-II. 44, 13 ad 2) همان "نشانه" (آیه)ی که قرآن از آن صحبت می‌کند، و آیتی که چه بسا در پرتو تعلیم وحیانی (revealed doctrine)، پدیده‌ای طبیعی به نظر آید. نکته‌ای که

نظری هنر - همچون دیگر مباحث اصول اعتقادی - جریان دارد. در متنی که ذیلاً خواهد آمد، من میان "مسیحی" و "شرقی" تمایزی قائل نشده‌ام و ارجاع مشخصی نیز به فصل‌ها و آیات نداده‌ام، این ارجاعات در آثار دیگر آمده است و بعید می‌دانم کسی (با خواندن این مکتوبات) تصور کند که من نظرات خودم را شرح می‌کنم، البته من [یا اعتقاد راسخ به این مطالب] آنها را از آن خود کرده‌ام [ولی به این معنی نیست که این نظریات اصالتاً از من صادر شده‌اند]. در واقع آنچه من درصدد شرح آن هستم، دیدگاه فردی کسی نیست، بلکه [رد پای] این دکترین هنر را در باطن هر تفکر کهن و مستمری می‌توان جست‌وجو کرد، و در هر کجایی که هنوز [این واقعیت] از خاطر نرفته است که: «فرهنگ ریشه در عمل دارد نه در بازی»، می‌توان آن را تشخیص داد. اگر در اینجا من از زبان شیوه کهن مدرسه‌ای<sup>۱</sup> به جای واژه‌های سنسکریت استفاده می‌کنم به این علت است که به انگلیسی سخن می‌گویم و می‌بایست نوعی از کلام انگلیسی را به کار برم که با آن بتوان مفاهیم را به شفافی منتقل کرد.

فعالیت‌های انسانی یا از نوع ساخته‌ها<sup>۲</sup> است و یا از سنخ اعمال<sup>۳</sup>. هر دوی این موارد می‌بایست در سیر یک حیات معنوی تصفیه و اصلاح شوند. ساخته‌ها را "هنر" اداره می‌کند و اعمال را "تدبیر". به‌منظور درک منطقی مطالب، فرق مشخص میان هنر و تدبیر ارائه شده است:<sup>۴</sup> ولی به‌رغم ارائه این وجه تمایز، نباید فراموش کنیم که انسان در تمامیت خود انسان است، و نمی‌توان او را صرفاً

>> در این مقام باید بدان اشاره شود اینست که در اینجا، بی‌توجهی مؤمنان هر دین ذاتاً قشری (intrinsically orthodox religion) به استدلال‌های دین دیگر، به هیچ وجه مورد بحث نیست، زیرا در آنجا این انگیزه امتناع، عاملی ایجابی است، یعنی ایمان از پیش موجودی که به خودی خود معتبر است.

1- Language of scholasticism

2- making

3- doing

4 Cf. Plotinus, Enneads IV. 3.7

بر اساس آنچه می‌سازد تعریف کرد؛ هنرمند "از طریق هنر و با میل و رضایت<sup>۱</sup> کار می‌کند. حتی اگر فرض کنیم هنرمندی در کار هنری خود از انجام معصیتی سر باز زند، به‌عنوان یک انسان می‌بایست این خودداری را از روی اراده و خواست مبنی بر اجتناب از گناه انجام دهد.<sup>۲</sup> ما نمی‌توانیم هنرمند را از انجام مسئولیت اخلاقیش معاف سازیم و گناه را متوجه سفارش دهنده اثر سازیم؛ مگر اینکه هنرمند به طریقی مجبور به انجام آن شده باشد؛ چراکه هنرمند معمولاً یا کارفرمای خودش است و به کاری که خود می‌خواهد می‌پردازد و یا اینکه به‌نحوی از انحاء - حال بر اساس عرف و یا به رغبت - با خواست و اراده کارفرما موافق می‌گردد. در این صورت نیز اراده کارفرما همان اراده مجری خواهد بود، و هنرمند فقط به حسن انجام کار همت می‌گمارد: \* اگر انگیزه دیگری کار او را تحت تأثیر قرار دهد جایگاه خود را در نظام اجتماعی از دست خواهد داد. تولید برای مصرف است نه برای سود. هنرمند نوع خاصی از انسان نیست، بلکه هر انسانی چنانچه در رشته‌ای هنرمند نباشد، یعنی تخصص و حرفه‌ای نداشته باشد، موجودی است بیهوده و بی‌مصرف. اینکه فرد در چه رشته‌ای هنرمند باید باشد: نجاری، نقاشی، وکالت، زراعت یا کشتی‌سازی، را طبیعت و ذات فرد تعیین می‌کند. به سخن دیگر، شخص این استعداد را از تولد به همراه دارد. تنها افرادی که مجازند خود را از انجام فعالیت‌های سازنده معاف دارند زهاد هستند؛ آنها با کناره‌گیری از اجتماع [و استعفای عملی از عضویت جامعه] وابستگی‌های خود

---

1- *Per artem et ex voluntate* (St. Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I.45. 6, cf. I.14.8c).

2- St. Thomas Aquinas, *Sum. Theol.*, I-II. 57.5: II-II. 21.2 ad 2; 47.8; 167.2; and 169.2 ad 4.

Ib., I. 91. 3, and I-II. 57. 3 ad 2 \* (بدیهی است که یک استادکار مجبور است تا اراده و خواست خود را تصحیح و تعدیل نماید تا کار را صادقانه به انجام برساند).

را نیز به هر چیزی که می‌توان [در مقیاس اجتماعی] به آن وابسته شد رها کرده‌اند و گوشه‌ عزلت اختیار نموده‌اند. و الا کسی که هنرمند نباشد حق اشغال هیچ مسند اجتماعی‌ای را ندارد.

سخنانی که گذشت مدخلی بود بر آشنایی با مسئله کاربرد هنر و ارزش و جایگاه هنرمند در یک جامعه جدی. به‌طور کلی کاربرد هنر را در راستای مصلحت انسان، خیر اجتماع و در برخی موارد هم مفید برای نیازهای خاص می‌توان توصیف کرد. همه این اجناس (تولیدات هنری) با نیازهای انسانی مناسب دارند. یعنی هر آنچه که در یک جامعه مشخص تولید می‌شود کلیدی است برای شناخت انگیزه‌های حیات در آن جامعه؛ به سخن دیگر، تولیدات یک اجتماع بهتر از دیگر نموده‌ها معرف آن جامعه‌اند. در یک جامعه سنتی هیچ تردیدی در خصوص انگیزه و غایت هنر وجود ندارد: هنگامی که تصمیم بر ساخته شدن چیزی گرفته شد، تنها از طریق هنر است که آن شیء را می‌توان به مناسب‌ترین وجه تولید کرد. بدون هنر، اشیاء به مصرف مطلوبشان نخواهند رسید.<sup>۱</sup> یا به عبارتی اگر اشیاء به طریق مطلوب ساخته نشوند، فایده مطلوبی نخواهند داشت.<sup>(۱)</sup> هنرمند [سنتی] چیزی تولید می‌کند که به کار گرفته شود: صرف لذت بردن در این نگرش، کاربرد انگاشته نمی‌شود. فرض کنید ما ذائقه‌ای برای اثاثیه منزل مدل شیکر<sup>۲</sup> یا دیگر طرح‌های ساده موجود داشته باشیم، یا اینکه به آثار چینی مفرغی و یا فرضاً به هنرهای انتزاعی خاصی راغب باشیم؛ اینها همچون چاشنی بر سفره ما هستند و غذای اصلی ما محسوب نمی‌شوند. ذائقه<sup>۳</sup> "زیبایی‌شناختی" ما اساساً مقوله‌ای است حسی و با فهم و ادراک ارتباطی ندارد، چه واژه aesthetic دقیقاً به معنای دریافت حسی است. اگر می‌بینیم آثاری [صرفاً] ذائقه ما را ارضاء می‌کنند و بدین واسطه متداول گشته‌اند، به این

1- Ib, I-II. 57. 3 ad I

2- shaker

معنی است که ما نیاز خود را با پرخوری خوراک‌های دیگر برآورده ساخته‌ایم [و به این آثار به مثابه چاشنی‌های محرک اشتها توجه داریم]؛ این رویکرد با تلقی آنان که این مصنوعات را ساخته‌اند و یا آن دسته که از آثار یاد شده "استفاده بهینه" می‌کنند، کاملاً متفاوت است. "لذت بردن" از آنچه برآورنده هیچ‌یک از نیازهای اساسی خودمان نیست و آنچه که ما در بافت زندگی خویش ضرورت آن را تصدیق نکرده‌ایم را تنها می‌توان زیاده‌روی و مساهله نام نهاد. از جمله تجملات رایج امروزی اینست که اشیاء هنری جوامعی را که ما آنها را غیرمتمدن و خرافی می‌خوانیم و فرهنگشان را به دیده تحقیر می‌نگریم - همان جوامعی که در تماس با ما به ورطه نابودی کشیده شده‌اند - جمع‌آوری کنیم و طاقچه‌های خود را با آن آثار بیاراییم: [گرچه این رویکرد، به ظاهر فرهنگی و متمدنانه به نظر می‌رسد ولی باید اذعان کرد که] رویکرد آن عده که از سر جهل، آثار مذکور را "کریه" و "اسباب و آلات اقوام وحشی" می‌خواندند، در مراتب رویکردی سالم‌تر است. [استفاده ناسالم از هنر و فرهنگ سنتی، به هنرهای بصری محدود نمی‌شود] و هنگامی که متون مقدس هر یک از سنن دینی، یا کتب نویسندگانی چون دانتِه یا اشواگوشا<sup>۱</sup> را - که صادقانه اعلام کرده‌اند که در نگارش آنها قصد و انگیزه‌ای برای ایجاد "حس زیبایی‌شناختی" داشته‌اند - صرفاً با نگاه التذاذ صرف بخوانیم، و یا اینکه به موسیقی‌های مقدس و مرتبط با آیین‌های نیایش و قربانی، صرفاً به عنوان نغمه‌های گوش‌نواز گوش سپاریم، همان [دور شدن از حقیقت آثار] رخ می‌دهد. تنها از طریق فهم این آثار و درک چگونگی استفاده از آنهاست که مجازیم به وادی التذاذ از آنها گام نهمیم.<sup>(۲)</sup> ما برای خود به قدر کفایت آثاری داریم که قوای احساسی و ادراکی مان را راضاء نمایند: اگر چنانچه در تمدن

ما کمبودی در زمینهٔ «کالاهای قابل فهم»<sup>۱</sup> وجود داشته باشد، در آن صورت به جای روی آوردن به آثار دیگران و تکثیر آنها برای ارضاء حس زیبایی شناختی خود، بهتر است به بازسازی و اصلاح خویشتن همت گماریم.

در فلسفه‌ای که منظور نظر ماست، تنها زندگی‌های فعال و معنوی هستند که انسانی به‌شمار می‌آیند. آن نوع از زندگانی که در آن صرفاً راه لذت پیموده می‌شود و غایت آن نیز لذت است، مادون مرتبه انسانی است؛ هر جانوری این راه را می‌شناسد و به دنبال آن روان است. مقصود ما، نفی «لذت» و حذف آن از «حیات» نیست، بلکه قصد ما مخالفت با نگرشی است که در آن «لذت» محور گشته است، و اشتغال مداوم به آن، «انسان» را از مسیر اصلی «حیات» به «انحراف» می‌کشاند. «حیات» در «عملکرد موزون» خود به‌طور طبیعی مولد لذت است و همین لذت موجب کمال نظام هستی می‌شود.<sup>۲</sup> همین مضمون را می‌توان به مقولهٔ لذا ید مصرف<sup>۳</sup> یا درک مقولهٔ مصرف<sup>۴</sup> تعمیم داد.

شاید لازم به ذکر نباشد که از منظرگاه سنت، قوی‌ترین اعتراض بر علیه نظام اجتماعی حاضر در این واقعیت نهفته است که «شغل» برای بشر امروز دیگر به معنی اشتغال به آنچه بیش از هر چیز بدان علاقه می‌ورزد نیست، بلکه شغل آن چیزی است که او بدان مجبور است، و بنا به باور عموم، «خوشی» واقعی آن‌گاه به دست می‌آید که انسان از «کار» دور و فارغ شود و به سرگرمی و بازی بپردازد. [و این نقض غرض است] چراکه اگر مقصود ما از «خوشی»، لذت بردن از «مقولات والاتر زندگی» باشد، آن‌گاه دعوی اینکه نیل به چنین مقولاتی در اوقات «بیکاری» میسر گردد و نه در هنگام «کار» - ادعایی سراسر خطا خواهد بود. «انسانی که خود را وقف پیشه‌اش می‌کند کمال را می‌یابد... آن کسی که دعا

1- intelligible goods

2- Ib. I-II. 33. 4.

3- the pleasures

4- understanding of use

و نیایش پروردگارش در انجام بهینه کارش متجلی می شود خویشتن را به کمال می رساند». \* ولی تمدن ما [تمدن مدرن غرب] این طریق زیستن را از اکثریت و وسیعی از انسانها دریغ داشته است، و لذا از این دیدگاه می بایست این تمدن را از اکثر جوامع بدوی وحشی - که در تضاد با آن هستند - پست تر دانست.

گرچه اشتغال هنر "ساختن"<sup>۱</sup> است ولی مسئولیت هنر به تولید منحصر نمی شود، بلکه هنر رسالت خطیر تعلیم انسانها را، در بالاترین حد ممکن به عهده دارد. ولی این مهم هیچگاه [با شیوه های رایج] محقق نخواهد شد. آنکه به اصالت احساس<sup>۲</sup> قائل است و برای لذت زندگی می کند و پیرو دیدگاه "هنر برای

---

\* *Bhagavada Gita, XVIII. 45-46, sve sve karamany-abhitatah samsiddham labhate Inarah, etc.*

«و اگر انسان با تمامیت خویش منصب مناسبی را در حرفه خویش برگزیند، مقدر گشته است که "وی" و "جهان"، هر دو وسیله ای باشند برای ایجاد نظمی صحیح نسبت به یکدیگر.... از آنجا که جهان، کار دست خداوند است هر کس از آن پاسداری کند و در ملازمت و حضور وی (*diligentia*) زیبایی آن را رفعت بخشد با اراده خداوندی همکار گشته است، و هر گاه او به نیروی جسمانی خود و با عمل و تدبیر خود (*opere curaque*) شکلی را طرح کند، آن شکل و هیئت در راستای مشیت الهی است. *(cum speciem, quam ille intentione formavit... componit)* و پاداش چنین فردی چیست؟... اینکه پس از بازنشتگی از منصب خود (*emeritos*)... خداوند وجود ما را در راستای وجه برتر طبیعتمان - که همان وجه الهی است - بازسازی می نماید.» (*Hemetica, Asclepius, I, 10, 12*) شایسته ذکر است که در نوشته باشکوه فوق، واژه لاتین *cura propria* با کلمه سنسکریت *diligo* مأخوذ از بهگود گیتا انطباق معنی دارد. همچنین واژه لاتین *diligentia* (از ریشه *diligo* به معنای دوست داشتن) که در اینجا *tendace* (ملازمت و حضور) ترجمه شده است، با واژه سنسکریت *ratah* (از ریشه *ram* به معنای خشنود ساختن) که آن هم به معنای "ملازمت" یا "وقف نمودن خالصانه" است، مرتبط و هم معنی است. و اینجا سخن از انسانی است که به هنگام انجام وظیفه شغلی خویش به کاری اشتغال دارد که بیش از هر چیز دوست می دارد، چنین شخصی را می توان فرهنگی (*cultured*) خواند.

هنر، یعنی تولید اشیاء "زیبا"<sup>۱</sup> و بی‌مصرف "خوش‌رنگ و خوش‌آوا" است [دور از این وادی است]. در باب هنرهای سنتی نیز چنانچه آنها را هنرهای "تزئینی"<sup>۲</sup> بنامیم راه خطا پیموده‌ایم. چراکه پذیرفتن "تزئین" به‌عنوان گوهر و ذات هنر به مثابه اینست که مثلاً کلاه‌های تزئینی زنانه را اصل و جوهر لباس و پوشش بدانیم، و یا پرده و مبیل را اساس و بنیان لوازم منزل تلقی کنیم. بخش عمده‌ی لافی که ما در وادی "هنردوستی" می‌زنیم همان میلی است که به احوال خوش و راحت داریم. بهتر آنست که انسان "هنرمند" باشد تا "هنردوست"، همان‌طور که شناخت گیاهان، به دوستی و عشق به کاج و صنوبر رجحان دارد. در نگرش سنتی ما، در هنرهای عامیانه<sup>۳</sup>، در هنر مسیحی و هنر شرقی، میان "هنر زیبای بی‌مصرف"<sup>۴</sup> و دست‌ساخته‌های کاربردی<sup>۵</sup> تمایز اساسی وجود ندارد.<sup>۶</sup>

میان یک سخنور و یک نجار تفاوت اساسی‌ای موجود نیست\* تنها تفاوت واقعی میان آن شیئی است که خوب و صحیح ساخته شده و آن‌که فاقد آن محسنات است، و یا تفاوت میان آن چیزی که به لحاظ قاعده‌مند بودن یا بی‌قاعدگی، زیبا یا زشت خوانده می‌شود. شاید شما به سخن فوق معترض شوید که برخی از چیزها نیازهای روحانی و عقلانی را برآورده می‌سازند و بعضی دیگر حوائج جسم را برمی‌آورند [و بپرسید که] آیا یک "سمفونی"

1- fine

2- decorative

3- folk art

4- fine useless art

5- utilitarian craftsmanship

6- *Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis* (St. Thomas Aquinas, *Sum. Theol.*, I-II. 57. 3 ad 3).

\* Plato, *Gorgias*, 503 در کتاب ریگ ودا (۱۲-۹) با کار نجار، پزشک، کماندار، و کاهنی که مناسک قربانی را برگزار می‌کند به یکسان برخورد شده و از همه این حرفه‌ها با عنوان "آداب" یا "اعمال" یاد شده است.

شریف‌تر از یک "بمب" نیست، یا یک "شمایل" برتر از یک "اجاق"؟ در اینجا، پیش از هر بحثی، باید آگاه باشیم که مباحث "هنر" و "اخلاق" را با هم خلط نکنیم. واژه "شریف"<sup>۱</sup> حامل بار ارزشی است و از مسند ناظر و ممیز اخلاقی نسبت به اینکه اساساً چیزی "باید" یا "نباید" ساخته شود، حکم صادر می‌کند. قضاوت در مواد "هنر" صرفاً از مسند ممیز اخلاقی کاری موجه نیست، لیکن آنجا که به زندگی نیک و سعادت بشریت مربوط می‌شود امری بسیار بنیادین و ضروری است. [برای روشن‌تر شدن بحث به مثال بمب برمی‌گردیم] اگر بمب را مثلاً یک اثر هنری تلقی کنیم، هنگامی می‌توان آن را "بد" نامید که نتواند عملکردی را که برای آن طراحی و ساخته شده - یعنی تخریب و کشتار - به نحو مطلوب به انجام رساند. در فلسفه مسیحی خط تمایز دقیقی میان فرم هنری و گناه اخلاقی رسم شده است؛ همین تمایز را می‌توان در سخنان کنفسیوس یافت که رقص جانشینی را "کمال زیبایی و در عین حال کمال خوبی" توصیف کرده است، و رقص جنگ را "در کمال زیبایی ولی نه در کمال خوبی"<sup>۲</sup>. پس واضح است که نمی‌توان بر نفس هنر قضاوت اخلاقی مترتب داشت چراکه هنر فی‌نفسه "عمل" نیست، بلکه آن دانش یا قدرتی است که با آن اشیاء به بهترین وجه ساخته می‌شوند، صرف‌نظر از اینکه در جهت خیر یا شر به کار گرفته شوند: هنری که توسط آن، مصنوعات کاربردی ساخته می‌شوند مشمول قضاوت اخلاقی نمی‌تواند باشد چراکه [هنر] از سنخ دانستن است نه از جنس اراده و تمایل.

مطابق این فلسفه، زیبایی نیروی جاذب کمال است.<sup>۳</sup> کمالات یا زیبایی‌های

1- noble

2- Analects, III. 25.

3- Plato, *Cratylus*, 416 c; Dionysius Areopagiticus, *De div. nom.* IV. 5; Ulrich of

متفاوتی برای اشیاء و موضوعات مختلف وجود دارد، ولی ما نمی‌توانیم این زیبایی‌ها را آن‌طور که اشیاء و موضوعات را درجه‌بندی می‌کنیم، درجه‌بندی نماییم: یعنی [از جنبهٔ سلسله مراتب زیبایی] نمی‌توان یک کلیسا را از یک طویله، یا یک گل سرخ را از یک کلم بدبو بهتر دانست؛ هر یک از اینها به اندازهٔ گنجایش ذاتی و مفهومی که نمایندهٔ آنند زیبا هستند و به همان تناسب هم خوب.<sup>۱</sup> اگر گفته شود که یک کلیسای عالی به لحاظ هنری اثری والاتر از یک طویلهٔ عالی است [این جمله را می‌توان به دو گونه تعبیر کرد]، یا گوینده به درجات مختلفی از کمال (عالی) قائل است، و یا اینکه منظورش اینست که هنرمند سازندهٔ طویله می‌خواسته است کلیسا بسازد [ولی نتوانسته کار خود را در آن حد کمال بخشد]. البته بی‌معنی بودن این سخن کاملاً واضح است؛ و همان قدر نامعقول خواهد بود که به "پیشرفت" در وادی هنر قائل باشیم [چراکه این نگرش] بدوی‌ترین سبک‌ها را در مقابل پیشرفته‌ترین شیوه‌های هنری قرار می‌دهد: گویی هنرمندان نخستین به هنگام طراحی و نقاشی قصد این داشته‌اند که نهایتاً به شیوهٔ ما طراحی و نقاشی کنند، و چون در این کار ناموفق بودند به لحاظ هنری مرتکب گناه شده‌اند (هرگناهی به معنی خروج از نظامی است که به سوی غایت مشخصی جهت گرفته است). پس تنها محک موجود برای فضیلت و برتری یک کار هنری، محکی است که با آن بتوان توفیق هنرمند را در به تحقق رساندن ایده و مقصودی که داشته است، بسنجیم.

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که این نگرش ترویج می‌کند اینست که زیبایی پدیده‌ای عینی است که در بطن اثر هنری قرار دارد نه نزد ناظر، چون ممکن است

---

--> Strassburg, *De Pulchro; Lankavatara Sutra*, II. 118-9. etc.

1- *Ens et bonum convatuntur.*

ناظر واجد یا فاقد صلاحیت شناخت زیبایی باشد.\* کار هنری باید برای زمان خویش سودمند باشد، و الا به هیچ درد نمی خورد. فضیلت یک امر، هم از واکنش‌های جمال‌شناختی ما مستقل است و هم از قضاوت‌های اخلاقی ما نسبت به فرضیه‌هایی که موجب ظهور آن گشته‌اند. [قضاوت آثار هنری مقدماتی دارد] همان‌طور که یک هنرمند پیش از آنکه صورت نهایی اثری را که در صدد ساخت آن است در تصور خود شکل دهد، به خواسته سفارش دهنده تمکین می‌کند، ما نیز پیش از آنکه بر مسند قضاوت بنشینیم و با فراغ بال به تطبیق صورت ظاهری اثر (آنچه در عالم واقع متجلی شده است) با الگوی اصلی موجود در درون هنرمند پردازیم، می‌بایست وجود اثر را تصدیق کنیم. ما نباید [به واسطه اینکه برخی از آثار به لحاظ آناتومی با شیوه امروزی طراحی متفاوتند] به قضاوت برخیزیم و آنان را با عباراتی نظیر: «این مربوط به پیش از دورانی است که آنها دانش کالبدشناسی را بشناسند، یا از علم مناظر و مرایا<sup>۱</sup> آگاه باشند» مهر «بدوی» به آنها بگذاریم؛ یا اینکه شیوه اجرای بعضی هنرها را «غیرطبیعی» بنامیم چون [در ترسیم و اجرای اثر] از شیوه آیینی<sup>۲</sup> [دوران خود] پیروی کرده‌اند: ما باید آموخته باشیم که هنرمندان شیوه بدوی، به کالبدشناسی امروزی ما رغبتی نداشته‌اند، و قصدشان از نقاشی، انتقال اطلاعات درباره چگونگی ظاهر افراد و اشیاء نبوده است؛ ما باید آموخته باشیم که نوع نقاشی آنها از این پیام قطعی حکایت می‌کند که آثارشان بیش از آثار امروزی ما انتزاعی

---

\* Witelo, *Perspectiva*, IV. 148-9. باومکر Baeumker در کتاب *Witelo* ص ۶۳۹، به خطا رفته و از درک این مقوله عاجز بوده است. نظر ویتلو در باب "ذهنی بودن ذائقه" به هیچ وجه ناقض نظر دیگرش در باب "عینی بودن زیبایی" نیست. "ذائقه از مقوله تمایل و علاقه است حال آنکه زیبایی - که "کمال هنری" است - از سنخ قضاوت است" (St. Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* II. II. 47. 8.)

و عقلانی است، و کمتر از هنرهای ما مبتنی بر جنبه‌های شبیه‌سازی یا وجوه احساسی است. اگر [بپذیریم که] سبک ساخت و ساز هنرمندان دوران میانه منبعت از طرز تفکرشان بوده است، آن‌گاه مسلم خواهد شد که درک ما از ایشان و آثارشان بستگی به اندازه انطباق و اشتراک نظر ما به طرز تفکر آنها خواهد داشت. «هر قدر جهل ادوار مدرن افزون‌تر باشد، [حقیقت] ادوار میانه بیشتر در عمق ظلمت فرو می‌رود.»<sup>۱</sup> ادوار میانه و شرق برای ما سرشار از رمز و ابهامند، چراکه تصور ما از آنها بر اساس ذوق و سلیقه [امروزیمان] شکل گرفته است؛ در واقع ما نمی‌دانیم که در باب آنها چگونه باید بیاندیشیم. نگاه‌های انسان‌دوستانه و باگرایشات استقلال فردی، ما را ارضاء می‌کنند و لذا ذهن ما را به حیطه‌ای می‌کشانند که در آن هنر را ابراز آزادانه و مختارانه عواطف و احساسات فردی بدون قیود علمی و ریاضی و محدودیت‌های فلسفی کیهان‌شناسی تصور می‌کنیم. ولی هنر دوران میانه، مثل هنر امروز ما "آزاد" نبود که در باب حقیقت جهالت ورزد. برای ایشان مسلماً منظور ما از "علم"، رابطه و رجوع همه جزئیات به آن اصل متحدکننده آنها است، نه "قوانین" جعل شده و مبتنی بر پیش‌بینی‌های آماری.

اگر یک نقاد هنری<sup>۲</sup> نتواند همانند هنرمند خالق اثر، خویش را آن‌طور که باید بر اثر منطبق نماید، آن‌گاه نه قادر خواهد بود که در باب کمال و تعالی اثر قضاوت نماید و نه زیبایی مندرج در آن را حس خواهد کرد؛ [چنانچه این انطباق یا همذات‌پنداری میان نقاد و هنرمند برقرار شود] آن‌گاه "نقد، همان تولید مجدد خواهد شد" و «قضاوت و تعالی هنر نیز بر یکدیگر منطبق خواهند گشت.»<sup>(۴)</sup>

[سخن از درک هنر است] اما باید از این امر پرهیز کنیم که "درک هنر" را با

1- Hasak, M., *Kirchenbau des Mittelalters*, 2nd ed., Leipzig, 1913, p. 268.

2- critic

”تجزیه و تحلیل روانی“ - که همانا انعکاس تمایلات و بی میلی های فردی ماست - یکی فرض کنیم و آن را تحت لوای باوقار “واکنش زیبایی شناسانه” عرضه نماییم: «بیماری زیبایی شناسی<sup>۱</sup> غده ای است که بر جسم هنر راستین آماسیده و از ابتلائات منحصر به جوامع متمدن است»<sup>۲</sup> برای آنکه مطالعه هنر واجد ارزش فرهنگی باشد، لازم است تا از این مرحله (درک هنر با اتکاء بر حس زیبایی شناختی) فراتر رفت و دو عملکرد را - که به مراتب دشوارتر [از رویکرد حسی] است - پشت سر گذاشت. در درجه اول لازم است تا آن دیدگاه کلی را، که ضرورت بروز یک اثر از آن نشأت می گیرد، درک کنیم و بپذیریم، و در درجه دوم می بایست در درون خود همان هیئت و فضایی را احیاء و بازسازی کنیم که هنرمند در آن [فضا و با الهام از آن] اثر هنری را در تصور می پروراند و [بر همان مبنا نیز] درباره آن داوری می کند.

دانشجوی هنر اگر بخواهد دامنه معارف خود را از حیطه ثبت و اندوختن وقایع فراتر برد باید از خودگذشتگی کند؛ هر قدر دامنه مطالعاتش در پهنه زمان و مکان گسترده تر باشد باید خود را از قیود موضعی و منطقه ای فکر کردن رها تر سازد؛ لازم است فارغ از قالب هایی که حالات فردی و تعالیم خاص بر او تحمیل کرده اند به دیدگاهی فراگیر و جامع دست یابد. او باید [بتواند] کلیت فرهنگ هایی را که به نظر غریب می آیند فهم و هضم کند، و مرجع تشخیص خود را از سطح مشاهده به مرتبه رؤیت صور آرمانی ارتقاء دهد. بر اوست که به موضوع مورد مطالعه خود عشق ورزد، نه اینکه با دیدگان کنجکاو در آن بنگرد. و دقیقاً همین ضرورت ها (و سختی های راه) است که به مطالعات هنری ارزش فرهنگی می بخشند و این سنخ تفحصات را عامل رشد و اعتلا می سازد. ولی

---

1- aesthetic pathology

2- Firth, R., *Art and life in New Guinea*, 1936, p. 9.

[متأسفانه] در اغلب دروس هنری دانشگاه‌ها توقعی که از دانشجو می‌رود به مراتب نازل‌تر از اینهاست.

اولین عامل تولید یک کار هنری "نیاز"، یا به سخن افلاطون "تنگدستی"<sup>۱</sup> است. ما از نیازهای معنوی و مادی سخن رانندیم، و نیز گفتیم که کارهای هنری را نمی‌توان در این مقولات طبقه‌بندی کرد. اگر اذعان به این امر برای ما دشوار می‌نماید، بدین خاطر است که از یاد برده‌ایم کیستیم؛ انسان به لحاظ فلسفی موجودی است روحانی و متشکل از روان و جسم، و به همین دلیل [نیازهای روانی و جسمی] یک هنر کاربردی<sup>۲</sup> ما را خشنود می‌کند و می‌دانیم که اثری در نوع خود مفید است - تا جایی که این مفید بودن با سودبخشی مالی و قابل فروش بودن خلط نشود - ولی فهم اینکه چگونه یک اثر می‌تواند هم کاربرد داشته باشد و هم معنی، دشوار می‌نماید.

درست است که انسان، یعنی "حیوان فانی صاحب عقل"<sup>۳</sup>، می‌تواند "تنها با نان" زندگی کند [در اینجا نان به مثابه مواد اولیه برای عملکرد جسمی و فکری انسان، متاعی ضروری است]؛ در باب کار هنری نیز همین امر صادق است، یعنی حداقل توقعی که می‌توان از یک اثر هنری داشت "کاربردی بودن" آنست. ولی [از سوی دیگر می‌دانیم که] حیات انسانی تنها در نان خلاصه نمی‌شود، بلکه «هر کلامی که از دهان خداوند خارج می‌شود»<sup>۴</sup> در تعریف انسان - یعنی تمامیت هویت انسانی - مؤثر است. "کلام خداوند" دقیقاً همان آرمان‌ها و اصولی است که هنر - چه به صورت کلام و چه در قالب تصویر - قادر به ابراز آنست؛ این واژه‌ها و اشکال تنها با حواس ما سروکار ندارند بلکه با خود، معانی گوناگونی را حمل می‌کنند. ما [در تعبیر رایج هنری خود] کاربرد هنر را از معنا و مفهوم آن

1- indigence

2- functional art

3- Boethus, *De Consol.* I. 6. 45.

4- Math. IV. 4.

تفکیک کرده‌ایم: به گروهی نام "هنرهای کاربردی" داده‌ایم و به دسته دیگر عنوان "هنرهای زیبا"، و با این جدایی عملاً بر این فرض صحه نهاده‌ایم که اکثریت انسان‌ها "صرفاً با هنر کاربردی" سروکار دارند و "تنها با نان" زنده‌اند؛ این باور همانا تنزل دادن انسان به سطح حیوانات و تشبیه او به خوک است که حیاتش در انباشتن شکمش خلاصه می‌شود. غیرصادقانه و تناقض‌آمیز بودن این نگرش در رویکرد [نابخردانه] ما در مواجهه با آثار هنری آشکار می‌شود: آن‌گاه که با هنری پر معنی روبه‌رو می‌شویم از مشاهده هر چیز دیگر به جز "معنا" در آن سرباز می‌زنیم [و وجوه زیبایی‌شناختی و ارزش‌های بصری آن را از دیده دور می‌داریم]، و زمانی که در مقابل "هنرهای زیبا" قرار می‌گیریم از اقرار به وجود چیزی به جز وجوه مربوط به لذایذ زیبایی‌شناختی، سرباز می‌زنیم. اگر هنرمندی اعلام کند که اثرش سرشار از معناست، و اینکه اساساً همان معنا شأن وجودی آن اثر بوده است، سخنش را نامربوط و خارج از موضوع می‌انگاریم و به خود می‌گوییم که به‌رغم آن سخن‌ها شاید هنوز هم بتوان وی را هنرمند دانست\*.

---

\* Dante, *Ep. ad Can. Grand.* 15, 16 «هدف غایی تمامیت کار، نیل به حاصلی عملی بوده است نه تولید محصولی ذهنی... مقصود کلی رها ساختن مردم از زندگانی مقرون با فلاکت، و هدایت ایشان به ساحت سعادت است.» در صفحه آخر کتاب اشواکوشا (*Ashvaghosha*) نوشته سوندرآناندا (*Saundārananda*) چنین آمده است: «اگر من این شعر را، که آستن بار سنگین رهایی است، در قالبی شاعرانه سروده‌ام، انگیزه‌ام ایجاد لذت نبوده است، بلکه قصد داشتم با آن صلح و صفا را ترویج کنم و افکار شنوندگانی را که دگرگونه می‌اندیشند تسخیر نمایم. اگر در این شعر به مقوله‌ای جز رهایی پرداخته‌ام، آداب شعر و ضرورت‌های شاعرانه موجب آن بوده است، تا مضمون حلاوت بیشتری یابد، همان‌گونه که گیاهان دارویی ترش‌مزه را با عسل می‌آمیزند تا طعم‌شان را بهبود بخشد و آنها را قابل نوشیدن نماید. چون دیده‌ام که رهایی، با اشیاء و با احساسات ناخوشایند مقارن گشته، کوشیده‌ام تا این اصل را - که به اعتقاد من از ارزش‌های بنیادین و اولیه است - در جامه شعر عرضه نمایم. هر که این مطلب را دریابد به حاق آن متوجه می‌گردد و در بند آذین‌های کلامی

[گویی که اگر انگیزهٔ ایجاد یک اثر چیزی به جز ایجاد روابط زیبایی شناختی باشد، و مثلاً معنا و پیام و کاربرد انگیزهٔ اصلی آن را تشکیل دهد، در هنر بودنش باید شک کرد] به سخن دیگر اگر هنرهای کاربردی را صرفاً گاه و سبوس (خوراک

--> گرفتار نمی ماند، همان طور که قصد از جمع آوری سنگ معدن و تفالهٔ فلزات یافتن طلا است.»، «دانه و میلون مدعی تعلیم بوده اند؛ این ادعا را در این اساتید صاحب سبک، که رسالت واقعی ولی ناخودآگاهشان تغذیه و احساسات زیبایی شناختی ماست، ضعفی غریب می انگاریم.» (Walter Shewring in *Integration*, II, 2, Oct-Nov., 1938, p. II). منظور واقعی "دانه دقیقاً همانست که Guido d'Arezzo در سطور ذیل از *usutus* مراد کرده است:

Musicorum et cantorum magna est distacia:  
Isti dicunt, illi sciunt quae compoint musica.  
Nam qui canit quod non sapit, diffinitur bestia;  
Bestia non cantor qui non canit arte, sed usu;  
Non verum facit ars cantorem, sed documentum.

«میان آنان که صدای خوش دارند و خوانندگان تفاوت بسیار است: اولی صرفاً با صوت خود واژه‌ها را ادا می کند در حالی که دومی ترکیب موسیقی را می فهمد. آن که طعم آن چیزی که می خواند را نجشیده، موجودی بی روح (brute) است؛ هیچ موجود بی روحی نمی تواند خواننده شود - منظور خواندن به صرف مهارت و صنعت (actfully) نیست، بلکه خواندن سودمند است؛ آنچه یک خوانندهٔ واقعی را می سازد، هنر صرف (صناعت های شعری و آوایی) نیست بلکه موضوع (محتوا) نیز در این هویت نقش دارد.»

پروفسور لنگ (Lang) در کتاب خود، موسیقی و تمدن غربی (*Music and Western Civilization* صفحه ۸۷، هجای سطر ماقبل آخر را اشتباه فهمیده است و آن را چنین معرفی کرده که «یک موجود بی روح از روی عادت، و نه از روی هنر است که نغمهٔ موسیقی را تولید می کند؛ او در این ترجمه وجه منفی مضاعف مندرج در این جمله را نادیده گرفته است؛ اما در ترجمهٔ واژه *us* که معنای اصلی آن "مفید بودن" (usefully) و "سودمند بودن" (profitably) است، به خطا رفته و آن را "بر اساس عادت" (by habit) ترجمه کرده است. این عقیده، مشابه سخن قدیس آگوستین است که: «لذت نبردن از آنچه باید از آن استفاده کنیم»، و سخن افلاطون، که معتقد بود الهه های هنر «برای بهره مندی معنوی و عقلانی (intellectually) ما هستند نه منشأ لذت غیر معقول؛ با یاری آنها می توانیم انقلابی را که در روحمان در شرف تحقق است به ثمر رسانیم، تقارن و توازنی را که روحمان با هنگام تولد از دست داده احیاء کنیم تا اتحاد و همسویی آن با خویشتن مطلق (Self) محقق گردد» (Tiamaeus 47 D, cf, 90D).



مقدس<sup>۱</sup> و دنیوی<sup>۲</sup> قائل نبود: جنگ‌افزار، لباس، مرکب و کاشانه او همگی تقلیدی بودند از الگوهای الهی؛ و برای او دلالت این اشیاء به منشأ الهی‌شان به مراتب با اهمیت‌تر بوده است تا مفهوم محدودی که در خود شیء خلاصه می‌شده است. او برای گذار از محدوده مادی اشیاء و اتصال آنها با ساحت الهی، از طلسم، جادو، و از آداب و شعائر دینی مدد می‌جسته است.<sup>۳</sup> به همین دلیل ابزار جنگ او آذرخش بود، بالاپوش‌های آسمانی برتن می‌کرد، بر ارابه آتشین سوار می‌شد. وی در طاق خانه‌اش پهنه آسمان و ستاره‌های درخشان را می‌دید و خویش را نیز بیش از این انسان خاکی می‌انگاشت.<sup>(۶)</sup> همه اینها به "رموز صغیر"<sup>(۷)</sup> - که دست‌سازه‌های بشری<sup>۴</sup> معرف آنها هستند - و به دانش و معرفت "همراهان"<sup>۵</sup> آن تعلق دارد. هیچ یک از این موارد آیینی دوام نیافتند، مگر معدودی که هنوز به شکل نمادین خود در آداب دینی رواج دارند و از آن جمله است پیش‌کش "نان"<sup>(۸)</sup> که متحول شده پیش‌کش‌های مراسم قربانی است، و خشوع موجود در نیایش شمایل‌ها، که متوجه آن الگوی ازلی است.

دعا [در نمایش‌های سنتی هند] از امور مقدماتی‌ای است که بازیگر پیش از آغاز بازی در صحنه به آن می‌پردازد. هنگامی که از معمار هندی سخن به میان می‌آید، اغلب گفته می‌شود او [پیش از انجام طرح،] سفری [به وادی خدایان] در آسمان‌ها می‌کند و در آنجا از طرح‌ها و اشکال بناها گره برداری می‌نماید و آن‌گاه که از این سفر آسمانی به زمین بازگشت، از طرح‌های یاد شده در طرح بناهای خود الگو برداری می‌کند. در واقع بناهای سنتی همگی از طرحی کیهانی پیروی

1- sacred

2- secular

3- Cp. Le symbolisme de l'épée in *E'tudes. Traditionelles* 43, Jan., 1938.

4- crafts

5- Companion

می‌کنند.<sup>۱</sup> آنان که خانه خود را تنها، "گردونه‌ای برای زیستن" می‌انگارند، باید نگرش خود را با منظرگاه یک انسان عهد نوسنگی - که او نیز در خانه‌ای می‌زیست ولی آن خانه برایش تجلی نوعی فلسفه نظام هستی بود - قیاس کنند و آن‌گاه به قضاوت بنشینند. خانه‌های ما امروز به سیستم‌های گرمازا مجهزاند و لذا خانه‌های ایشان (انسان‌های عهد نوسنگی) را اماکن ناراحتی می‌پنداریم؛ اما [برای درک معارف نهفته در پس بناهای سنتی کهن می‌بایست به نگاهمان ژرفا بخشیم و] نباید فراموش کنیم که او ستون دودی را که از اجاق خانه‌اش برمی‌خاسته و از روزنه طاق خارج و محو می‌شده است به [ستون کیهانی و] محور عالم منطبق می‌کرده، به روزنه سقف به مثابه دریچه‌ای آسمانی می‌نگریسته، و در اجاق خانه خود ناف زمین را می‌دیده است. اینها مقولاتی هستند که ما امروز از درک آنها عاجزیم چراکه برای ما که دانشی که مبتنی بر عقلمان نباشد بی‌معنی است،\* اغلب چیزهایی که افلاطون آنها را "مثُل" می‌نامید در نظر ما "خرافات" تلقی می‌شوند.

[در آن عهد] این گناهی مهلک بود که انسان در ساخته‌های (هنری) خویش چیزی جز خود شیء نبیند، و اسطوره را تنها حکایت و داستان بداند؛ چه چنین نگرشی به مثابه اینست که انسان در خویشتن چیزی مگر "استدلال و حیوانی فانی" نیابد و اینکه در یک فرد انسانی تنها "همان فرد" را مشاهده کند و هرگز به

---

1- Coomaraswamy, Ananda K., Lethaby, W. R., *Architecture, Mysticism and Myth*, London, 1892: Coomaraswamy, Ananda K., "Symbolism of the Dom," *Indian Historical Qly.* XVI, 1936, pp. 1- 56.

\* Keith, A. B., *Aitareya Aranyaka*, p. 42 «اولین اصل دموکراسی... اینست که انسان، حقیقت غایبی همه چیز را بداند» (W. H. Auden, in *The Nation*, March 25, 1939, p. 353) «برخی از کینه‌ها و بغض‌ها اهانتی است به ساحت جاودانگی، [این بغض و کینه‌ها دیده بصیرت ما را نابینا می‌کنند] و نمی‌گذارند ما وجه الهی درونمان را تشخیص دهیم» (Hermetica, *Asclepius*, I. 12b)

رؤیت "هیئت انسانیت" موفق نگردد. و ما امروز دقیقاً همین نگرش را دنبال می‌کنیم: در اشیاء، چیزی جز خود شیء و در خویشتن، چیزی جز خودمان نمی‌بینیم؛ ما انسان مجرد (ماوراء طبیعی) را کشته‌ایم و خویشتن را در غار شوم عالم، که کاربرد و اقتصاد، تعیین‌کننده همهٔ ساحات آن هستند، به اسارت کشیده‌ایم.

امیدوارم توانسته باشم نظرات خود را انتقال دهم. آیا اینک مفهوم این عبارت که: هنر همساز با حکمت ادوار<sup>(۹)</sup> را نمی‌توان به دو پیکرهٔ مجزا - یعنی کاربردی و روحانی - تجزیه کرد، بلکه این هنر به هر دو جهان کاربرد و معنی، طبیعت و ماوراء طبیعت تعلق دارد، روشن است؟

## حواشی مترجم

۱- نویسنده در این جملات به وضوح و با قطعیت به هنر به مفهوم سنتی آن نگریسته است که همانا مطلوب‌ترین وجه تجلی هر کاری در هر ساحتی، "انجام هنرمندانه آن کار" تلقی می‌شود. این مضمون در جوامع شرقی و سنتی ریشه‌ای عمیق و دیرینه دارد. عباراتی نظیر "هنر سوارکاری"، "هنر ماهیگیری"، "هنر سخنوری"، نه تنها در ادبیات فارسی، بلکه در متون سنتی بسیاری از زبان‌ها - از جمله زبان عربی - وجود داشته است. شعر زیر در همه چیز هنر و عیب هست عیب مجو تا هنر آری به دست معرف مفهوم سنتی هنر است که شاید به تبیین نگاه کوماراسوامی کمک می‌کند. در این بیت، "هنر" در مقابل "عیب" قرار گرفته است. پس هر موضوعی چنانچه بی‌عیب و نقص، و در کمال مطلوب خود ساخته شود هنرمندانه خواهد بود؛ و به عکس، هر چیزی که فاقد هنر باشد معیوب و ناقص است.

۲- هر اثری (لااقل در وادی سنت) با انگیزه و شأن نزولش ارتباط تنگاتنگ دارد. در آثار مدرن، در بسیاری از موارد، انگیزه و شأن نزول واحد مشخصی وجود ندارد، و لذا مفهوم و پیام اثر گاه و بی‌گاه به نوع تلقی مخاطب و انهاده می‌شود. اما هنگامی که وادی خلق، ارائه و دریافت اثر، وادی سنت است، آن‌گاه استفاده "ناصحیح" (یعنی ناسازگار با انگیزه آفرینش اثر) بی‌احترامی به ساحت سنت انگاشته خواهد شد. اینست که نمی‌توان و نباید متون مقدس و نوشته متفکرین بزرگ را در هر محفل و به هر منظور و نیتی استفاده کرد. فی‌المثل استفاده از آیات متون مقدس بدون توجه به معنا و پیام آنها و بدون اعتنا به قصدی که شارح از آنها در نظر داشته است، "تفسیر به رأی" و ناقض قواعد شریعت

خواهد بود. همین‌طور آوای خوش قرآن که به نیت انتقال روح معنوی به شنونده خوانده شده است، چنانچه در محافل خلاف شرع و با صرف نیت التذاذ، شنونده شود موافق تأییدات سنت نخواهد بود. مطالب فوق را از آن جهت نگاشتیم تا مقوله "حق التذاذ" یا "مجاز بودن از لذت بردن" که نویسنده آن را بدون درک صحیح و شیوه استفاده متناسب از اثر ناروا دانسته است، تبیین شود.

۳- رقص جانشینی (Succession Dance) رقصی است کهن همراه با موسیقی، در مدح یکی از پادشاهان حکیم چین به نام شون (Shun). کنفسیوس این رقص را تحسین می‌کرد چون از یک سو از موسیقی آن لذت می‌برد و از سوی دیگر آن را به لحاظ "اخلاقی" شریف و ارجح می‌انگاشت. علت شرافت این رقص به شأن نزول آن برمی‌گردد که بر اساس افسانه‌ها، پادشاه "یاو" (King Yao) تاج پادشاهی خود را به علت حکمت و درایت قابل تحسین شون با رغبت و علاقه به او تقدیم کرد.

رقص جنگ (Dance of war) رقص آیینی دیگری است در مدح شاه وو ژاو (Wu Zhou) این رقص را رقص "استثمار نظامی" (Military Exploites) نیز نامیده‌اند. کنفسیوس "زیبایی" این رقص را (وجه هنری آن را) بسیار دوست می‌داشت ولی به این لحاظ که شاه وو ژاو تاج پادشاهی خود را از طریق جنگ و ستم کسب کرده بود آن را "خوب" نمی‌داشت.

۴- این عبارت به وظیفه حقیقی نقاد اشاره دارد: اوست که باید به جوهره اثر هنری پی ببرد و بتواند از نظرگاه هنرمند با اثر ارتباط برقرار کند. چنانچه این انطباق رخ دهد، آنگاه کار وی در توصیف و تبیین اثر، به مثابه بازسازی و خلق دوباره آن خواهد بود، و قضاوت وی کمال مندرج در اثر را آشکار خواهد ساخت.

۵- در اینجا سخن دوباره در مخالفت با تفکیک هنرهای "زیبا" و "کاربردی" است. که یکی را با نام art (هنر) و دیگری را نام crafts (صنایع دستی) معرفی کرده‌اند. هنرهای زیبا را با حس زیبایی‌شناختی یا التذاذ بصری مترادف دانسته‌اند و لذا مرتب دانستن پیام، معنی

و کاربرد را دون شأن آن توصیف نموده‌اند و از سوی دیگر کاربرد و پیام را در حیطه هنرهای کاربردی قرار داده‌اند و منکر ارزش‌های زیبایی‌شناختی برای آن شده‌اند. با تفکیک این دو شأن، عملاً از هر دو، شأن‌زدایی شده است، چه روح و ماده ملازم یکدیگرند تا انسانی کامل معنی یابد. اگر تصور کنیم که پدیده‌هایی در این جهان وجود دارند که روح صدفند بدون کالبد، و از سوی دیگر موجوداتی که ماده صرفند بدون روح، آنگاه از هر دو، شأن‌زدایی نموده‌ایم و از پرشورترین موجود متصور که این هر دو را در خود به توحید رسانده چشم پوشیده‌ایم. اینست که نویسنده اتصال و اتحاد این دو وجه را یک ضرورت می‌داند و تفکیک آنها را "ارزش‌زدایی" و "معنازدایی" از هر دو اعلام می‌کند.

۶. ابزار و آلات جنگ و زندگی در جوامع کهن و سنتی بازنمایی از زندگی در عالم الهی بوده‌اند. آذرخش، سلاح آسمانی ایندرا - پادشاه و جنگجوی نامدار خدایان - است. ساختن جنگ‌افزار به صورت آذرخش، عملی است در جهت سهیم نمودن خود و جنگ خود به وادی آسمان‌ها. طرح تن‌پوش‌های جنگی نیز با در نظر گرفتن عوالم ماوراء طبیعی صورت می‌گرفت. استفاده از نقوش و نمادهای جادویی و دینی و بهره‌گیری از کلمات مقدس و آیات الهی و ادعیه متبرکه بر روی این تن‌پوش‌ها از یک سو به نیت استعانت از نیروی الهی در جنگ بوده، و از سوی دیگر به آن مبارزه وجهی آسمانی می‌افزوده است. ارابه‌های آتشین نیز ارابه‌هایی بودند که با نقوشی از آتش قهر الهی تزئین می‌شدند. خانه انسان اولیه نیز صرفاً حکم سرپناه مادی نداشته است؛ نقش آسمان و کواکب و موجودات در حال پرواز بر طاق این اماکن دلیل دیگری است بر حضور ساحت الهی در امور روزمره زندگی. بدین ترتیب انسان سنتی همه امور زندگی خود را با حضور و آگاهی نسبت به عالم باقی انجام داده است.

۷. Lesser Mysteries یا رموز صغیر شامل دو مرحله از سیر و سلوک است: الف) روش‌های تعمیق در علوم کیهان‌شناسی؛ ب) مراسم و مناسکی که سالک بدون کمک برونی باید

انجام دهد. هنگامی که سالک به گذر از وادی رموز صغیر توفیق یافت، به حدی از خلوص نفس می‌رسد که وی را آماده ورود به وادی رموز کبیر می‌نماید. بزرگ‌ترین ارمغانی که پدران می‌توانند به فرزندان خود اعطا کنند هدایت ایشان در درک امور مربوط به "رموز صغیر" است. پدر، فرزند خود را در سن هفت‌سالگی با آموزش‌های مربوط به انضباط فکر و قلب آماده می‌کند تا بتواند در سن بلوغ مسیر خود را در زندگی انتخاب کند؛ که یا در جامعه وارد شوند و مفید واقع گردند و یا اگر استعداد زرف‌تری برای ادامه راه داشته باشند، سیر و سلوک معنوی خود را در معبد ادامه دهند و در وادی رموز کبیر (Greater Mysteries) گام نهند. از جمله علومی که در سیر "رموز صغیر" آموخته می‌شوند عبارتند از: جغرافیا، نجوم، شیمی، روان‌شناسی، فیزیولوژی و "موسیقی" که الهی‌ترین هنرهاست. موارد فوق در: *Mahatma Letters, Letter XXIV, P. 188* آمده است. به‌علاوه هنرهای نظیر نقاشی و معماری که درک نسبت‌های صحیح آنها راه به معارف جاودانی می‌برد، جزو آموزش‌های این مرحله محسوب می‌شوند. البته لازم به توضیح است که تعاریف علوم یاده شده در ساحت "رموز صغیر"، با تعاریف جدید آن علوم متفاوت‌اند. به‌عنوان مثال در علم جغرافیا، دانش مربوط به گسترش یا غوطه‌ور شدن قاره‌ها و معرفت مربوط به ظهور ادواری نژادها در تاریخ، نقاط اسرارآمیز زمین، نقش دو قطب زمین در توازن و تعادل جهان و... بررسی می‌شده است. این علوم به‌منظور پی بردن به نظام الهی موجود در پس آنها بوده و لذا کسب آنها وظیفه‌ای دینی محسوب می‌شده است. سالکانی که این طریقت را طی می‌کنند و به کسب این معارف می‌پردازند، "همراهان" (Companions) طریقت هستند.

۸- استفاده از نان و خوراک به‌عنوان پیش‌کش در مراسم نیایش، متحول شده مراسم قربانی است. فی‌المثل در هند باستان (عهد ودایی) قربانی گاو رواج داشت که بعدها این مراسم به پیش‌کش خوراکی در محراب قربانگاه تبدیل گشت، و در آیین‌های عبادی مسیحیت، نان فطیری که کشیش به نیایش‌کنندگان می‌خوراند نمادی است از گوشت تن عیسی (ع)

فلسفه هنر مسیحی و شرقی، یا فلسفه راستین هنر ۳۶۷

که به باور اغلب مسیحیان خود را برای سعادت بشریت قربانی کرد.

۹. *Philosophia Perennis* که ما آن را حکمت ادوار ترجمه کرده‌ایم متشکل است از دو واژه لاتین: *Philosophia*، به معنای حکمت و فلسفه و *Perennis*، به معنای "در عرصه دوار". این حکمت شامل خرده‌های ادوار گوناگون است که به واسطه طبیعی بودن و حقیقی بودن، عرصه اعصار را درنوردیده و از خطا مصون مانده است. اعتبار و کمال این خرد به واسطه اتصال آن به حکمت جاودانه الهی است که از سحرگاه آفرینش در کالبد طبیعت جاری بوده و هست. حکمت فوق را فلسفه یونانی نیز گفته‌اند ولی ریشه‌های آن به پیش از دوران شکوفایی فلسفه یونان بازمی‌گردد.



## نقش و جهان‌شناسی\*

نوشته کیت کریچلو

ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی

اشاره:

کیت کریچلو مدرس دانشکده معماری و نیز کالج سلطنتی هنر در لندن است. شهرت او به سبب تحلیل‌های ریاضی شکل‌ها و تبدیل آنها به مضامین معماری است، که کتاب معروف خود به نام نظم در مکان<sup>۱</sup> را در سال ۱۹۶۹ بر مبنای آن پرداخت. \*\* او پنج سال از عمر خود را صرف تحقیق در تحلیل نقوش اسلامی

---

\* Critchlow, Keith, "Pattern and Cosmology", *Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach*, New York, Schocken Books, 1976, pp. 57-73.

1- *Order in Space*, Thames & Hudson, 1969.

عنوان برخی از کتاب‌های دیگر او از این قرار است:

*Times Stands Still: New Light on Megalithic Science*, A Lindisfarne Series Book;

*The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers: Attributed to Iamblichus;*

*Into the Hidden Environment; Oceans: Lifestream of Our Planet;*

*Chartres and the Birth of the Cathedral;*

*The Whole Question of Health: Enquiry into Architectural First Principles.*

\*\* بگمینستر فولر (مهندس و مخترع برجسته معاصر) کریچلو را، با ذهن فوق‌العاده‌اش، از نوادر روزگار ما دانسته است.

کرد. بر اساس همین تحقیق و یافته‌های حاصل از آن، او را به عضویت انجمن فلسفه ایران خواندند و مشاورهٔ هندسی طرح مسجد دانشگاه صنعتی تهران را نیز بدو سپردند. طراح معماری این مسجد نادر اردلان بود و اساس طرح هندسی مسجد مذکور را با مشورت با کریچلو درانداخت.<sup>\*\*</sup> در سال ۱۳۵۳ در همایش بین‌المللی معماری ایران در شیراز حضور یافت و مقاله‌ای عرضه کرد. موضوع آن مقاله بررسی جست‌وجوی ساختار ناب در نزد غربیان، از معماری گرفته تا فیزیک اتمی، و مقایسهٔ آن با طراحی سنتی اسلامی بود.<sup>\*\*</sup>

مقالهٔ حاضر فصلی است از مهم‌ترین اثر او در زمینهٔ هنر اسلامی. به نظر نویسندهٔ مقاله، قرن‌هاست که غربیان تلقی نادرست از ماهیت و معنای هنر اسلامی داشته‌اند و آن را صرفاً تزیین می‌شمرده‌اند. اما حقیقت اینست که هنر انتزاعی اسلامی از ظهور سنتی حکایت می‌کند؛ از طبیعت‌گرایی می‌پرهیزد اما انسجامی بی‌نظیر و درون‌مایه‌ای شگرف دارد که بهترین مظهر توحید است. کتابی که این مقاله از آن برگرفته شده مبتنی بر این اندیشه است که هنر اسلامی بر هندسه‌ای سخت استوار اتکا دارد؛ هنرمند مسلمان برای درانداختن نقوش هندسی، بر ریاضیات، خصوصاً هندسه، مسلط بوده است؛ اما از آن مهم‌تر اینکه هندسهٔ او مبنایی جهان‌شناسانه داشته است. به عبارت دیگر، هندسه‌ای که در هنر اسلامی نهفته است همان هندسه‌ای است که چشم تیزبین هنرمند حکیم در باطن جهان می‌یابد. بدین‌گونه، هنر اسلامی با حقیقت پیوند دارد. نویسنده می‌کوشد این پیوندهای جهان‌شناختی را پی‌گیرد و با دقت، با بررسی نقوش و معانی نهفته در آنها، آن را به خواننده نشان دهد.

دکتر سید حسین نصر در پیش‌گفتار خود بر این کتاب می‌نویسد: «آثار کیت

---

<sup>\*\*</sup> طرح این مسجد تهیه شد، اما هیچ‌گاه به اجرا درنیامد.

<sup>\*\*</sup> با استفاده از توضیحات پشت جلد کتاب مأخذ.

کریچلو در زمره نخستین آثار در غرب است که هندسه نقوش اسلامی را از منظر اصول مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی ذریبط تحلیل می‌کند. تحقیقات او قبلاً اثری شگرف بر گروهی از معماران و مورخان غربی هنر گذاشته است. اکنون، در کتاب حاضر، اولین اثر از مطالعات ارزنده او در این موضوع به چاپ رسیده است. او نخستین بار برای جهانیان، پرده از حقیقت مستور معنای مابعدالطبیعی نقوش هندسی در هنر اسلامی برمی‌گیرد. این مطالعه، که بر سال‌ها تحقیق و جست‌وجو در عالمی متکی است که پیش از این کمتر در جهان غرب مطرح بوده است، هم در هنر اسلامی و هم در علم اسلامی پایگاهی اساسی دارد. این تحقیق، کلید فهم بسیاری از وجوه تمدن اسلامی و نیز فهم آن واقعیتی است که هم انسان را احاطه کرده است و هم او را تعالی می‌بخشد. باید به کیت کریچلو برای تصنیف چنین کتابی تبریک گفت؛ کتابی که جایگاهی مهم در حوزه مطالعات اسلامی و نیز در جست‌وجوی تازه و در عین حال کهن کشف ماهیت اشیاء به طریقی دارد که انسان مدرن در صدد فراموش کردن آنست؛ زیرا تصمیم گرفته است غفلت تعمدی و اکتسابی بشر را جانشین حکمت جاودانی سازد که در طول اعصار راهنمای انسان بوده است [...] تحلیل کیت کریچلو از نقوش هندسی در هنر اسلامی چیزی نیست مگر کمک به کشف اصول قطعی که نه فقط از آن هنر اسلامی است که صریح‌تر از همه جا در آن به ظهور رسیده است، بلکه نهفته در ماهیت اشیاست و به انسان‌های همه اعصار و همه سرزمین‌ها تعلق دارد.»<sup>۱</sup>

کریچلو خود در مقدمه کتاب می‌گوید: «در عالم شهادت (عالم خلق)، چیزها را در حال دگرگونی می‌بینیم، همه چیز عمری دارد و باز افول می‌کند. این قانون بنیادی همه پدیده‌ها را می‌توان به شیوه‌ای به بیان رمزین درآورد که مکان،

در مقام اتساع، با انکشاف از طریق ابعاد پدید آید و می‌توان طومار آن را از طریق فهم ماهیتش دوباره در پیچید. مثلاً نقطه‌ای اختیار می‌کنیم که به ظهور می‌رسد و پیش می‌رود تا به خطی بدل شود؛ سپس خط نیز، با در یک جهت یا به صورت منحنی، حرکت می‌کند تا سطحی پدید آورد؛ سطح نیز می‌چرخد یا در جهتی دیگر حرکت می‌کند تا بُعد حجم - یعنی بُعد سوم - را پدید آورد، بُعدی که همه پدیده‌های عالم شهادتِ مادی (ناسوت) موضوع آندند.<sup>۱</sup> با چنین مبنایی، کتاب خود را در یک مقدمه و نه فصل، با این عناوین، پرداخته است: نقطه آغاز؛ ظهور شکل؛ مربع‌های جادویی؛ نقش و جهان‌شناسی؛ پنج ضلعی؛ چهارگانه‌ها؛ ریاضیات فضاپرکن‌های دو بعدی؛ دایره و ضرب‌آهنگ‌های جهانی؛ نقوش شاخص اسلامی. بدین ترتیب، او در فصول مقدم بر مطلبی که در پیش رو دارید، به نقطه و خط و سطح و حجم، و شکل‌های مربع و مثلث و دایره، طرز پیدایی و معانی جهان‌شناختی آنها پرداخته است.

هر یک از شکل‌های سه‌گانه، یعنی مربع و مثلث و دایره، کیفیات و توابع خاصی دارد؛ اما باید به یاد داشت که همه آنها، در شکل منظم‌شان که مورد نظر ماست، تابع و فرع دایره محیطی خوداند. اکنون به نقشی می‌پردازیم که از "شکفتن" یا بسط شش‌گانه دایره حاصل می‌شود. ما این مرحله را مرحله چهارم نامیده‌ایم که در آن، دوایر صادره به روابط خاصی با دایره میانی می‌رسند و چون نقاط تقاطع را به هم وصل کنیم، نقشی متشکل از چند مثلث و مربع و یک شش‌ضلعی میانی به دست می‌آید. این نقش یادآور اهمیت مثالی آمیختن این سه شکل در یکدیگر است، که از وحدت حکایت می‌کند.

جهان‌شناسی سنتی اسلامی، که ریشه‌های استوارش در وحی قرآن است، با

1- Ibid., p. 7.

شکوفایی علم و حکمت اسلامی به بیرون اشاعه یافت.<sup>۱</sup> تعالیم هر سه دین اصلی توحیدی مؤید اینست که آفرینش در شش روز روی داد. این موضوع بس پر دامنه است و اینجا جای آن نیست که بخواهیم به شرح معنای این قول پردازیم. اما جای آن هست که از خطای رایج روزگار خود سخن بگوییم که با چنین معنای وحیانی‌ای فقط در مرتبه لفظی رفتار می‌کنند.

این کار نه تنها فهم ماهیت وحی را مخدوش می‌کند، زیرا مانع دست یافتن به بعد هستی‌شناختی آن می‌شود، بلکه به "کفر"<sup>۲</sup> می‌انجامد؛ زیرا این واژه به معنای "آسیب رساندن" یا جدا کردن چیزی از بدنه آنست. اما آنچه ما خواهیم کرد به یاد آوردن سنت استعمال اعداد برای بیان صور مثالی و مشاهده ماهیت منسجم رمز<sup>۳</sup>‌های به هم پیوسته نهفته در این نمودار است. شش بازه<sup>۴</sup>، مرکزی را در میان گرفته‌اند. عدد شش عددی کامل است که هم به آفرینش متناسب است و هم به امر سنتاً محترم ۳+۲+۱ (یعنی جمع بخش‌یاب‌های ۶) که برابر است با ۶. مجموعه بازه‌های پیرامونی بعدی دوازده تاست، که با ترسیم پی در پی قطرهای متعامد دایره (با استفاده از جفت‌کمان‌های جانبی) به دست آمده است. این دو کیفیت عددی مثالی [دوازده و چهار] با دایره<sup>۵</sup> بروج و چهار نقطه عطف سال (اعتدالین\* و انقلابین\*\*) و منازل ثابت دوازده برجی که خورشید در هر سال از آنها می‌گذرد مناسبت دارد. در درون دوازده، مجموعه‌ای از هفت نقطه می‌بینیم: شش ضلعی و مرکزش. اینها با هفت فلک مرتبط است و یکی از صور رمزی آنست.

1- See S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass., 1964.

2- blasphemy

3- symbol

4- interval

\* دو موقع اعتدال بهاری و پاییزی - م. \*\* دو موقع انقلاب تابستانی و زمستانی - م.

### جهان‌شناسی

جهان‌شناسی<sup>۱</sup> چیست؟ جهان<sup>۲</sup> چیست؟ پاسخ یکی از این دو پرسش مبنای پاسخ دیگری است. [اعتقاد به وجود] "جهان"، بنابر تعریف، مستلزم قبول عالمی منظم است. جهان‌شناسی عبارتست از منطق یا مطالعه قوانین و شعور مضمّر در این عالم منظم.

قاعده مسلط در اسلام، وحدت وجود و، بنابراین، وحدت عالم است. این وحدت همواره وجهی درونی و وجهی بیرونی دارد - وجهی باطنی و وجهی ظاهری. از این چنین برمی‌آید که جهان‌شناسی بر دو طریق است: جهان‌شناسی باطنی و جهان‌شناسی ظاهری. جهان‌شناسی ظاهری شامل مشاهده حسی است؛ جهان‌شناسی باطنی به بیان قوانین جهان بر مبنای ساختار خاصی معطوف است که شخص برای باطن جهان قائل است. هدف از علوم معنوی وحدت بخشیدن و یگانه ساختن درون و بیرون، عالم کبیر و عالم صغیر، است. زبان قوانین مثالی‌ای که جهان‌های درون و بیرون را یگانگی می‌بخشد همان زبان نقش است - خصوصاً نقش عددی.

از منظر فلسفی اسلام، "محرک" نقوش و ادوار تحولات فلکی همان صورت‌های مثالی ذهن انسانی است که آنها را بازمی‌شناسد. لذا، همچنان‌که خورشید و ماه بر آهنگ زیستی<sup>۳</sup> جسم ما حکم می‌رانند و بر سازوکار روان حیوانی ما اثر می‌نهند، صورت‌های مثالی بر آهنگ<sup>۴</sup> افلاک حکم می‌رانند. اگر انسان بتواند با این آهنگ‌ها سازگار و همراه شود، یعنی خود را در مرکز آنها قرار دهد - بدان‌سان که هسته بر یاخته حکم می‌راند یا مرکز تعادل که آونگ را در حال تعادل و ثبات وامی‌دارد - می‌تواند با آنها یگانه شود و بر آنها چیره شود.

1- cosmology

2- cosmos

3- biorhythm

4- rhythm

دایره بر همه نقوش دیگر برتری دارد؛ زیرا رمز وحدت جهان است و کانون یا مرکز پنهانش "آن" لازمان تحولات زمانی و نقطه بی‌بُعد مکان محیط است. نشان ادوار زمان و جهات مکان در نقش، همانا بازه‌های پیرامون این دایره نخستین است. مثلاً، صفحه ساعت با تقسیمات ساعات دوازده‌گانه‌اش، مصداق اندازه‌گیری دقیق گذر زمان است؛ و اگر کسی این بازه‌های روی صفحه ساعت را با خطوط راست به هم وصل کند، شکلی دوازده پهلو به دست می‌آید: دوازده‌ضلعی. این هر دو را می‌توان مظهر دوازده مثالین تلقی کرد. در جهان‌شناسی، این دو جسماً و مکاناً در یک دور کامل سالیانه سیاره ما با هم یکی می‌شوند؛ بروج دوازده‌گانه، هم جهت را به ما می‌نمایند و هم ادوار معین زمان را که کل سال را با آنها تقویم می‌کنیم.

تقسیمات طبیعی سال، و آهنگ خورشید و ماه و زمین که این ادوار را معین می‌کنند، شاه‌کلید شناخت اعداد جهان‌شناختی است - هر چند که به‌صراحت باید گفت که همه عددها جهان‌شناختی‌اند؛ زیرا دال بر تکرار وحدت [عدد یک] و مشمول وحدت‌اند.

سال یک دور است، یک دایره است، از یک انقلاب زمستانی تا انقلاب زمستانی بعدی؛ از کوتاه‌ترین زمان تابش خورشید در انقلاب زمستانی تا دوباره برآمدنش در انقلاب زمستانی دیگر. دایره با نقاط عطف تابستانی - زمستانی، قطبی می‌شود. همین ناگزیر موجب تربیع سال می‌شود؛ زیرا دو بازه واقع در میانه سال [اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی] در وسط دو رویداد اصلی درازترین و کوتاه‌ترین شب‌های سال [انقلاب تابستانی و انقلاب زمستانی] قرار می‌گیرند. این وضع [برابری] طول شب و روز دو بار در سال روی می‌دهد؛ یکی در اعتدال بهاری و دیگری در اعتدال پاییزی. لذا طول شب و روز نشان "فصول" است؛ و آن نیز خود حاصل موقع سیاره زمین نسبت به خورشید است. بهار و تابستان و

پاییز و زمستان مربع سال را می سازند و با نقاط اصلی قطب نما - شرق و جنوب و غرب و شمال - پیوندی نمادین دارند. این گردش در جهت عقربه های ساعت مبتنی بر این فرض است که شخص به پشت بخوابد و سرش رو به جنوب باشد؛ یا رو به شمال بایستد. من این بخت را داشتم که در سخنرانی روشننگر استاد سید حسین نصر درباره موضوع جهت یابی در دانشگاه تهران حضور یابم. [به قول نصر،] معنای باطنی این جهت گیری اینست که سالک در طریق خود به سوی حقیقت، خویش را در جهتی درست رو به نور می نهد. اگر شخص به پشت بخوابد و سرش رو به جنوب باشد، یا رو به شمال بایستد، دست راستش به سوی مطلع نور قرار می گیرد. اگر رو به نور بچرخد (تغییر جهت)، دست راستش به سوی جنوب قرار می گیرد؛ دست راست و جنوب "یمین" را به "یمن" مرتبط می کند، که معنای باطنی آن، حکمت است، یا بازگشت روح تبعیدی به وطن راستینش. "چهار" اساس طبایع اصلی گرمی و خشکی و سردی و تری هم هست که متضمن قواعد انبساط و ثبوت و انقباض و انحلال است؛<sup>۱</sup> و اینها هر یک نظیری در فصول زمان و جهات مکان دارد.

وسط هر یک از اضلاع هر چندضلعی، موقع حساسی است که در آنجا کششی به سمت یکی از گوشه های شکل یا رانشی از آنها در کار نیست. نقطه وسط بین تر و خشک نمناک است؛ و نقطه وسط بین گرم و سرد ولرم است. چون هر ضلع یا کمان دایره نقطه وسطی دارد، می توان بازه ها را در محل نقطه وسط کمان مابین آنها تکرار کرد و بدین گونه، چندضلعی دیگری پدید آورد. این چنین است که چهار به هشت بدل می شود: هشت ضلعی؛ و هشت به شانزده بدل می شود: شانزده ضلعی.

بازگردیم به سال. عامل مهم بعدی رابطه مثلثی بین خورشید و زمین و ماه

1- Cf. Nasr, op. cit., p. 90.

است. "سه" نخستین مثالی شرایط حداقلی وجود را بیان می‌کند: یکی و دیگری و ربط آنها؛ یا به صورتی دیگر: شاهد و مشاهده و مشهود؛ یا عین و ذهن و نسبت. گفته‌اند که مثلث معنوی اصلی در اسلام "الله" و "رحمان" و "رحیم" است، که در ابتدای هر سوره از قرآن می‌آید.

عدد سه عدد شش را پدید می‌آورد و شش در جهان‌شناسی اسلامی، مانند دو دین ابراهیمی دیگر یعنی دین‌های کلیمی و مسیحی، سهمی مهم دارد. این سهم به تعداد روزهایی مربوط است که خدا در آنها جهان را آفرید. حکمت ابراهیمی اقتضا می‌کند که معنای درونی و بیرونی این خلقت‌شناسی را در نظر بگیریم؛ یعنی هم ابعاد رمزی و هم لفظی آن را. در هر سه دین، ستاره شش‌پر رمز کمال است.

دو برابر شش دوازده است، که هر سه مثالی را با چهار مثالی در خود درمی‌آمیزد. عمق معنای دوازده در دوازده امام اسلام شیعی به ظهور می‌رسد؛ و نیز در احساس لازماتی مثالی‌ای که در دوازده حواری مسیح می‌توان دید. در هندسه، قانون دوازده آن‌گاه به دقتی برازنده و زیبا می‌رسد که دوازده کره مساوی در کنار هم قرار گیرند و دقیقاً بر هسته‌ای کروی در میان خود مماس شوند. اگر نقاط زوجی را روی سطحی کروی طوری پخش کنیم که از اتصال آنها مثلث‌های متساوی‌الاضلاع پدید آید، بیشترین تعداد نقطه‌های ممکن برای این کار دوازده است. این را حجم بیست‌وجهی<sup>۱</sup> می‌خوانند. در بیان هندسی محض، این قانون پخش دوازده نقطه بر کره را می‌توان بدین طریق نشان داد:

کار را از مرکزها یا نقاط پخش آغاز می‌کنیم، که گره‌های شکل افلاطونی است که به بیست‌وجهی معروف است (نک: تصاویر ۷ تا ۱۰). اگر فرض کنیم که این گره‌ها آن قدر اتساع یابند که سطوح یا قطعات مساوی‌ای از کره را تصرف کنند،

1- icosahedron

اتساع آنها آن قدر ادامه می‌یابد که در نهایت در پنج نقطه با فواصل مساوی به هم می‌رسند. اگر این نقاط را به هم وصل کنیم، حجم کروی ای سی و دو وجهی\* به دست می‌آید (نک: تصویر ۱۱). اگر این حوزه‌ها یا سطوح را همچنان ادامه دهیم بی‌آنکه از حوزه پنج دامنۀ مجاور تجاوز کنند، سرانجام پنج ضلعی خواهند شد. این همان دوازده وجهی پنج‌گانی است که افلاطون آن را در رسالۀ جهان‌شناسی‌اش، تیمائوس، بنا بر سنت به عالم نسبت داده و [ابویوسف یعقوب بن اسحاق] کِنْدی [ف ۲۶۰ ق] آن را به حوزه فلسفۀ اسلامی وارد کرده است.<sup>۱</sup> سید حسین نصر این منظر سنتی را، با نقل این قول از تحقیقات تیتوس بورکهارت<sup>۲</sup> دربارهٔ ابن عربی، چنین شرح می‌دهد: «شمار اصلی بروج، یعنی ۱۲، حاصل ۴ و ۳ است. بنا بر تفسیر سنتی، عدد ۴ رمز چهار قطبی شدن طبیعت عالم به طبایع فعال گرم و سرد و کیفیات منفعل تری و خشکی است که در ترکیب با یکدیگر، عناصر عالم را پدید می‌آورند؛ و عدد ۳ نشان سه میل اصلی "روح" است که عبارت اند از: سیر نزولی از "اصل"، اتساع افقی، و سیر صعودی

\* icosidodecahedron سی و دو وجهی حجمی است که برخی از وجوه آن پنج ضلعی و برخی مثلث متساوی‌الاضلاع است؛ بدین شکل:



سطح گستردهٔ آن به شکل زیر است - م.



۱- در رسالۀ اش دربارهٔ حجم‌های افلاطونی. نک:

N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, 1966, chapter 2.

2- Titus Burckhardt

در بازگشت به اصل. پس دوازده برج در رمزگان عددی‌شان حاوی همه قواعدی‌اند که بر جهان حاکم است.<sup>۱</sup> نصر این رابطه‌ی اساسی بین بروج و دو عدد مثالی، یعنی ۳ و ۴، را بسط می‌دهد: «نشانه‌ها با داشتن این رابطه‌ی اساسی بین توابع چهارگانه‌ی اصلی جهان، طبعاً با همه‌ی مظاهری که خود از ترکیبات گوناگون صفاتش نشئت می‌گیرند ارتباط می‌یابند. از آنجا که این ترکیبات بی‌نهایت‌اند، شباهت‌هایی که می‌توان بین آنها و نشانه‌ها یافت نیز نهایت ندارد.»<sup>۲</sup> او می‌گوید: با این حال، در این ترکیبات بی‌نهایت، سلسله‌مراتبی هست؛ و از نظر وجود مادی، «نسبت میان بروج و جهات اصلی چهارگانه اهمیت چشمگیر دارد. این اهمیت به سبب نقش "جغرافیای مقدس" و جهت‌یابی در مناسک و به سبب معماری معابد و سایر بناهاست که مبتنی بر "اندام‌شناسی جهان" است.»<sup>۳</sup>

باری، "فلک صور مثالی" بیرون از مکان جهان ظاهری است؛ «وجود مطلق، که ماورای این جهان است، در پس بروج نهان است و، در همان حال، این بروج مظهر قطبیت‌آند. این بروج طبایع چهارگانه "طبیعت کل" و امیال سه‌گانه "روح" را شاملند و، از این رو، صور مثالی یا "مُثَلّی" همه‌ی مظاهر طبیعتند که در جهان مشاهده می‌کنیم.»<sup>۴</sup>

مرتبه‌ی بعدی اهمیت در منظر فلسفی جهان از آن طریقه‌ای است که در طی آن، عقل خداوند در مسیر هفت کره‌ی فلکی نازل می‌شود. خود سیاره‌ها هر یک نقطه‌ای مادی تلقی می‌شوند که با مدار خود کره‌ی نفوذی تعریف می‌کنند. هر یک از هفت سیاره کره‌ای است در حدفاصل جهان تحت‌القمر و وجود مطلق ماورای

1- Nasr, op. cit., pp. 152-153; cf. T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950, pp. 14 ff.

2- Nasr, op. cit., pp. 155-156.

3- Nasr, op. cit., p. 156.

4- Nasr, op. cit., p. 159.

منطقه البروج و هم مرکز با آن دو. این کرات را «می توان با امعان نظر، اطوار  
 «عقل» در وجه عالم کبیری آن دانست.»<sup>۱</sup>

به بیان ابوریحان بیرونی: «قوای روحانی اند که طبع اجسامی را که منقاد  
 آنان اند دگرگون می کنند...»<sup>۲</sup> کره هر سیاره چنان است که حوزه‌ای واسط تشکیل  
 می دهد؛ حوزه‌ای که هم به عوالم کثیف تعلق دارد و هم به عوالم لطیف.  
 سیارات، از آن رو که واسطه‌اند، «طبایع اصلی کائنات را از عالم مثال به عالم  
 ارض منتقل می کنند.»<sup>۳</sup>

عدد ۷، یعنی ۳+۴، را محصول و مظهر همان صور مثالی‌ای می دانند که  
 چون آنها را در هم ضرب کنند، شمار بروج (۱۲) به دست می آید. اگر به کیفیت  
 رمزین عملیات ریاضی در پس تفسیر ظاهریشان توجه کنیم، درمی یابیم که هر  
 دو آنها [۷ و ۱۲]، به رمز، از قوای واحد پدید می آیند [۳ و ۴]، یکی با ضرب و  
 دیگری با جمع.

ابوریحان بیرونی شرحی کشف درباره رابطه مطابقت و انعکاس و مشابهت  
 اینها در جهان مادی به دست می دهد. اینها از فلاح و معدنیات و ادویه و نبات  
 و حیوان به عالم انسانی سر می زنند: به جسم انسان و روان انسان و معماری و  
 خصوصاً نهادهای دینی و مدنی.<sup>۴</sup> مثلاً «اندام‌های گوناگون هر گیاه را به سیارات  
 گوناگون نسبت می دهند. از این رو، تنه درخت به خورشید متناسب است؛  
 ریشه‌هایش به زحل؛ خارها و ترکه‌ها و پوسته‌اش به مریخ؛ گل‌هایش به زهره؛  
 میوه‌اش به مشتری؛ برگ‌هایش به ماه؛ دانه‌هایش به عطارد.»<sup>۵</sup> باید پیوسته به

1- Ibid.; cf. Burckhardt. op. cit., p. 25.

2- *Elements of Astrology*, translated by R. Ramsay Wright, London, 1934, p. 231.

3- Nasr, op. cit., p. 159.

4- *Elements of Astrology*, pp. 240-55.

5- *Elements of Astrology*, p. 236.

خاطر داشت که این منظر هیچ کاری به یافتن شباهت‌های دقیق و ظریف در میان پدیده‌های طبیعی ندارد؛ بلکه منظری است که عالم بیرون و ظاهر را نتیجه عقل درونی‌ای می‌داند که مبدأ الهی آنست. نصر دقیقاً از همین سخن می‌گوید: «سیارات، از آن رو که مظهر عقل در عالم کبیرند، بالضرورة در همه موجودات مادی اثر می‌گذارند. این موجودات مادی، همچون همه چیزهای دیگر در جهان، وجود خود را مرهون عقل کل هستند، که در اسلام آن را "نور محمدیه" یا "حقیقت محمدیه" می‌دانند.»<sup>۱</sup>

عدد هفت نیز با ماه پیوندی ژرف دارد. در این منظر، ماه اصل مؤنثی است که افلاک را به طریق "انفعال" تقدیر می‌کند و مکمل نقش فعال و مذکر خورشید است. ماه، که نزدیک‌ترین سیاره به خورشید است، آخرین واسطه میان همه افلاک دیگر و نشئه مادی است، به طریقی که منازل ماه همه وجوه عقل را که در کره سایر سیارات و در عالم صور مثالی بروج متظاهر است در خود جمع دارد. عدد هفت نه تنها "شمار" کره سیارات را نشان می‌دهد؛ بلکه ربع دور بیست و هشت روزه ماه نیز هست و آهنگ دور هفته است که با چرخه کار و استراحت در هر سه دین ابراهیمی پیوندی ژرف دارد.

از لحاظ عددی، منازل ماه - یعنی مواقع آن نسبت به کواکب ثابتی که در پس آند - بیست و هشت شب است که در آنها می‌توان تبدیلات ماه را مشاهده کرد. این منازل از نظر فلسفی مرکبند از اعداد  $۱+۲+۳+۴+۵+۶+۷$ ، مساوی ۲۸، که حاصل جمع عددی سیارات است و از لحاظ کیفی، تأثیر فعل تقدیری هر یک را بر طرز تجلی نور عقل الهی بیان می‌کند. موضوع دیگری که به همین اندازه اهمیت دارد اینست که منازل ماه نظیر بیست و هشت حرف الفبای عربی در عالم کبیر است - و از این جاست که زبان کلام الهی [عربی] را می‌توان به "دم

1- Nasr, op. cit., p. 160.

الهی" یا "نفس الرحمان" تعبیر کرد.<sup>۱</sup> بدین طریق است که همه رویدادها در "کتاب" نوشته است؛ زیرا عالم عبارتست از کتابت کتاب قدسی در حیطة تکوین، همچنان که قرآن مظهر این "وحی الہی" به عالم انسانی است. «منازل ماه در علم نجوم اسلامی اهمیتی بنیادین دارند؛ خصوصاً از این نظر که با علم اسماء الہی در بعضی وجوه تصوف نسبت می یابند.»<sup>۲</sup>

با اصل دو برابر کردن، هفت به چهارده بدل می شود، که برابر دو هفته یا نیم ماه است. از منظری باطنی، بنابر تشیع، پیامبر [ص] منبع نور است؛ "نور محمدیه" که به امامان انتقال یافته است. این نور از طریق دخترش فاطمه [ع] (که مادر امامان است) و همسر او علی [ع] به دوازده امام منتقل شده است. تشیع این سلسله را "چهارده نور پاک" می نامد و این چنین، اهمیت نور را بیان می کند. با دو برابر کردن، که به تعبیری اشارتی است به ماهیت دوگانه همه پدیده ها، چهارده به بیست و هشت بدل می شود، که دور کامل ماه است.

تُه عدد دیگری است که معنایی باطنی دارد، که در سرتاسر این نوشته\* بدان پرداخته ایم. با توجه به "تثلیث" ازلی جنبه های نزول و بسط و صعود نور الہی که همه تجلیات بدانها بستگی دارند، مثلث متساوی الاضلاع، خود مظهر عینی و تجسم تعادل سه تایی است. باید همواره به خاطر داشت که عامل مسلط فضایی در نقش هندسی اسلامی تقارن است. تقارن خود با بنیادی ترین مجموعه اعدادی به ظهور می رسد که می توان نقشی معین را مطابق آنها لایه بندی و تقطیع کرد. بر همین قیاس، تقارن را می توان مظهر وحدت تلقی کرد.

اگر سه را دو برابر کنیم یا، به زبان هندسی، اگر مثلی را واژگون کنیم و بر خودش قرار دهیم، شش یا ستاره داوود یا ستاره شش پر به دست می آید. چنان

1- Nasr, op. cit., p. 162.

2- Ibid.

\* اشاره به مطالب فصول دیگر کتاب مأخذ - م.

که گفتیم، هم در قرآن و هم در عهدین، عدد شش در روزهای خلقت به بیان مثالی در آمده است؛ مرکز یا موقع هفتم، هم به "استراحت" مربوط است و هم به "عرش". ابوبکر سراج‌الدین [مارتین لینگز] در کتاب یقین، که در سال ۱۹۲۵ منتشر شده، به تفصیل به رمزشناسی این عدد از دیدگاه اسلامی پرداخته است. اگر سه را در خودش ضرب کنیم نه به دست می‌آید. گویی هر جنبه اصلی، یا هر گوشه مثلث، دو گوشه دیگر را در خود منعکس می‌کند. انعکاس یا تقارن، چنان که آمد، طریقی برای تکریم سرکثرت در نسبت با وحدت است. به تعبیری، اعداد را می‌توان تجلیات وحدت دانست. این تجلیات از طریق تقارن در مکان به ظهور می‌رسند، وحدت خود را در مرکز تقارن حفظ می‌کنند و، در همان حال، از طریق شعاع‌های تقارن به سوی کثرت "می‌شکفند".

به نظر ابن سینا، فیلسوف و طبیب بزرگ، نه نسبتی خاص با "افلاک" و عقول موجود آنها دارد. این معنا در چنین جدول متقارن جالبی بیان شده است.

عدد افلاک	نام افلاک	عدد عقل متحرک
۹	فلک الافلاک	۱
۸	فلک البروج	۲
۷	زحل	۳
۶	مشتری	۴
۵	مریخ	۵
۴	شمس	۶
۳	زهرة	۷
۲	عطارد	۸
۱	قمر	۹

به نظر ابن سینا، این ایجاد [تحریک یا صدور] عوالم مخلوق را می‌توان در قالب قدرت‌ها و افعال بیان کرد.

عقل اول، که بالاترین موجودات است، فقط یک قدرت دارد: "قدرت علمیه"، که آن را به امر حق تعالی دریافت کرده است. نفس، که بعد از عقل قرار گرفته است، نه تنها دارای قدرت علمیه است، که از عقل دریافت می‌کند؛ بلکه "قدرت شوقیه" نیز دارد، که مستقیماً از امر خداوند به آن رسیده است. از نفس نیز "طبیعت کلیه" و "عنصر کل" به وجود می‌آیند. منظور از "طبیعت کلیه" نیرویی است که عنصر کل را، تا حدی که برای آن میسر است، به سوی کمال می‌کشاند.

از آنجا که طبیعت، بعد از عقل و نفس، سومین اصل در سلسله مراتب وجود است، سه قوه دارد:

۱. قوه تحریک، که از امر حق تعالی سرچشمه می‌گیرد؛

۲. قوه هدایت، که از عالم عقل است؛

۳. قوه میل به تحریک، که از عالم نفس است.

در اینجا اصل نه را با انعکاس تقارنی می‌بینیم. سید حسین نصر، در تفسیر خود از نظام فلسفی ابن سینا، بدانجا می‌رسد که می‌گوید: «...اولین عنصر در "مبادی" نقطه بود که تحت فعل طبیعت درآمد و به خط و سطح و، بالاخره، به "جسم" بدل شد.»<sup>۱</sup>

در اینجا باز تفوق هندسه را در صدور عالم مادی از طبیعت کلیه و نفس و عقل اول می‌بینیم. در اینجا نیز می‌توان به وجود طریقی کاملاً باطنی در تزئین بناها پی برد. در این طریق، آرایه‌های کاملاً "تزئینی" بناها، در واقع، قوانین

1- Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass., 1964, p. 205.

ممکنات را در نشئه ظاهر، در قالب تقارن و به صورت نقوش هندسی متظاهر می‌کنند. هم‌امعان نظر در این نقوش و هم‌مهارت در ساختن آن به طرز خاص خود به فهم کمالات طبیعت کلیه‌ای می‌انجامد که محرک عناصر است؛ و خود آن نیز از طریق تأثرات نفس، تحت امر حق تعالی است؛ و این امر حق منحصراً از طریقی "واحد"، یعنی عقل اول درمی‌رسد. لذا، نقش اسلامی، که صورت هنری‌ای واحد و بی‌همتاست، در هدف و فعل نیز موحد است.

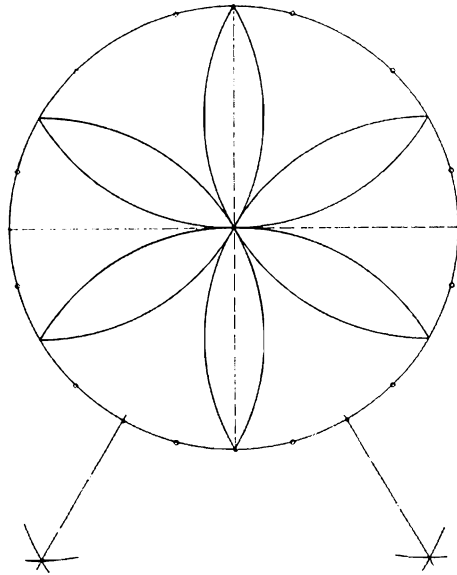
حال، قضایای اصلی را از منظری کیفی و جهان‌شناسانه باز می‌گوییم. هر شکل منظر و مجالای همان اصول مثالی جهان در نشئه و مرتبه خاص خود است و نیز مظهر شعور ماست که هر دو آنها را فهم می‌کند.

انکشاف قوانین هندسی در حیطة ریاضیات، کیفیتی مطابق با انکشاف شعور و نیز انکشاف خودِ خلقت دارد. ما با مرکزیت یک منبع و تفوق صور مثالی سه و چهار و هفت و دوازده، نقوش اصلی را بازمی‌آفرینیم.

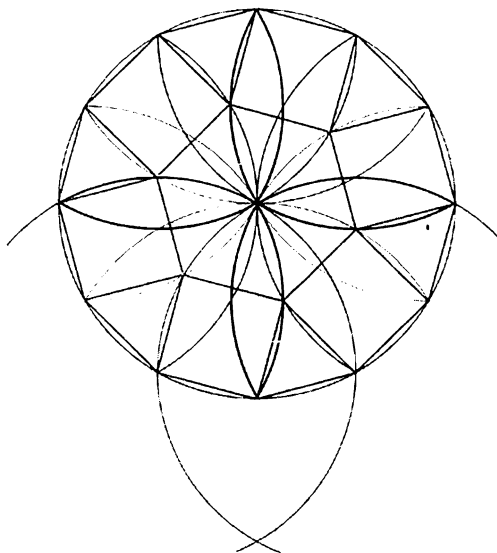
از چنین مبدأ دویعدی‌ای، نسبت و همی میان ابعاد دوم و سوم آشکار خواهد شد و صور سه‌بعدی با رمزپردازی باستانی فیثاغورسی (که افلاطون و، در جهان اسلام، کندی حامل آن بودند) مقایسه خواهد شد؛ از آنجا به قیاس با الگویی خواهیم رسید که یوهان کیپلر<sup>۱</sup> در قرن شانزدهم مطرح کرد.

---

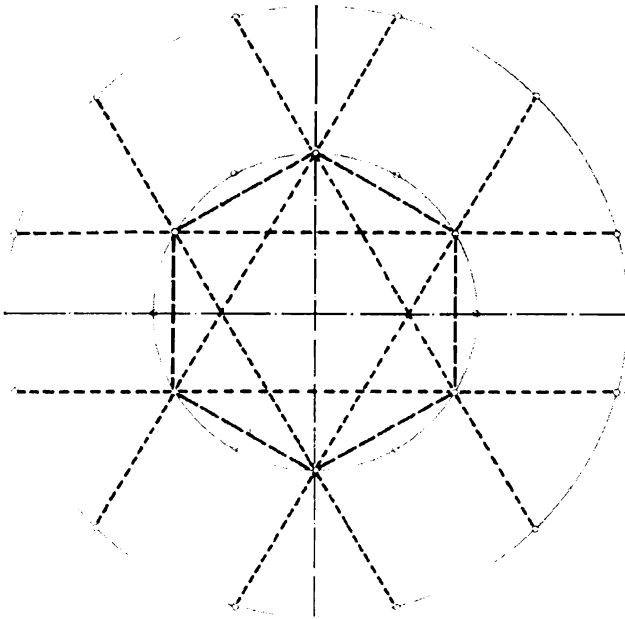
1- Johannes Kepler (1571-1630)



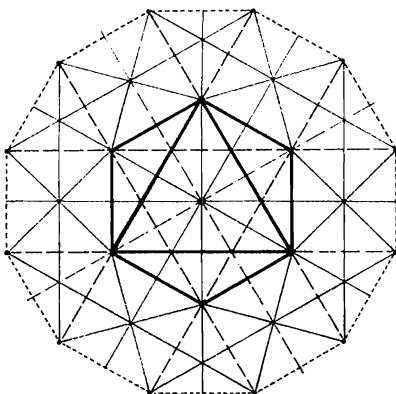
تصویر ۱: این تصویر را عددهای چهار و شش و دوازده پدید آورده‌اند. دایره اصلی در اینجا با تقسیمات شش‌گانه‌اش عرضه شده است. اگر به مرکز نقطه زیرین دایره و به شعاع این دایره کمانی بزیم (در چپ و راست پایین تصویر)؛ سپس به مرکز دو نقطه مجاور نقطه قبلی در تقسیمات شش‌گانه دایره اصلی کمان‌های دیگری بزیم تا کمان قبلی را قطع کند، دو نقطه حاصل از تقاطع این کمان‌ها به ما امکان می‌دهد که تقسیمات شش‌گانه را نصف کنیم و دوازده قسمت مساوی به دست آوریم. تقسیم دوازده‌گانه با صور مثالی بروج و، در نتیجه، با یک دور سال مطابقت دارد. چلیپای بالای سمت راست نماینده اعتدالین و انقلابین شمسی است. تقسیم طبیعی شش‌گانه را می‌توان رمز شش روز خلقت تلقی کرد که در قالب هندسی بیان شده است.



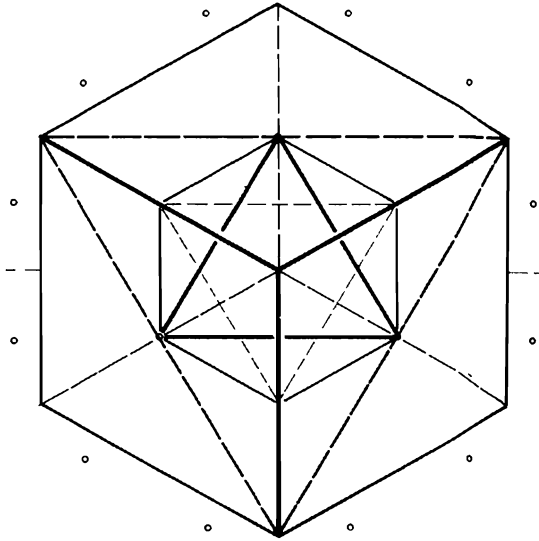
تصویر ۲: دوازده در اینجا به صورت گلبرگی در درون دایره ترسیم شده است؛ همراه با عدد چهار که به رنگ خاکستری نشان داده شده است. درآمیختگی مربع و مثلث شش ضلعی چنان ترسیم شده که تابعیت آنها از نقاط تقاطع دوازده گلبرگ عیان شود.



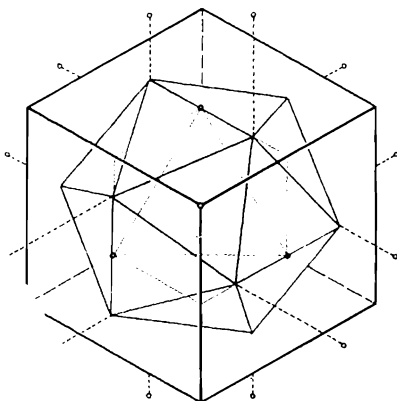
تصویر ۳: سه مجموعه خط‌چین موازی که مربع‌های روبه‌روی هم در صفحه قبل را به هم وصل می‌کنند، ستاره‌ای شش‌پر در وسط پدید می‌آورند. دایره محیطی شش‌ضلعی نماینده کل است و، لذا، تقسیمی دوازده‌گانه (که با نقاط سیاه مشخص شده) در پیرامون آن نشان داده شده است.



تصویر ۴: در اینجا نقشه قبلی به‌طور کامل با خط‌چین ترسیم شده است. محورهای تقارن هر قطعه از شکل با خط پر آمده است. خط دور شش‌ضلعی و مثلث درون آن پررنگ ترسیم شده است. در این نمودار مسطح و سه‌بعدی، خطوط پررنگ این امکان را فراهم می‌کنند که شکل مرکزی را چون صورتی سه‌بعدی تجسم کنیم. [در این حجم فرضی،] مثلث پررنگ میانی، بالاترین وجه حجم افلاطونی‌ای است که به هشت وجهی معروف است؛ یعنی حجمی بسته که هر هشت وجه آن مثلث متساوی‌الاضلاع است (چهار تا از آنها در این نقشه دیده می‌شود. چهار وجه دیگر با خط چین ترسیم شده است). این تصویر کردن حجم سه‌بعدی بر نقش دوبعدی مبین عقیده اسلامی تجلی است. در اینجا، تجلی با بُعد به تصویر درآمده است. عالم "ما" در پست‌ترین مرتبه از مراتب تجلی است و موجودیت آن در مختصات سه‌بعدی محقق شده است. در اینجا، سطح دوبعدی را محتملی برای بیان رموزین مراتب لطیف‌تر تجلی و نشان دادن جهت منبع تجلی اختیار کرده‌اند.

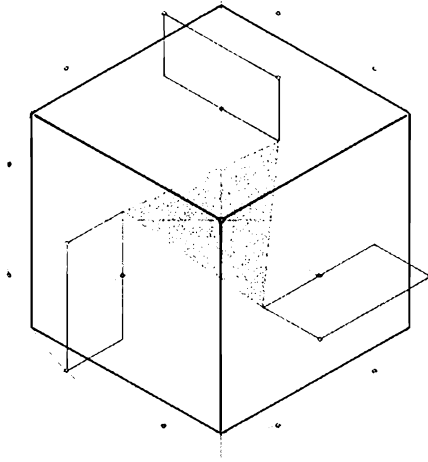


تصویر ۵: این نقشه بازنمایش مکعبی دقیقاً همزاد هشت وجهی ای است که از تصویر قبل به دست آمد. حجمی را همزاد حجم دیگر می‌گوییم که رئوس آن مرکز وجوه حجم مورد نظر باشد. از این رو، قطرهای وجوهی از مکعب که دیده می‌شود با خط‌چین پیرنگ ترسیم شده است، که معرف لبه‌های حجم افلاطونی اولیه، یعنی هرم چهاروجهی، نیز هست. چون این تصویر، تصویر قائم مکعب است، رئوس هشت ضلعی ای که حدود بیرونی شکل را تشکیل می‌دهد بر رئوس گلبیگ محاط بر دایره منطبق است. نقاط درشت پیرامون مکعب، تقسیم دوازده گانه دایره را نشان می‌دهد.



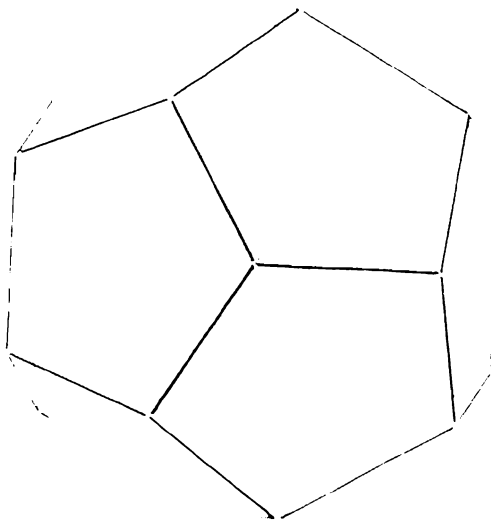
تصویر ۶: در این تصویر، حدود بیرونی مکعب را نگاه داشته و قسمت‌های خاصی از سه مجموعه خطوط موازی (شبیبه به آنها اما در این مورد مبتنی بر خطوط سمت راست بالا) طوری ترسیم شده است که گویی در فضای سه‌بعدی وجود دارد و در محل برخورد به وجوه مکعب خاتمه یافته است. بنابراین، این خطوط موازی را متناسب با محورهای  $X$  و  $Y$  و  $Z$  قرار داده‌ایم. با نهادن این نقاط بر وجوه مکعب (دو نقطه بر هر وجه)، کوتاه‌ترین خطوط بین نقاط را با خط پررنگ ترسیم کرده‌ایم. بدین صورت، حجمی که حد بیرونی آن ترسیم شده حجم افلاطونی معروف به بیست‌وجهی است، که شش لبه آن بر شش وجه مرکزی قرار گرفته است. مراکز این سه لبه مرئی پررنگ ترسیم شده است. این مراکز، رؤس هشت‌وجهی مرکزیمان نیز هست.

(این نقشه تمیزی در رمزپردازی بصری است و از این لحاظ بسیار دقیق است. اما از نظر ریاضی محض، و به منزله تصویری قائم، اگر بخواهیم دقت عددی داشته باشیم، لازم می‌آید که ابعاد معینی از آن اندکی بزرگ‌تر شود.)

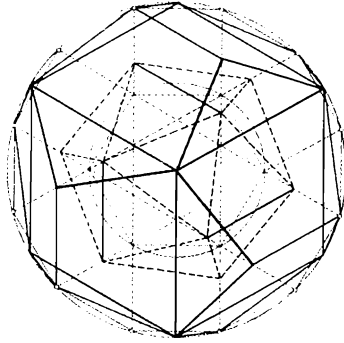


تصویر ۷: در اینجا نیز حدود بیرونی مکعب و وجه مثلث شکل بالایی بیست وجهی نقشه قبیل، با رنگ خاکستری مشخص شده است. از مرکز هر یک از وجوه مکعب، مستطیل‌های مشابهی تصویر کرده‌ایم. در هر یک از اندازه‌ها، حدود این تصویر کردن تابع محدوده دایره محیطی اصلی در یک نقطه از تقسیم پررنگ دوازده گانه است.

طول این مستطیل‌ها بر یال بیست وجهی واقع است و عرض آنها طوری است که آن را مربعی دوگانه می‌سازد [یعنی عرض مستطیل نصف طول آنست]. لذا اکنون می‌توانیم لبه‌های بیرونی این مستطیل‌ها را در فضای سه بعدی ملاحظه کنیم، آن چنان‌که در نقشه بعد آمده است. محورهای متقاطع عمودی و افقی تقسیماتی معادل با تقسیمات دوازده گانه به دست می‌دهند و دایره را به بیست و چهار قسمت می‌کنند.



تصویر ۸: خطوط پررنگ در اینجا معرف روابط مستقیم میان رئوس مستطیل‌های کشیده و گوشه‌های مکعب است که، در نتیجه، تصویر وجوه پنج‌ضلعی حجم دوازده‌وجهی منتظم را پدید می‌آورد. با این کار، مجموعه چندوجهی‌های منتظم محدب کامل می‌شود.

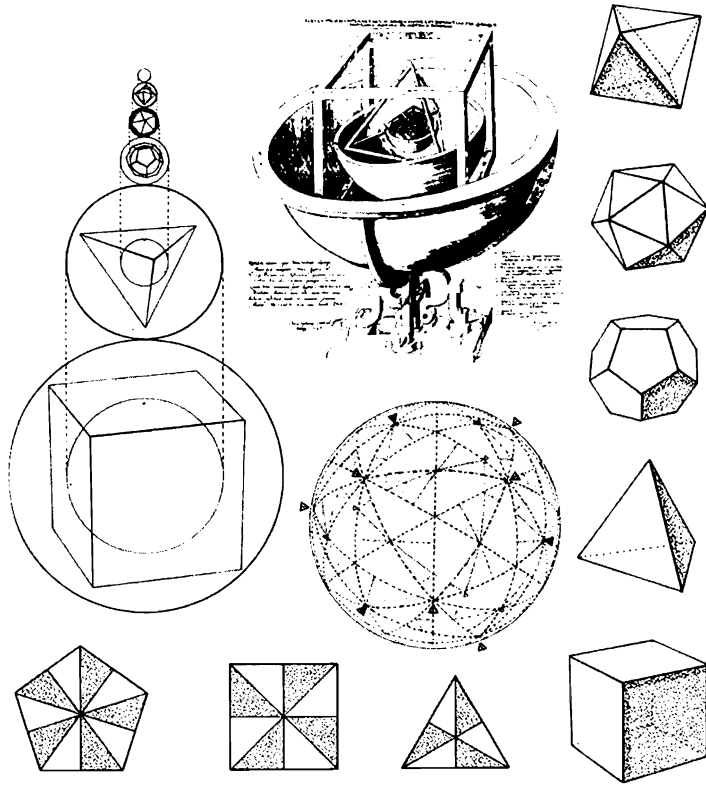


تصویر ۹: در این تصویر، خطوط راهنمای مهم، دوازده‌وجهی بیرونی و یال‌های اصلی بیست‌وجهی با ضخامت‌های مختلف ترسیم شده است. از دو دایره موجود در این نقشه، دایره بیرونی با نقاط پرننگش را می‌توان برای معرفی کره محیطی دوازده‌وجهی به کار برد؛ و دایره درونی را برای کره محیطی هشت‌وجهی، و در نتیجه کره محاطی\* بیست‌وجهی. «باز از چه رو نام ریاضیات (mathematics) را و اصول ریاضی‌ای را می‌بریم که قدما نهاده‌اند؛ و به کدام حجت می‌توانیم مقام آن را بیان کنیم؟ آری، بر من چنین می‌نماید که این گونه تسمیه علم را - که مقتضی دلایل معرفتی است - به‌رغم بیشتر نام‌ها، کسانی بی‌مایه نهاده‌اند؛ بلکه (چنان که حقیقت آنست و بر وفق روایات) آن را فیثاغوریان خود نهاده‌اند. آنان بر آن بودند که هرچه را *mathesis* خوانند چیزی جز خاطره و تذکر نیست...»<sup>۱</sup>

\* کره محاطی هر حجم چندوجهی منتظم، کره‌ای است که در درون آن حجم قرار گیرد و حدود بیرونی آن بر وسط هر یال آن چندوجهی مماس باشد. نک:

K. Critchlow, *Order in Space*, London and New York, 1969, p. 95.

1- *The Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid*, translated by Thomas Taylor, London, 1792.



تصویر ۱۰: جهان‌شناسی‌های تطبیقی‌ای که حجم‌های افلاطونی و کرات مندرج در آنها و مدارهای سیارات مرئی منظومه شمسی را به هم مرتبط می‌کند.

نقشه سمت چپ در تصویر ۱۰ طراحی اجمالی از این کشف کپلر است که کرات فلکی، یعنی کل حجمی که درون مدار هر سیاره اطراف خورشید قرار دارد، تا حد زیادی با سلسله کرات مندرج در شکل‌های افلاطونی مطابقت دارد. بزرگ‌ترین کره (در زیر تصویر) که مکعبی در آن ترسیم شده، نماینده کره فلک زحل است؛ تناسبات کره دوم تابع محاط شدن آن در مکعبی است که درون کره بزرگ‌تر قرار دارد. این مکعب خود طوری کره کوچک را در بر دارد که کره (یعنی کره محاطی مکعب) دقیقاً بر وسط و جوه مکعب مماس است. این کره کوچک‌تر بر فلک مشتری منطبق است، که با خط چین به بالا منتقل شده است؛ و هر هرم چهاروجهی و رئوسش در درون این کره ترسیم شده است. کره محاطی این هرم بر مدار مریخ منطبق است. به همین ترتیب، مدار زمین و زهره و عطارد ترسیم شده است. تنها تفاوت‌شان رابطه مدار عطارد و هشت‌وجهی درون مدار زهره است. زیرا کره عطارد بر کره محاطی هشت‌وجهی منطبق است (قس: یادداشت تصویر قبل) نه بر کره محاطی طبق روال سایر موارد.

قسمت بالای وسط تصویر، حکاکی‌ای از کتاب جهان هماهنگ<sup>۱</sup> کپلر است که در سال ۱۶۲۱ به چاپ رسید. در این تصویر، نقشه آنچه در سمت چپ تصویر آمده به صورت هم‌مرکز ترسیم شده است.

درست در زیر این حکاکی، نقشی تلفیقی از پنج حجم افلاطونی آورده‌ایم، که بر تقسیم بیست‌وجهی کروی مبتنی است.<sup>۲</sup>

در قسمت بالای سمت راست تصویر، حجم‌های منتظم را به ترتیب کپلری نشان داده‌ایم، که از هشت‌وجهی (که افلاطون نیز آن را برای رمز عنصر هوا به کار برده است) در بالا آغاز می‌شود؛ زیر آن بیست‌وجهی است (رمز افلاطون برای

1- *Harmonica Mundi*.

2- See K. Critchlow, *Order in Space*, p. 94.

عنصر آب)؛ سپس دوازده وجهی‌ای که وجوه آن پنج‌ضلعی است (رمز هوا)؛ سپس چهاروجهی (رمز آتش)؛ و سرانجام مکعب، که رمز خاک است. کِنْدی پدر علم اسلامی نیز از حجم‌های منظم سخن گفته است و همان مطابقه‌های رمزین را پیش کشیده و آن را به حکمت قدما نسبت داده است. او، مدتها پیش از زمان کپلر، مفهوم هم‌مرکزی را نیز طرح کرده است؛ عناصری که، در مقیاس عالم کبیر، به ترتیب بر هم محیط‌اند.

در ردیف زیرین تصویر، سه نما از شکل‌های افلاطونی آمده است؛ مثلث و مربع و پنج‌ضلعی. این شکل‌ها را بر اساس تقارن‌های اصلی‌شان تقسیم و قطعات آنها را یک در میان خاکستری کرده‌ایم. این تصویر کلیدی برای فهم کروی آنها در تصویری است که درست بالای آنها آمده است. این نمودار مسیرهای تقارن را (در خط‌چین‌هایی با ضخامت‌های مختلف، که طول همه‌شان نیز برابر است) نشان می‌دهد. اینها مبین یکی شدن همه کرات محاطی در نقشی واحد است.

«انسان را قلب عالم خوانده‌اند؛ زیرا قلب در وسط است و بر همه اجزاء عالم است؛ اما اجزاء را از حال قلب خبر نیست.»<sup>۱</sup> از دیدگاه اسلامی، در صفت مبدأ مطلق می‌گویند که او در پرده یا در پس «حجاب‌ها»<sup>۲</sup> متوالی نهد است. نخستین این حجاب‌ها جسم است. اما در واقع، مبدأ، که کل مطلق است، بر همه چیز محیط است.

اگر این پنج «حضرت» [حضرات خمس] (یا به تعبیر صوفیه، «مراتب کلیه») را برشماریم\*، نخستین مرتبه، مرتبه انسانی «ناسوت» است. آن را بدان جهت

۱- نسفی، کشف، ص ۳۱۰ پ - ۳۱۱. [مطلب از متن انگلیسی ترجمه شده است.]

\* فریتھیوف شوئون به کفایت به موضوع حضرات خمس الهیه پرداخته است. او در کتاب

ملکوت خوانند که بر مرتبهٔ انسانی حکومت بلافصل دارد. پس از آن، مرتبهٔ جبروت است، که در عالم کبیر "سما" است و در عالم صغیر، عقل آدمی است؛ و شوئون آن را چنین وصف کرده است: «همان بهشت ماورای طبیعی که در درون خود داریم.» مرتبهٔ چهارم را "لاهورت" خوانند، که وجود مطلق و عقل نامخلوق یا "کلمه الله" است. آخرین یا پنجمین "حضرت" مراتب (اگر بتوان این اصطلاح را به تسامح به کار برد) نفس نامتناهی، "هو" (مأخوذ از "هاهورت") است.\*

می توان دربارهٔ این مراتب این مجموعه اصطلاحات را نیز به کار برد:

۱. مرتبهٔ جسمانی یا محسوس؛
۲. مرتبهٔ لطیف یا مرتبهٔ جان؛
۳. مرتبهٔ ملکی یا بهشتی فاقد صورت یا فوق صورت؛
۴. مرتبهٔ وجود قائم به ذات و معطوف به غیر و مکیف؛
۵. مرتبهٔ لاجود یا ورای وجود و معطوف به خود و نامکیف و محض و مطلق.

از منظری دیگر، مبانی قرآنی این عقیده چنین است:

مبدأ "حضرت" اول وحدت محض خدا، "الله احد"، است؛ حضرت دوم، خداوند "خالق" و "کاشف" و ناجی، یعنی مرتبهٔ صفات الهی است؛ مرتبهٔ سوم "عرش" است، که تجلی ماورای صورت است، که آن را کلیت عالم می دانند؛ حضرت چهارم "کرسی" است، که خدا پاهای خود را بر آن می نهد (این تجلی در

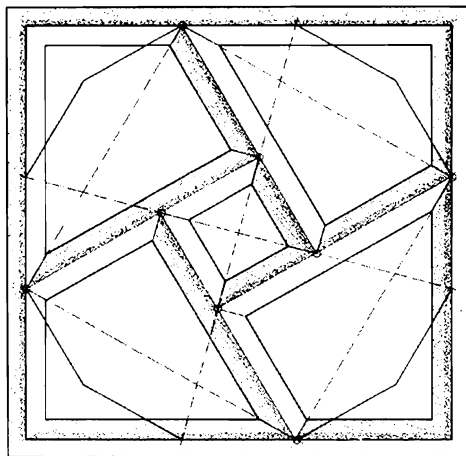
---

-- ذیل، فصلی تمام را به این موضوع اختصاص داده است و من آن را راهنمای خود اختیار کردم: F. Schuon, *Dimension of Islam*, London, 1969.

1- Logos

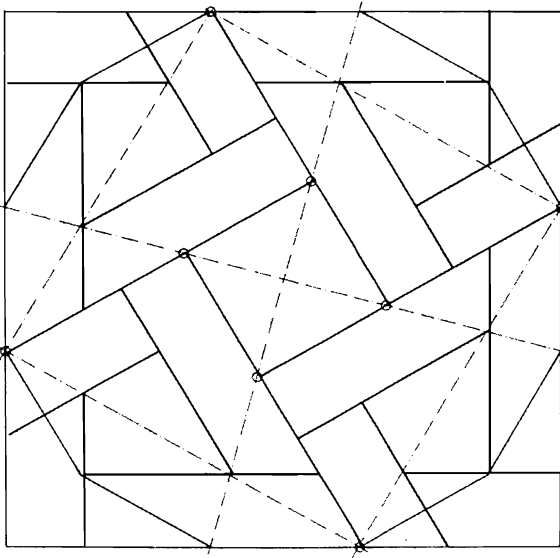
\* آن را به صورت گوناگون Ipsety و Quiddity و Aseity می خوانند.

مرتبهٔ جان، یا مرتبهٔ غضب و رحمت است؛ حضرت پنجم، پایین‌تر از همه، مرتبهٔ "ارض" است، که همان مرتبهٔ انسان یا "ناسوت" است. در هر جای این نوشتار که از پنج‌ضلعی یا تقارن پنج‌گانه به منزلهٔ رمزی از معانی باطنی سخن می‌رود، باید این حضرات خمسۀ الهیه را به یاد آورد.



تصویر ۱۱: این نقش مایهٔ گردونه‌وار در درون مربع [که "چهار ترنج" نام دارد] شاید از رایج‌ترین نقوش در همهٔ آثار هنر اسلامی باشد. از این نقش در خاتم‌کاری، منبت‌کاری، نماسازی، و حتی مشبک فلزی استفاده شده است. ویژگی اصلی این نقش اینست که در آنها چهار ترنج متقارن حول مربعی قرار گرفته‌اند. این صورت خاص تقارن فقط آن‌گاه ممکن می‌شود که اگر قطرهای مربع میانی را امتداد دهیم، بدین صورت با مربع بیرونی تقاطع کنند. در هر مربع می‌توان دوازده‌ضلعی‌ای ترسیم کرد که چهارضلع متعامد آن بر اضلاع مربع بیرونی منطبق شوند. قطرهای این دوازده‌ضلعی به طرز بی‌مانند بر قطرهای مربع میانی این نقش مایه منطبقند.

این موافقت دوازده و چهار، بیان رمزی بروج است که بر چهار ترنج دارای تقارن محوری حاکم است. این چهار ترنج را می‌توان رمز چهار فصل و چهار عنصر و طبایع چهارگانه گرمی و سردی و تری و خشکی تلقی کرد. مربع میانی رمز اصل است و تجلی مربع بیرونی.



تصویر ۱۲: در این تصویر راه‌هایی را نشان داده‌ایم که از آنها می‌توان آجر را طوری تراش داد و چید که عناصر آن درهم تنیده شود و همان نقش مثالی پیشین را در قالب خاص خود پدید آورد. فواصل میان آجرها را می‌توان کاشی کرد یا به صورت سوراخ خالی گذاشت [و "مشبک" پدید آورد].

## مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی\*

نوشته تیتوس بورکهارت

ترجمه امیر نصری

برخی معاصرین ما تلاش می‌کنند تا از طریق کم اهمیت جلوه دادن حرمت تصاویر و با اصرار بر تأثیر ویژگی‌های قومی به اعاده حیثیت از هنر اسلامی پردازند. عده قلیلی تا آنجا پیش رفته‌اند که مدعی شده‌اند هیچ هنر اسلامی‌ای به معنای اخص این اصطلاح وجود ندارد بلکه صرفاً به هنر این یا آن قوم مسلمان فائلند. آنها با اعتقاد به این نظر، این واقعیت را نادیده می‌گیرند که هر فرهنگی قواعدی درونی برای بیان صورت‌های هنریش دارد: برخی از این صور نقشی محوری و اصلی را ایفا می‌کنند، در حالی که برخی دیگر-مخصوصاً اموری نظیر بازنمایی‌های نیمه‌تزیینی و نیمه‌روایی که شامل صور حیوانی و انسانی می‌شوند- صرفاً نقشی فرعی را ایفا می‌کنند؛ بدین معنا که آنها عناصری تزیینی هستند و صرفاً به این دلیل وجود دارند که «برای ساختن یک عالم به همه انواع امور نیاز است.» این واقعیت که تصویر انسان - قطع نظر از موارد ناگزیر<sup>(۱)</sup>- هیچ‌گاه مورد پذیرش شریعت اسلام واقع نشد، هنر اسلامی را از ویژگی اصلی و

---

\* Burkhardt, Titus, "Degrees of Symbolism in Islamic Art", transl. William Stoddart, in: *Sophia*, Vol. 5, No. 2, Winter 1999, pp. 107-111.

محوری تصویر انسان محروم ساخت. اگر این مسئله چنین نمی‌بود، محتمل بود که این امر را ناشی از عجز هنرمندان مسلمان تلقی کنند؛ زیرا در کجای نقاشی و پیکرتراشی اسلامی، اوج‌هایی از کمال معنوی و زیبایی‌شناسانه وجود دارد که به‌عنوان مثال با شمایل مریم عذرای [شهر] ولادیمیر، شیشه‌های منقوش کلیسای شارتر یا سینه سنتوری<sup>(۲)</sup> صومعه موئاساک<sup>۱</sup> قابل مقایسه باشد؟ در اینجا صرفاً به آثار هنری‌ای اشاره کردیم که دارای جنبه نمادین‌اند، جنبه‌ای که بالضروره از نقش عبادی آنها حاصل می‌شود. اگر کسی بخواهد آثاری از هنر اسلامی را برگزیند که از حیث کیفی با این اوج‌های هنر مسیحی قابل مقایسه باشند، نمی‌بایست نمونه‌هایی از هنر فیگوراتیو را برگزیند، بلکه می‌بایست عناصری از معماری مقدس نظیر مسجد قرطبه - اثری که در بردارنده هندسه، اسلیمی‌ها و خوشنویسی مقدس است - یا برتر از این، فضای کلی حاصل از معماری را برگزیند که کامل‌ترین دستاورد هنر اسلامی است.

ما به‌نحوی ضمنی نشان داده‌ایم که میان عبارات "مقدس"، "محوری"، "نمادین" و "عبادی" نوعی تناظر و تشابه وجود دارد. این چهار مفهوم به هیچ‌وجه از هر حیث مترادف نیستند. نماد، ماهیتاً همواره در مرکز قرار دارد زیرا تجلی مستقیم و غیرنظری واقعیت روحانی است و بدین ترتیب از مقامی مشابه با امر قدسی برخوردار است، اما این دو، یک امر واحد نیستند [یا وجودی ملازم با هم ندارند] بدین خاطر که نماد می‌تواند در خارج از چهارچوب عبادی قرار گیرد. چنان‌که در معماری نمادگرای ساختمان آرامگاه‌ها و مزار قدیسان و پادشاهان مشهود است، گنبد همیشه و در همه‌جا نقشی از آسمان است، و این گنبد کروی که بر روی پایه‌های مکعبی قرار گرفته است به‌عنوان [نمادی از] اتحاد آسمان و زمین فهم می‌شود. افرون بر این، این مثال به‌نحوی مناسب نشان

می‌دهد که نماد، امری مبهم و گنگ یا حاصل یک گرایش احساسی نیست بلکه نماد زبان و لسان روح است.

نمونه‌ای دیگر از نمادپردازی‌ای که خارج از چهارچوب عبادی قرار گرفته است، خانهٔ فرد مسلمان با حیاط یا باغ اندرونی‌اش است. در اینجا مرکزیت - واقعیت در مرکز خود قرار داشتن - و درونی بودن خانه با نمادپردازی عبادی و شرعی از جنت یا باغ بهشت همراه می‌شود.

اگرچه نماد به نظام عبادی محدود نمی‌شود اما نظام عبادی بالضروره مملو از نمادها است. شریعت را می‌توان مطابقت نمادپردازی جهان‌شمول با نمادپردازی یک نگرش دینی خاص تعریف کرد. این امر ما را قادر می‌سازد تا اسباب و وسایل عبادی نظیر محراب و منبر را، هم با سنت اسلامی و هم با نمادپردازی جهان‌شمول مرتبط سازیم. مثال بارز این امر محراب است که نمونهٔ آن تقریباً در تمامی ادیان هست و جایگاه تجلیات است؛ یک نماد اصیل اسلامی که ریشه در متن قرآن دارد، جایگاهی از معبد است که فرشتگان در آنجا برای مریم غذا طعمام می‌آورند.

نماد را تجلی بی‌واسطه و غیرنظری واقعیت معنوی تعریف کرده‌ایم. شاید می‌بایست تأکید کرد که این تعریف مطلقاً تحت تأثیر مکتب تازه تأسیس "روانشناسی ژرفا"<sup>(۳)</sup> نیست. این امر بدین معناست که بیان "واقعیت معنوی" می‌بایست در ژرف‌ترین معنای عبارت فهمیده شود. از این روی نمادگرایی اسلامی همواره به اندیشهٔ بنیادی اسلام، یعنی تصور وحدانیت اشاره دارد.

وحدانیت خداوند، هم منحصر است - یعنی هیچ امری با او قابل قیاس نیست - و هم شامل - یعنی هیچ امری خارج از سیطره خداوند نیست. از دیدگاه نخست، هیچ نمادی امکان وجود ندارد و این امر توجه آن دسته از کسانی است که به نفی وجود نمادها در چارچوب دین اسلام می‌پردازد. اما در دیدگاه دوم که

بر شمول همه جانبه خداوند مبتنی است، نمادپردازی امری ضروری و ناگزیر است.

این امر آشکار است که در ذهنیت عامه مسلمانان، دیدگاه تنزیه (قیاس‌ناپذیری امرالوهی یا متعالی) غالب است. این دیدگاه تاحدی نظریه تشبیه یا تمثیل نمادین را به کنار می‌نهد، به طوری که نمادپردازی همواره چیزی بیش از یک امر ضمنی نیست. بدین دلیل است که هیچ‌کسی نمی‌گوید خورشید نمایانگر خداوند است، بلکه خورشید نه خداست و نه غیر از خدا. بدین شیوه، کل عالم نمادی از خداست - البته تاحدی که مدعی چیزی غیر از آنچه هست، نباشد.

به نحوی گذرا اشاره می‌کنیم که این امر، عمیق‌ترین معنای مخالفت اسلام با جاندارانگاری است. به نظر می‌آید تصویر طبیعت‌گرایانه می‌خواهد امری را به نظام خلقت الهی بیافزاید، ظاهراً این امر مدعی است که چیزی غیر از آنچه هست، وجود دارد. مخالفت با جاندارانگاری در ساحت هنر بازتاب و ویژگی ذاتاً عینی اعتقادات فرد مسلمان است.

این محدودیت برای هنر و توانایی‌های خلاقانه عجیب می‌نماید. اما این محدودیت با کشف زبان کاملاً انتزاعی - یا شاید انضمامی - نقش‌مایه‌های تزئینی جبران شد. این نقش‌مایه‌ها در فرهنگ عامه مردم ریشه داشتند و معنای ضمنی یا تلویحی آنها - می‌توان با طیب خاطر گفت که مثال افلاطونی آنها - همواره وحدت مشهود در کثرات بود. این امر در شمس‌های<sup>(۴)</sup> پنجره‌ها آشکار است که از تقسیم دقیق و منظم دایره ایجاد می‌شود و به شکل‌گیری چند ضلعی‌های ستاره‌گون نامحدود می‌انجامد. اینها چیزی بیش از تزئینات صرف هستند که برای تعیین تناسبات ساختمان نیز به کار می‌روند و بدین‌سان ساختمان را با تصور وحدت کیفی مرتبط می‌سازند.

بنابراین یک علم کامل وجود دارد که موضوع آن ادغام مجدد کثرت در امر واحد است که این امر از جمله مستلزم وحدت زمان و مکان است. این وحدت در اشکالی نظیر مقرنس (سکنج یا گوشواره در معماری) که به عبارت دقیق تر صورت بندی موزون [و زمانمند] مکان است، مشهود است.

در میان نمادهای وحدت - که موضوع آن همواره وحدت هستی شناسانه عالم است و نه وحدت متعالی به معنای دقیق آن - عمیق ترین و آشکارترین نماد، نور است که هنرمند مسلمان به خوبی می داند که آن را چگونه جذب کند، عبور دهد و به هزاران طریق مختلف درخشان و مشعشع سازد.

از دیدگاهی، نور از حیث نمادین با وجود مطابق است زیرا بدون نور هیچ صورتی نمی تواند ادراک شود. مطابق نص قرآن: «خداوند نور آسمان و زمین است.»<sup>(۵)</sup> نور امری واحد است و صرفاً به واسطهٔ مداخلهٔ تاریکی که هیچ حقیقتی از خود ندارد، کثیر می نماید. بدون نور که اختلافاتش ناشی از کاهش و ضعف نور است، تاریکی به خودی خود عدم محض است.

مطابق دیدگاهی دیگر، تاریکی مقام عدم اختلاف یا عماء است، درحالی که نور اساس ظهور و تجلی است: «كُنْتُ كَنْزاً مُخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيُكْرِفَ» (حدیث قدسی).

## حواشی مترجم

۱. موارد ناگزیر استفاده از تصویر می‌تواند جنبه کاربردی و تعلیمی آن در کتاب‌های علمی باشد. از آن جمله می‌توان به منافع الحیوان، آثار نجومی ابوریحان بیرونی و مقامات حریری اشاره کرد.
۲. Tumpanum (سینه سنتوری / سینه سردر)، سطح سه گوش یا سنتوری بالای درگاه در معماری کلاسیک که معمولاً با نقوش برجسته تزیین می‌شد.
۳. Depth Psychology مکتب روان‌شناختی‌ای که به دنبال آرای فروید و سپس یونگ به وجود آمد و توسط پیروان آنها پی‌گیری شد. از دستاوردهای این مکتب، تحلیل نمادها و کهن‌الگوست.
۴. Geometrical Rose نقش مدور و خورشیدسانی که گاهی با شعاع‌های بیرون از دایره مرکزی همراه است.
۵. سوره نور، آیه ۳۵.

## نکته‌ای در حقیقت، خوبی و زیبایی\*

نوشته‌ی لُرد نورثبورن

ترجمه‌ی ایرج داداشی

برای آنچه درباره‌ی حقیقت، خوبی و زیبایی در تمام وجوه و نسبت‌های گوناگون‌شان بتوان گفت پایانی نیست. پس ملاحظاتی که متعاقباً می‌آیند محدود به ایجاد یک نقطه نظر واحد درباره‌ی آنها می‌شود، بدین معنی که، حقیقت، خوبی و زیبایی مثبت و ابدی‌اند، در حالی که متضاد آنها، باطل، شر و زشتی منفی و ناپایدارند. از آنجا که در دنیای متجدد‌گرایشی ناشی از یکسان دانستن منزلت صفات ایجابی و متضاد آنها، صرفاً به دلیل همزیستی‌شان در این عالم، شیوع دارد، به نظر می‌رسد این نکته ارزش طرح را داشته باشد؛ چرا که همه‌ی آنها واقعیت‌های مشهوداند، همگی هستی‌ای با واقعیتِ یکسان و مقامی مساوی تلقی می‌شوند. این چنین نگرشی در بسیاری از جنبش‌های متجدد که بر پایه‌ی فلسفه‌شان، "رتالیسم" خوانده می‌شود، تلویحاً وجود دارد؛ شاید به‌طور

---

\* Northbourne, Lord, "A Note on Truth, Goodness and Beauty", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 7, No. 2, Perennial Books Ltd, spring 1973, pp. 107-112.

مترجم مدیون لطف دکتر محمود بینای مطلق است که متن ترجمه را از نظر گذراندند.

بسیار مشخص در هنر و روان‌شناسی، که در آن به زشت و پست اغلب "اهمیتی" برابر با زیبا و والا داده می‌شود؛ و در تمدن متجدد ما نیز، از آنجایی که متعهد به توسعه اقتصادی است، گهگاه مؤثر بوده است. اعمال بیش از واژه‌ها ارزش دارند، و به طرق مختلفی می‌توان اظهار داشت که حقیقت در این روزها اغلب در شکل علمی متجددش به‌عنوان بنیادی برای فن‌آوری‌ای وفادار به ترویج توسعه اقتصادی جست‌وجو می‌شود، خوبی به‌طور خودکار در پی‌آیند افزایش تملک مادی مد نظر است، و زیبایی به مراتب تجملی‌ای که باید بی‌رحمانه قربانی سود اقتصادی شود تنزل یافته است، هرگاه به نظر برسد که این دو متقابلاً ناسازگارند. گرایش‌های متضاد البته قابل تشخیص‌اند، اما نمی‌توان انکار کرد که این نکاتی که هم‌اکنون طرح شد، اکنون عملاً غلبه یافته‌اند.

حقیقت، خوبی و زیبایی به‌طور سنتی برای نمایاندن یک کمال مطلوب با هم متحد بودند. حقیقت باید نخست می‌آمد زیرا نبود آن هر چیز و همه چیز را بی‌ارزش می‌کرد. واژه "حقیقت" و واژه "واقعیت" گاهی چنان استفاده می‌شدند که گویی کمابیش مترادف هم بودند، اما تمایزی مابین‌شان وجود دارد که برای فهم کاربردشان مفید است. حقیقت را به‌عنوان تطابق یک صورت ذهنی با واقعیت می‌توان تعریف کرد، در حالی که همه آنچه درباره واقعیت می‌شود گفت اینست که واقعیت، واقعیت است، مستقل از آن‌که درباره آن چه فکری شود، یعنی واقعیت، نقش مطلق را در ارتباط با حقیقتی بازی می‌کند که، به لسان بشری، تقریباً همواره تا درجه‌ای نسبت دارد. در تحقیق درست این‌که واقعیت چه چیزی را شامل است، نمی‌توان به اندازه تحقیق در باب چیستی حقیقت کامیاب بود. واقعیت، از آن رو که واقعیت است، امری است فراگیر و از این رو مشخصاً قابل تعریف نیست - چرا که گفتن این‌که «اینست آنچه که هست» یک تعریف نیست - مع هذا سنگ بنای همه حقایق، همه تجارب و همه امکانات

فکر منطقی است. اگر واقعیت را در تمامیت آن ببایم دیگر چیزی برای جستن باقی نخواهد ماند؛ دیگر نیازی به جست‌وجوی حقیقت نیست، نه جایی برای اختلافات حاصل از نقطه‌نظر یا نظر می‌ماند، نه جایی برای تقریب، نه برای تشکیک، نه تکذیب و نه خطا؛ دیگر سرّی در وجود نخواهد بود بلکه فقط و فقط یقین محض خواهد بود. با این همه یک چیز هست، یک واقعیت، که برای هر یک از ما معرّف یقین محض است، که آن واقعیت هستی خود ماست؛ این تنها چیزی است که ما مستقیماً از آن آگاهیم، در حالی که آگاهی ما از هر چیز دیگر، حتی سجایای متمایز ما، غیرمستقیم است و منتج از روش ادراک حواس و فعالیت ذهن. ادراک ممکن است قوی باشد یا نباشد و فعالیت ذهنی ممکن است نافذ باشد یا نباشد، ولی در هر حال هر چه باشند همواره نسبی‌اند؛ موضوعات ماهیت یا واقعیت به هیچ‌وجه از یکدیگر تأثر نمی‌پذیرند؛ شیء همان که هست باقی می‌ماند، فقط انطباق آن در ما متغیر است. واقعیت، از آن رو که واقعیت است متضادی ندارد، چرا که امر به کلی ناواقعی کاملاً هیچ است. امر به کلی ناواقعی حتی قابل تصور نیست، زیرا یک صورت ذهنی همواره با چیزی مرتبط است که واقعیت را، هرچند جزئی و هرچند موقتی، در مرتبه‌ای متجلی کند. بنابراین، حقیقت، که با واقعیت منطبق است، نسبت به متضاد خود ایجابی است، و باطل، که جز ناتوانی در تطبیق با واقعیت نیست، صرفاً سلبی است.

بازتاب واقعیت در ذهن ما، که ما آن را "حقیقت" می‌خوانیم، همواره نسبی است به دلیل محدودیت‌های ظرف انسانی آن، که بیش از بخشی از کل آنچه هست را نه می‌تواند دریابد و نه می‌تواند در برگیرد. ما محدودیت‌های جسمانی مان را مسلم فرض کرده‌ایم. اما ظاهراً محدودیت‌های ذهنی مان را مسلم ندانسته‌ایم. از آنجا که حقیقت، از دیدگاه انسانی، نقص‌پذیر است - و این حداقل چیزی است که درباره آن می‌توان گفت - متضادی دارد که ما آن را "باطل"

می‌نامیم. باطل به سادگی مبتنی است بر ناتوانی تصور ذهنی در انطباق با واقعیت، و همچون حقیقت، تنها در اذهان ما هستی دارد. ذهن همانند یک آینه واقعیت را درست یا نادرست مطابق با ویژگی و حالت خود بازمی‌تاباند. اگر آینه‌ای یک سطح صاف حقیقی نباشد، هیچ چیزی را بدون تحریف منعکس نمی‌کند؛ و اگر کدر شده باشد هیچ چیزی را واضح منعکس نمی‌کند. در واقع، آینه می‌تواند، هر چیزی را بازتاباند، مگر تنها یک چیز را، و آن خودش است. بدیهی است که چرا ما نمی‌توانیم از طریق مشاهده یا با هر نوع عملیات ذهنی، هر چند خالص یا عمیق باشد، از آنچه هستیم آگاه شویم.

ما در معرض باطلیم، یعنی در معرض صورت‌هایی که بازتاب‌های نادرست از واقعیت هستند. در حد، آن صورت‌ها و ایده‌هایی که آن صورت‌ها ایجاد می‌کنند، می‌توانند در یک نفی تقریباً تام واقعیت فروپاشند، که این نفی هرگز نمی‌تواند کاملاً تام باشد، چرا که در این صورت هیچ‌گونه رابطه‌ای با واقعیت، و از این رو با وجود، نخواهد داشت؛ مع ذلک می‌تواند، تا آنجا که برای چیزی ممکن است، به نیستی نزدیک و نزدیک‌تر شود. به عبارت دیگر، باطل هرچه نادرست‌تر می‌شود، به اضمحلال در پوچی نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین، حقیقت و باطل نه برابرند و نه متضاد؛ برعکس، نسبت میان آنها نظیر نسبت میان واقعیت و توهم است؛ حقیقت منطبق است با آنچه که هست و نمی‌تواند نباشد، باطل متمایل است به سوی چیزی که هرگز نبوده و هرگز نمی‌تواند باشد و بنابراین هرگز نمی‌تواند کاملاً دست‌یافتنی باشد؛ حقیقت، ذاتی و ابدی است، باطل، عرضی و ناپایدار.

چون وضع از این قرار است، باطل فقط می‌تواند در اصل به تباهی و هاویه‌ای وابسته باشد که هر صورتی که به خود بگیرد، نتوان آن را خوب یا جمیل نامید، اگر این کلمات معنای مفیدی داشته باشند. بنابراین خوبی و

زیبایی نمی‌توانند جز در جوار حقیقت، و نیز جز در جوار واقعیت باشند، و متضاد آنها، شر و زشتی، نمی‌توانند جز در جوار باطل و نیز جز در جوار وهم باشند. حقیقت وابسته به عقل است، اما عقل همه چیز نیست، هستی نیز وجود دارد؛ خوبی و زیبایی بیشتر کیفیات وجودی‌اند تا کیفیات عقلانی، آنها به ترتیب با فعل و بودن نسبت دارند تا با اندیشیدن. آنها دو چیزند و نه یک چیز، زیرا هستی به این دو گونه‌ای متجلی می‌شود که هم‌اکنون به‌عنوان "فعل" و "بودن" از آنها یاد شد: اولی فعال، حیاتی یا پویاست، دومی استوار، ذاتی یا ایستا. خیر، کمال مرتبه پویایی، و زیبایی کمال مرتبه ایستایی است. آنها اثباتاً یا نفیاً و در درجات گوناگون تجلی می‌کنند و در هرچه وجود دارد تناسب ایجاد می‌کنند، از ستارگان در مسیرهایشان گرفته تا انسان در سفر زمینی‌اش، اما هرگز نه در کمال مطلق، زیرا هیچ چیز کامل به اتمّ وجوه وجود ندارد. گفته شده که زیبایی بهاء حقیقت است؛ و نیز می‌توان گفت که صلح یا صرف حقیقت است. همچنین گفته شده خیر توان حقیقت، یا شرافت آن یا فضیلت آنست. این کیفیات در نسبت با هستی ایجابی‌اند، درست مانند حقیقت که در نسبت با عقل ایجابی است. از همین جاست پیوند سنتی آنها. هر سه در جانب واقعیت‌اند، در حالی که متضاد آنها، باطل، شر و زشتی، سلبی و در جانب وهم‌اند. انسان، عقل، کنش و نظارگی است؛ او باید واقعیت را در سه تجلی بنیادینش بشناسد و بجوید؛ نخست در صورت متعقل، سپس از حیث وجودی در دو مرتبه پویا و ایستایش؛ حقیقت، خوبی، و زیبایی.

مشاهده این امر دشوار نیست که، اگر حقیقت بر واقعیتی بنیاد نشود که مستقل از ناظر است، این واژه [حقیقت] خود هیچ معنایی نخواهد داشت، و این‌که بنابراین، حقیقت، ایجابی، و باطل، سلبی است. نسبت خوبی و زیبایی با واقعیت، کمتر بدیهی است زیرا عنصر درونی در سرشت‌شان بارزتر به نظر

می آید، به طوری که عقاید فردی دربارهٔ این که این دو واژه واقعاً چه چیزی را می‌رسانند، تفاوت بیشتری دارند تا در باب حقیقت. بی‌تردید از این روست که گاهی گفته می‌شود که آنها ذهنیت صرف‌اند و کمی بیش از اسامی ای هستند که به احساسات و فعالیت‌های خاص که به یک یا هر دلیل دیگری سودمند یا لذت‌بخش‌اند اطلاق می‌شوند. چنین عقایدی ناشی از آنست که ذهن منبعث از حواس، بازتابی از کثرت و صیوررت اشیاء زمینی است تا واقعیت پایدار کیفیاتی که با حضور یا غیبت‌شان، این اشیاء را آن‌چنان که هستند ایجاد می‌کنند. ما عمدتاً میل داریم از طریق قیاس و تضاد یک شیء با شیء دیگر فکر کنیم، و کیفیات را به مثابه اموری در نظر بگیریم که نشئت گرفته از اشیائی هستند که آنها را در زمان و مکان متجلی می‌سازند، غافل از این که اشیاء فسادپذیرند در حالی که کیفیات بی‌زمانند. برای ما اشیاء واقعیات‌اند و کیفیات عرضیات. وقتی کم و بیش این نگرش شکل انحصاری به خود می‌گیرد، واقعیت بی‌زمان کیفیات را می‌پوشاند، کیفیاتی که، با حضور و غیبت‌شان، اشیاء را آن‌چنان که هستند و همچنین ما را آن‌چنان که هستیم ایجاد می‌کنند. این نحوهٔ مواجهه با اشیاء به‌عنوان واقعیت و کیفیت به‌عنوان عَرَض، دقیقاً پایه‌گذار نگرشی مادی‌گرایانه است؛ بنابراین سیطرهٔ آن، منشأ نسبتاً متأخری دارد. از این منظر، واقعیت زیربنایی همهٔ چیزها - نه فقط حقیقت‌شان بلکه همچنین خوبی و زیبایی آنها - متمکن در جوهر سنجش‌پذیرشان است و نه در جوهر غیرقابل سنجش ولی لایتغیر کیفیاتی که اشیاء آنها را متجلی می‌کنند؛ این امر می‌بایست در صورت‌های انعکاس‌یافته در آینهٔ ذهنی جست‌وجو شود که نه تنها در ظرفیتش بلکه در کیفیتش نیز محدود است؛ می‌بایست در تجارب غیرمستقیمی جست‌وجو شود که از مشاهده و استنباط حاصل می‌شوند، و نه در یک تجربهٔ مستقیم، یعنی از باطن موجود و از آگاهی جدایی‌ناپذیر از واقعیت خودش که

نقطهٔ اتصال آن با واقعیت سایر هستی‌ها و چیزی است مشترک برای همه. هنگامی که واقعیت و همراه با آن، همهٔ کیفیات ایجابی، در نسبیت واقع می‌شوند، همه چیز مشروط می‌شود، حتی آنچه برای حقیقت پذیرفته می‌شود؛ خوبی به خودآگاهی و تردید در خودش مبدل می‌گردد، به جای آن‌که تابناک و تسخیرناپذیر باشد؛ زیبایی، مرموز و فریبنده می‌گردد، به جای آن‌که صالح و زکی باشد.

منظری که عمدتاً به واسطهٔ مادی‌گرایی جایگزین شده است، اساساً نه بر یک مشاهدهٔ ظاهراً مستقیم، بلکه بر یک یقین باطنی - اگر خواستید آن را یک عقیده یا یک باور بنامید - استوار است مبنی بر این‌که واقعیت، و بدان همهٔ کیفیات ایجابی، در مطلق بی‌زمانی به سر می‌برند که همهٔ چیزهای زودگذر جز انعکاسی از آن نیستند. همهٔ سنت‌ها و ادیان بزرگ، در آموزه‌هایشان، در مناسک‌شان، از طریق اولیاء و حکیمان، و در ایمان پیروان‌شان، به واقعیت مبرم گستره‌ای از کمال شهادت می‌دهند که عرصهٔ حیات دنیوی جز انعکاسی ناپایدار از آن یا انکسار در زمان و فضا نیست. این امر دلالت دارد بر این‌که واقعیت، و بنابراین امکان، را شرایطی که حاکم بر حیات دنیوی ما هستند محدود نکرده‌اند. اگر تصویری از نامحدود بودن واقعیت برای ما ناممکن بود، ما نباید طبیعت محدود شرایط دنیوی را درمی‌یافتیم؛ چون چنین است، توانایی ما برای تصور محدودیت خودمان اثبات می‌کند که در ما چیزی هست که می‌تواند بدان چیزی دست یابد که فراتر از وضعیت کنونی ما و بزرگ‌تر از خود ماست، حتی اگر به تنهایی مستقیماً قابل دسترسی برای حواس ما که صرفاً مأنوس با شرایط حیات دنیوی‌اند، نباشد. هر گاه به این مطلب اذعان شود، دیگر هیچ دلیل محکمی برای تردید در واقع‌گرایی دیدی از ساحتی از کمال وجود نخواهد داشت که در آن، حقیقت، خوبی و زیبایی در همهٔ خلوص‌شان دیده می‌شوند و

دیگر عمدتاً با مقایسه با متضادهایشان شناخته نمی‌شوند. دیدار کمال، که به صورت شهود مسعود یک ولی، یا به طور کمتر مستقیم، در ایمان یک مؤمن، تجربه می‌شود، یا واقعیت را منعکس می‌کند یا نمی‌کند؛ اگر نکند، ناپذیرفتنی‌ترین توهم است؛ و افزون بر آن، توهمی است که اکثریت عظیمی از انسان‌ها تاکنون در آن در مانده‌اند، تا این‌که سرانجام با ظهور منظر مادی‌گرایانه رهایی حاصل شد.

عرصه وجود، گستره تضادهاست، و در آن، باطل، شر و زشتی آن‌گونه که هستند باقی می‌مانند. این برای ما طبیعی است که در این دنیا از آنها اجتناب کنیم، و همواره این چنین کردن مفیدتر است؛ هرچند نه در وهله نخست به خاطر این‌که توفیق در انجام این کار زندگی را خوشایندتر می‌سازد، بلکه به خاطر حقیقت، خوبی و زیبایی، چرا که آن‌گونه که آنها در این عالم متجلی می‌شوند، به واقعیت نزدیک‌ترند تا متضادهایشان. آنها در تجلیات وجودی‌شان کاری جز دلالت بر باطن و ذات اصلی‌شان نمی‌کنند؛ آنها چیزی نیستند جز سایه‌ها، بازتاب‌ها، نشانه‌ها، رمزها یا منادی آن چیزی‌هایی که به طور واقعی و ابدی هستند.<sup>۱</sup> این کافی نیست که آنها را تنها در تجلی دنیوی‌شان جست‌وجو کنیم، نه فقط به خاطر این‌که چنین کاری ممکن است عامل پیوند دلبستگی ما به گستره‌ای نازل و در نتیجه مانع جذب به عرصه‌ای عالی باشد، بلکه همچنین به این خاطر که چنین کاری به خودی خود به کارگیری وظیفه‌ای نیست که انسان را واقعاً انسان سازد. این وظیفه در اینجا و اکنون برای کمال ملکوتی‌ای خواسته می‌شود که واقعی‌تر از هر چیزی است که می‌شود در عرصه تضادها، که حیات دنیوی بر آن قرار گرفته است، پیدا کرد.

۱- به قول حضرت شیخ اکبر:

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمٌّ أَوْ خِيَالٌ  
أَوْ عُكُوسٌ فِي مَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ - م.

بنابراین، هرچند که این امر همیشه قاعداً توسط مردم معقول پذیرفته شده است که حقیقت، خوبی و زیبایی، حداقل، مجاور حق‌اند، بدانسان عموماً پذیرفته نشده است که حقیقت، چیزی بی‌نهایت بیشتر از انطباق با واقعیت محرز است، و همچنین خوبی، چیزی بی‌نهایت بیشتر از امتناع محض از شر یا مجاورتی است که می‌تواند زندگی را در این دنیا آسان‌تر سازد، و نیز زیبایی هم چیزی بی‌نهایت بیشتر از یک انطباق ذهنی یا تصادفی خوشایند یا یک تجمل است؛ هنوز کمتر پذیرفته می‌شود که هر سه در جانب واقعیت هستند و متضادهایشان در جانب وهم.

این نسل حقیقت را در تبدیل بی‌نهایت متغیر و مجموعه بی‌پایان کثرت جست‌وجو می‌کند؛ خیر را اغلب در مناسبات سعادت دنیوی و نسبت‌های هماهنگ ظاهری انسان می‌بیند؛ بنابراین جای تعجب نیست که به نظر می‌رسد بسیاری از کارهای این نسل به سمت ویرانی زیبایی متمایل است، و حتی این تمایل خاصه باید در عرصه یک هنر نفس‌آگاه، جدای از دیگر کارها و به‌خاطر خودش به‌عنوان نوعی تجمل، ظاهر شود. اما زیبایی یک تجمل نیست؛ مانند حقیقت و خوبی، آن هم جنبه‌ای بنیادین از خود واقعیت است. افلاطون دربارهٔ زیبایی می‌گوید:

او (نفس‌رستگار) جمال ابدی را خواهد دید، نه در حال بالیدن یا پژمردن است، نه فراز آمدن و فرو افتادن؛ و نه اینجا خوشایند خواهد بود و نه آنجا ناخوشایند، نه وابسته به زمان و علت یا مکان، چنان که برای بعضی مطبوع و برای سایرین نامطبوع؛ جمال برای او همانند یک چهره یا دست نمایان نخواهد شد، در قالب هیچ صورت دیگری... خواه ملکوتی یا ناسوتی؛ بلکه جمال، مطلق، مجرد، بسیط و سرمدی است؛ که حسن خویش را به همهٔ چیزهای زیبایی می‌بخشد که از تولد تا تباهی آنها را می‌بینیم، خودش نه

دچار کاهش می‌شود و نه دچار هیچ تغییر دیگری.

واقعیت که غایت نهایی هر جستاری است، و در آن، حقیقت و خوبی و زیبایی امری واحداند، بس وسیع‌تر از آنست که با هر شیء حسّانی یا با هر نظام ذهنی‌ای یکی دانسته شود. تنها می‌تواند از طریق چیزی جسته شود که واقعیت مادی و اقتباسات ذهنی‌اش را در هم می‌آمیزد؛ اما بی‌آنکه ضرورتاً آنها را در گستره خود از اعتبار ساقط کند. آن "چیز" را "اشتیاقی به مطلق" یا، بسیار آشناتر برای خیلی از ما، "عشق به خداوند" خوانده‌اند؛ تنها تا آن اندازه که ما در ارضاء آن اشتیاق بکوشیم یا آن را کامل سازیم، خواهیم توانست مستقیماً و چنان‌که گویی با چشمان‌مان، ببینیم که آن حقیقت، خوبی و زیبایی اساساً واقعی و جاودانه، ایجابی و الهی‌اند، در حالی‌که باطل، شر و زشتی به همین نسبت موهوم و ناپایدار، سلبی و بشری‌اند، و این‌که آنها، و فقط آنها فانی‌اند.

## آیا زیبایی یک ساحت است؟\*

نوشته آناندا کوماراسوامی

ترجمه امیرحسین ذکرگو

این باوری فراگیر است که پدیده‌های طبیعی چون انسان‌ها و حیوانات و مناظر، و اشیای مصنوعی چون کارخانه‌ها، منسوجات و آثاری که مشخصاً هنری خوانده می‌شوند، قابل طبقه‌بندی به دو دسته زشت و زیبا هستند. لیکن هرگز اصلی که مبنای طبقه‌بندی فوق است کشف نشده است: چراکه ممکن است موضوعی واحد از دیدگاه یکی زیبا توصیف شود در حالی که دیگری آن را زشت تلقی کند. به گفته افلاطون «هر کسی عشق خود را از میان اشیای زیبا، براساس ذائقه خویش برمی‌گزیند.»

اگر به عنوان مثال، نوع انسان را بررسی کنیم می‌بینیم که هر نژادی، و شاید بتوان گفت هر فردی، آرمانی یگانه و بی‌مانند دارد. در این باب نمی‌توان به توافقی نهایی امید بست: نمی‌توان از یک اروپایی انتظار داشت که سیمای نژاد مغولی را ترجیح دهد، همچنان‌که از یک بومی مغولستان نباید توقع داشت که ساختار سیمای اروپائیان را زیباتر از ترکیب چهره نژاد خود بداند. و البته برای هر

---

\* Coomaraswamy, Ananda, "That Beauty Is a State", *The Dance of Shiva*, New York, 1959, pp. 44-53.

یک سهل است که ارزش‌های ذوقی خود را قطعی تلقی کند و گونه‌های دیگر را زشت بداند، درست همان‌طور که یک سلحشور، به‌زور جنگ‌افزار بر زیبایی بی‌منافع محبوب خویش پای می‌فشارد. همین نوع برخورد در وادی اخلاق نیز جاری است و هر فرقه‌ای به ارزش‌های مطلق اخلاقی خود پایبند است. ولی پرواضح است که این دعوی‌ها چیزی نیستند مگر عبارات آمیخته با تعصب؛ به‌راستی چه کسی قادر است دربارهٔ "برتری مطلق" یک آرمان و نظام اخلاقی بر آرمان‌ها و نظام‌های دیگر اظهارنظر قطعی کند؟ اظهار اینکه ارزش‌های "ما" برترند کمی بیش از اندازه ساده‌نگری است؛ [و اگر قرار باشد در این ارتباط اظهار نظری معقول ابراز شود] حداکثر مجاز به این باوریم که ارزش‌های ما برای ما بهترینند. این مضمون به بهترین وجه در ادبیات کلاسیک [ایران]، در اظهارات منتسب به مجنون منعکس شده است: وقتی به مجنون می‌گویند که اکثریت دنیا بر زیبا نبودن لیلی اتفاق‌نظر دارند، او در پاسخ می‌گوید که "برای رؤیت زیبایی لیلی، چشمان مجنون لازم است."<sup>(۱)</sup>

در باب کارهای هنری نیز امر به همین منوال است. هنرمندان مختلف از اشیای گوناگونی الهام می‌گیرند؛ چیزی که برای یکی جذاب و هیجان‌آور است برای دیگری ملال‌آور و غیرجذاب است، و تازه این ارزش‌ها از قومی به قوم دیگر و از عصری به عصر دیگر متغیرند. در باب درک و ستایش آثار نیز وضعیت مشابهی وجود دارد؛ زیرا درک و ستایش افراد از آثار، عموماً حاصل نوع تعلیم و تربیت و حالاتی است که در [زمان و مکان] شکل گرفته است. ورود به وادی هنری ناآشنا و درک روح آن هنر، نیاز به کوشش و ممارست بسیار دارد، تلاشی که معمولاً فراتر از حوصله و ارادهٔ اکثر مردم است. [فی‌المثل] محقق کلاسیک متقاعد شده است که هیچ هنری قادر نخواهد بود با هنر یونان باستان برابری کند و از آن فراتر رود؛ خیلی‌ها - مثل میکلائوژ - فکر می‌کنند که چون نقاشی ایتالیایی

خوب است، پس نقاشی خوب لزوماً ایتالیایی است. و بسیاری افرادی که هرگز زیبایی مجسمه‌های مصری یا چینی، و یا نقاشی یا موسیقی هندی را حس نکرده‌اند، و گستاخی انکار زیبایی آنها را نیز دارند؛ ولی این احساس‌ها چیزی را به اثبات نمی‌رساند.

ممکن است [در مقطعی]، زیبایی برخی از آثار به فراموشی سپرده شوند: مثلاً در قرن هیجدهم، زیبایی مجسمه‌های سبک گوتیک و نقاشی‌های نخستین ایتالیایی به فراموشی سپرده شد و خاطره آن زیبایی‌ها با تلاش بسیار در قرن نوزدهم احیاء گشت. همچنین گاه می‌بینیم که به رسمیت شناختن زیبایی نوع خاصی از آثار طبیعی یا کارهای هنری توسط بشر، بسیار کند رخ می‌دهد و لذا مستلزم سپری شدن زمانی طولانی است: به‌عنوان نمونه، زیبایی‌شناسی غربی تنها از قرن نوزدهم به تحسین منظره‌های صحرا و کوه متمایل گشت؛ و شایسته یادآوری است که هنرمندان طراز بالا، اغلب تا پاسی پس از مرگشان فهم نمی‌شوند. پس هر قدر متنوع بودن انتخاب در انسان‌ها را بیشتر مدنظر قرار دهیم، می‌بایست بیشتر نسبی بودن ذائقه را تصدیق کنیم.

به‌رغم مقوله‌هایی که ذکر آنها در بالا گذشت، جماعت فیلسوفان عقیده دیگری دارند: آنها معتقدند که زیبایی مطلق<sup>(۲)</sup> وجود دارد، همان‌گونه که اعتقاد به نیکی مطلق و حقیقت مطلق در میان گروهی رایج است. عاشقان خداوند همه این مطلق‌ها را بر "او" منطبق می‌دانند؛ تنها "او" را به‌عنوان زیبایی، عشق و حقیقت مطلق می‌توان شناخت. همچنین اعتقاد بر اینست که نقاد واقعی<sup>(۳)</sup> می‌تواند قضاوت کند که کدام کار هنری زیبا<sup>(۴)</sup> است و کدام فاقد زیبایی؛ به‌عبارت ساده‌تر اوست که می‌تواند میان کار هنری اصلی و معتبر، و آثاری که فاقد چنین اعتباری هستند، تمییز قائل شود. ولی در عین حال ما باید به "نسبیت ذائقه" اذعان داشته باشیم، و این واقعیت را از یاد نبریم که همه ایزدان (دواها و

ایشوَرَه‌ها<sup>۱</sup>) به پیروی از صورت انسانی طرح‌ریزی شده‌اند.<sup>(۵)</sup>

حال این مسئله باقی است که به تضادی که ظاهراً میان این دو رویکرد موجود است بپردازیم و به رفع آن همت گماریم. و این امر تنها زمانی میسر خواهد بود که واژگان دقیق‌تری را به کارگیریم. تا به حال من سخن از "زیبایی" گفته‌ام بدون اینکه تعریفی از آن ارائه کنم، و واژه‌ای واحد را برای القای مفاهیمی متعدد به کار گرفته‌ام [در واقع ما در استفاده مکرر از واژه زیبای معنای واحدی را مراد نمی‌کنیم] مثلاً وقتی از زیبایی یک دختر و زیبایی یک شعر سخن می‌گوییم، یا زمانی که از زیبایی هوا و یک تصویر زیبا بحث می‌کنیم، به وضوح مقولات متفاوتی را در نظر داریم. واقعیت اینست که مفهوم "زیبایی" و صفت "زیبا" صرفاً به وادی (زیبایی‌شناسی<sup>۲</sup>) اختصاص دارند و تنها می‌توان آنها را در قضاوت‌های زیبایی‌شناختی به کار برد. ما ندرتاً از مواجهه با اشیاء و مناظر طبیعی چنین قضاوتی را به کار می‌بریم؛ و معمولاً در چنین مواردی مرادمان از "زیبایی"، "سازگاری" عملی یا اخلاقی است [با نوع زیست و نگرشی که ما بدان خو کرده‌ایم]. چه بسیار رخ می‌دهد که قضاوت ما بر یک اثر هنری حاصل همین نگرش است؛ اثری را "زیبا" می‌خوانیم، چون فرم و فعالیتی را به نمایش می‌گذارد که مورد تأیید ما است، یا اینکه به واسطه برخورداری نقوش ظریف، رنگ‌های شاد، نغمه‌های دلکش و حرکات فریبنده، ما را مجذوب خود می‌کند. اما آن‌گاه که مبنای قضاوت ما بر یک اثر نمایشی چون رقص، فریبندگی یا مهارت رقصنده باشد، و یا اینکه به معنایی که از طریق حرکات القا می‌شود نظر داشته باشیم، دیگر نباید از واژگان زیبایی‌شناختی محض استفاده کنیم. ما فقط زمانی مجازیم از حضور یا غیاب "زیبایی" سخن به میان آوریم و اثری را rasavant بنامیم که مبنای قضاوتمان صرفاً اصول زیبایی‌شناختی باشد. اما

وقتی حکم ما از منظرگاه فعالیت عملی یا اخلاقی صادر شود، می‌بایست واژگان متناسب با آن دیدگاه را به کار ببریم: مثلاً باید تصویر را "دوست‌داشتنی"<sup>۱</sup>، عمل را "شریف"<sup>۲</sup>، رنگ را "درخشان"<sup>۳</sup> و حرکات را "لطیف و موزون"<sup>۴</sup> بنامیم. و اگر چنین کنیم درخواهیم یافت که در این نوع اعلام‌نظر، خطاب ما و قضاوت ما متوجه اثر هنری نبوده است بلکه فقط به مواد و اجزای گوناگون سازنده اثر و مضامینی که از طریق حرکات منتقل شده‌اند، یا حالات و احساساتی که ابراز کرده‌اند، پرداخته‌ایم.

مسئله‌ای زمانی که به‌گزینه‌اش اثری می‌پردازیم تا جزئی از زندگی‌مان باشد [یعنی می‌خواهیم با آن اثر، فضای خانه و کاشانه خود را بیاراییم] دلیلی ندارد که آن اثر را مستقل از گرایش‌ها و علایق فردی و اخلاقی قضاوت کنیم [چراکه در این‌گونه‌ها صرفاً موازین زیبایی‌شناختی تعیین‌کننده نخواهند بود]. مثلاً چه ضرورتی دارد که یک فرد زاهد، با آویختن تصویر یک بدن عریان به دیوار اقامتگاهش موجبات آزدگی خویش را فراهم آورد، و یا اینکه در واپسین ساعات شامگاه پیش از یک نبرد نغمه‌لالایی نواخته شود؟ اگر زمانی فرارسد که همه زهاد و جنگاوران هنرمند شوند، آن‌گاه دیگر نیازی به آثار هنری نخواهد بود: ولی تا آن زمان انتخاب اثر بر اساس نوعی موازین اخلاقی، مجاز و چه بسا ضروری است. اما در فرایند این‌گونه‌ها می‌بایست کاملاً بر آنچه می‌کنیم واقف باشیم؛ چراکه دام‌های بی‌شمار در مسیر این‌گونه نگرش قرار دارند که با آگاهی می‌توان از آنها اجتناب کرد: دام‌ها از این‌سخت‌اند که احساسات بر ما غلبه کند و منجر به این شود که عناصر "سودمندی"، "تهییج" و "اخلاق" [که خاستگاه‌هایی اجتماعی، فردی و دینی دارند و لذا به تبع جامعه، نظام فکری و ساختار اعتقادی

---

1- lovely or lovable

2- noble

3- brilliant

4- graceful

در هر مکان و زمانی، متفاوت اند] از ضروریات کار هنری تلقی کنیم. ما نباید از یاد ببریم که آن بازیگری که نقش یک شخصیت پست و تبه‌کار را در یک قطعه نمایشی به عهده دارد ممکن است به مراتب هنرمندتر از قهرمان داستان (شخصیت اول نمایش) باشد. "زیبایی" - در گفته‌های ژان میه<sup>(۶)</sup> - از موضوع اثر هنری برنمی‌خیزد، بلکه از ضرورتی که برای ابراز چنان موضوعی حس می‌شود، نشئت می‌گیرد.

سخن ما در باب خوبی یا بدی کار هنری می‌بایست منحصر به کیفیت زیبایی‌شناختی آن اثر باشد؛ و تنها مقوله‌هایی چون ماده و موضوع اثر هستند که در وادی نسبیّت گرفتارند. به عبارت دیگر، اظهار نظر در باب این‌که یک کار کمابیش زیبا<sup>۱</sup> است، به معنی مشخص نمودن دامنه و مقدار هنری بودن اثر است، نه توصیف اثر.<sup>(۷)</sup> ممکن است یک اثر در برانگیختن عنصر همدردی مخاطب ساحرانه عمل کند و یا در اجرا و پرداخت بسیار سودمند باشد؛ گرچه این ویژگی‌ها ارزش بسیار دارند ولی جای عنصر "زیبایی" در بستر این ویژگی‌ها نیست.

پس زیبایی چیست؟ راسا چیست؟ و آن چیست که به ما حق می‌دهد واژه "زیبا" یا "راساوت" را درباره آثار گوناگون به کار ببریم؟ آن کیفیت یگانه چیست که اغلب کارهای هنری ناهمانند از آن برخوردارند؟ [این مسئله در چهار لایه قابل بررسی است:]

- ۱- حس شهودی زیبایی‌شناختی متعلق به هنرمند اصلی شاعر یا آفریننده اثر
- ۲- بیان درونی این حس شهودی، - آفرینش حقیقی یا تصور زیبایی
- ۳- [شعار این تصور توسط نشانه‌های بیرونی (زبان)، به منظور برقراری ارتباط و فعالیت - فنی و صناعی؛

۴- و سرانجام، مرحله‌ انگیزش هنرشناس و منتقد هنری یا راسیکا فرا می‌رسد، وی قرار است آن حس شهودی اولیه را [که مربوط به هنرمند و آفریننده اثر بوده است] تا حد قریب به صحت بازسازی کند.

منشأ و حس شهودی اولیه، همان‌طور که دیدیم می‌تواند هر یک از وجوه حیات باشد. برای یک آفرینشگر ممکن است فلس‌های بدن ماهی الهام‌بخش یک طرح موزون آهنگین باشد؛ دومی توسط نوع خاصی از مناظر انگلیخته می‌شود؛ سومی سخن گفتن از یک کلبه محقر روستایی را برمی‌گزیند؛ چهارمی در وصف کاخ‌ها نغمه‌سرای می‌کند؛ و پنجمی بر این باور است که همه چیز در قالب "رقص جامع" به یکدیگر مرتبط می‌شوند، برگرد هم حلقه می‌زنند و به هم شیفته می‌گردند، یا ممکن است همین مضمون را در قالب عبارت دیگری ابراز نماید که «هیچ برگی بی‌اذن پروردگار از درخت نمی‌افتد»<sup>(۸)</sup> همه هنرمندان زیبایی را کشف می‌کنند، و همه نقادان (هنرشناسان) آن تجربه مکاشفه را - با واسطه نشانه‌های خارجی - می‌چشند و آن (زیبایی) را باز می‌یابند. ولی بالاخره این زیبایی کجاست؟ گفتیم که نمی‌توان ادعا کرد که زیبایی در چیزهای مشخصی حاضر است و اشیاء دیگر فاقد آن هستند. شاید جواب این باشد که «زیبایی در همه چیز وجود دارد»؛ اگرچه من منکر این گفته نیستم، ولی با این عبارت دقیق‌تر موافق‌ترم که «زیبایی را می‌توان در همه چیز کشف کرد»، چرا که اگر به‌وجود زیبایی در "همه جا" - به مفهوم مادی و طبیعی کلمه قائل باشیم، آن‌گاه باید بتوانیم به شیوه روان‌شناسان تجربی عمل کنیم و با کمک ابزارهای رایج، مانند خط‌کش و دوربین، به یافتن زیبایی بشتابیم؛ ولی حاصل چنین روشی نهایتاً نیل به مرتبه‌ای از آشنایی با ذائقه متعارف [حاکم بر یک جامعه] خواهد بود، اما محکی به دست نخواهد داد که با آن، فرم‌های زیبا را از نازیبا بازشناسیم. زیبایی را هیچ‌گاه نمی‌توان اندازه گرفت چراکه نه مستقل از شخص هنرمند است و نه

مستقل از منتقد راسیکا که خویشتن را در تجربه هنرمند وارد می‌سازد.<sup>#</sup>

معماری در تمامیت خود، واکنش کرداری ماست در تعامل با آن، هنگامی که به آن می‌نگریم،

آیا پنداشتید که معماری پرداخته‌ای است از سنگ‌های سفید و خاکستری؟ یا خطوط قوس‌ها و کتیبه‌های گچبری؟

تمامیت موسیقی همانی است که در شما بیدار می‌شود هنگامی که سازها با نوای خود آن را به یادتان می‌آورند.

موسیقی، ویلن و کنسرت و نت و زیر و بم صدای خواننده نیست بلکه چیزی است نزدیک‌تر و دورتر از اینها.<sup>(۹)</sup>

وقتی همه ملاحظات همدلانه کنار گذاشته شوند، هنوز برخی ارزش‌های عالی باقی می‌مانند که در طبقه‌بندی کارهای هنری - به "زیبا" و "نازیبا" - نقش دارند. ولی مشخصاً منظور ما از تخصیص این صفات به اشیاء چیست؟ [در پاسخ باید بگوییم که] در آثاری که زیبا خوانده می‌شوند میان موضوع و بیان، و میان محتوا و فرم، هماهنگی و سازگاری وجود دارد: در حالی که در آثار نازیبا محتوا و فرم با یکدیگر ناسازگارند. البته این سازگاری هیچ‌گاه در عرصه زمان و مکان به عینیت نمی‌رسد چراکه کنش ما در حضور یک اثر هنری، کامل‌کننده آن رابطه مطلوب است: و از این روست که می‌گوییم: زیبایی در آن کنشی قرار دارد که از سوی ما در ارتباط با اثر هنری صادر می‌شود. در باب شیء مورد نظر هم "بیش" یا "کم" زیبایی به "کم" یا "بیش" سازگاری محتوا با فرم باز می‌گردد، و این تنها چیزی است که می‌توان در این باب گفت: و یا به عبارت کوتاه‌تر، هنر خوب، هنری است که در نوع خود خوب است.<sup>(۱۰)</sup> همین مضمون اگر درباره فعالیت

# راز "هنر در درون شخص هنرمند نهفته است". (قرن ۱۲) kuo Jo Hsu به نقل از: The Kokka, No. 244

زیبایی‌شناختی تمام و کمال (بدون درجات) طرح شود و بخواهیم اظهارنظری محکم‌تر و قطعی‌تر داشته باشیم چنین می‌شود که: زیبایی مطلق است و درجاتی ندارد.

تصور زیبایی بی‌اختیار و خودانگیخته است، همان‌طور که نورِ درونی که قلب عاشق<sup>(۱۱)</sup> را منور می‌سازد خارج از اراده و اختیار اوست. این تصور، ساحتی از فیض است که با تلاش و کنکاش عمدی و آگاهانه قابل وصول نیست؛ البته شاید بتوان با کوشش و ممارست موانع موجود بر سر راه تجلی را از میان برداشت، ولی رفع این موانع متضمن نیل به آن ساحت فیض نیست، چراکه شواهد بسیاری حکایت از این دارند که سرّ هنر را باید در از خود بی‌خودی و غفلت از خویش جست‌وجو کرد.\* و ما می‌دانیم که رهروان عرصه لذت‌جویی را در ساحت فیض راهی نیست؛ لذت‌جویان پاداش خود را دریافت می‌کنند ولی در اسارت دلپذیری و دلفریبی؛ لیکن هنرمند در عرصه زیبایی رهاست.

همچنین مشاهده شده است که هنگامی که به‌طور جدی سخن از زیبایی اثر به میان می‌آوریم، یعنی اعلام می‌کنیم که اثری واقعاً هنری است، واژه‌های "زیبا" و "هنری" مختصر شده مفاهیمی وسیع‌ترند: و منظور واقعی ما اینست که نشانه‌های خارجی اشعار، تصاویر، و رقص‌ها و دیگر انواع بیانات هنری، تذکرات مؤثری هستند [و یاد آن حقیقتی که انگیزه ایجاد اثر بوده است را در ما زنده می‌کنند]. ممکن است بگوییم که فلان آثار دارای فرمی معنی‌دار هستند. ولی باز مفهوم عبارت مذکور اینست که فلان آثار دارای نوعی فرمند که زیبایی را به یاد ما می‌آورند و حس زیبایی‌شناختی را در ما بیدار می‌کنند. نزدیک‌ترین تعریف "فرم معنی‌دار" اینست: فرمی که روابط درونی اشیاء را به نمایش

---

\* «مسلم است که سرّ هنر را باید در قوه خویشتن‌زدایی جست‌وجو کرد» (E. G. Riciotlc, *Music as a Religion of Future*)

می‌گذارد؛ و یا به گفته هسیه هو: <sup>(۱۲)</sup> «فرمی که آهنگ روح را در حالات اشیاء زنده آشکار می‌سازد» همه آثاری که فرمی معنی دار دارند، ذاتاً زبانی هستند <sup>(۱۳)</sup>. و اگر ما این را به خاطر بسپاریم، آنگاه در دام خطای رایج “زبان برای زبان” نمی‌افتیم؛ <sup>(۱۴)</sup> همچنین در برداشتمان از “فرم معنی‌دار” معنای منطقی یا ارزش اخلاقی مندرج در معنی را با زیبایی - که آن فرم یادآور آنست - خلط نمی‌کنیم.

حال بگذارید بر این عقیده اصرار ورزیم که مفهوم زیبایی، از [ذهن] فیلسوف نشأت می‌گیرد نه از هنرمند؛ او همیشه نگران این بوده است که آنچه می‌بایست گفته شود را با صراحت بگوید. هنرمند، در همه اعصار آفرینش، دلباخته موضوع کار خود بوده است؛ چه اگر این دلباختگی نباشد اثر هنری “حس” نمی‌شود. او هرگز در پی دست یافتن به زیبایی، به مفهوم زیبایی‌شناختی محض، نبوده است چراکه چنین هدفی را [بدون دلباختگی دنبال کردن] فاجعه‌آفرین است، مانند کسی که بی‌مدد بال، هوای پرواز دارد. <sup>(۱۵)</sup>

نباید هنرمند را مخاطب قرار داد و گفت موضوع اثر بی‌اهمیت است؛ بلکه وظیفه فیلسوف است که این مطلب را به افراد بی‌فرهنگی بفهماند که بی‌میلی‌شان نسبت به یک اثر هنری صرفاً در قلمرو “حس بی‌میلی” خلاصه می‌شود و به هیچ دلیلی استوار نیست.

هنرشناس و نقاد واقعی، راسیکا، در اثر، آن زیبایی‌ای را مشاهده می‌کند که هنرمند از طریق نشانه‌ها به نمایش گذاشته است. ضرورتی ندارد که نقاد حتماً مفهومی را که هنرمند در نظر داشته است بفهمد، چراکه هر اثر هنری‌ای بارور مفاهیم مختلف است <sup>(۱۶)</sup>، و هنرشناس قادر است پیش از اینکه ذهنش درگیر موضوع اثر بشود، زیبا بودن یا زیبا نبودن آن را دریابد. نویسندگان هندو می‌گویند: ظرفیت حس کردن زیبایی (یا چشیدن راسا) را نمی‌توان با مطالعه کسب کرد، بلکه این ظرفیت، پاداش لیاقتی است که شخص در زندگی‌های

گذشته خود کسب کرده است؛ و این مقوله‌ای است که بسیاری از انسان‌های نیک، و کسانی که در آینده مورخ هنری خواهند شد، هیچ‌گاه دریافته‌اند. یک شاعر، شاعر متولد می‌شود، شاعر ساخته نمی‌شود؛ راسیکا (هنرشناس و منتقد) نیز همین‌طور است، تنها با این تفاوت که درجهٔ نبوغ او، نه کیفیت آن، با هنرمند اصیل متفاوت است. همین مضمون را در عبارت‌سازی رایج غربی چنین می‌توان بیان کرد: تجربه، تنها از راه تجربه کسب می‌شود؛ و عقیده را باید [در طی طریق] به‌دست آورد. اگر زیبایی و زشتی چیزی را صرفاً به اتکاء و استناد به منابع موثق، و مساند قدرت، بپذیریم، آن‌گاه نه عقیده‌ای کسب کرده‌ایم و نه احساسی را تجربه. [به جای پیروی مقلدانه و ابراز نظر قطعی براساس آن] بهتر آنست که صادق باشیم و اذعان کنیم که ممکن است [در حال حاضر] قادر به دیدن زیبایی نباشیم، و شاید روزی فرا رسد که برای غور در این وادی مهیاتر باشیم.

به‌محض اینکه نقاد به وادی توصیف و شرح اثر گام نهد، می‌بایست نظر خود را به اثبات برساند، ولی این اثبات از راه مباحثه به جایی نخواهد رسید. او می‌بایست اثر هنری نوینی بیافریند: و "نقد" آفرینش اوست.<sup>(۱۷)</sup> مخاطبین او، پرتو ضعیفی از بارقهٔ خلاقیت را از مجرای نقاد مشاهده می‌کنند. گرچه این تجربه‌ای دست دوم است ولی این کورسو هنوز نزدیک‌ترین جلوه به آن پرتو اصلی است، و فرصتی است که از طریق آن می‌توان آن‌گونه که شایسته است با اثر هنری روبه‌رو شد.

وقتی می‌گویم کار هنر نوعی یادآوری است، و فعالیت نقاد نوعی بازسازی، قصد دارم این مضمون را القا کنم که حتی تخیل یک هنرمند اصیل بیشتر نوعی مکاشفه است تا نوعی آفرینش. اگر بپذیریم که زیبایی در همه جا در انتظار کشف شدن است، بدین معنی است که در انتظار است که ما آن را به خاطر آوریم و

دریابیم (این مضمونی است که صوفیان بدان اشاره کرده‌اند و وردزورث<sup>(۱۸)</sup> نیز به آن پرداخته است): در تعمق در وادی زیبایی شناختی همچون غور در عشق و معرفت، لحظه‌هایی فرامی‌رسد که ما وحدت وجود خویش را، که از قید فردیت رهایی یافته است، باز می‌یابیم.<sup>(۱۹)</sup>

زیبایی درجات ندارد، پیچیده‌ترین و ساده‌ترین بیان‌ها، یاد ساحت واحدی را در ما احیا می‌کنند. نمی‌توان یک سوناتا<sup>(۲۰)</sup> را زیباتر از یک نغمه ساده چنگ دانست، و یا نقاشی را برتر از طراحی انگاشت به صرف اینکه یکی پیچیده‌تر از دیگری است. هنر متمدن، صرفاً به واسطه داشتن اطوار جذاب، زیباتر از هنر بدوی نیست. این مقوله را می‌توان در یک قیاس ریاضی نیز توصیف کرد: اگر دایره‌ای بزرگ را با دایره‌ای کوچک قیاس کنیم، تفاوت میان این دو در وسعت و گنجایش هر یک است، لیکن از حیث دایره بودن هیچ یک را مزیتی بر دیگری نیست. هنر هم همین‌طور است؛ [یعنی اگرچه با گذشت زمان برگستره هنرها افزوده می‌شود،] این گسترش مدام به مفهوم پیشرفت دایم هنر نیست. به محض اینکه یک حس شهودی گام به عرصه تجلی نهاد و امکان بروزی کاملاً شفاف یافت، دیگر تنها باقی می‌ماند که آن بیان و ابراز<sup>۱</sup> تکثیر و تکرار شود. این تکرار شاید مطلوب و پسندیده باشد ولی در عین حال، و تقریباً همیشه، نزول تدریجی هنر را نیز دربردارد، چون همین تکثیر دایم، تجربه هنری را که امری یگانه و ارزشمند است، در نظر عموم، به چیزی وافر، عادی و پیش پا افتاده بدل می‌کند. اعتبار یک سنت تا زمانی دوام دارد که از شدت و قدرت تخیل تغذیه شود.<sup>(۲۱)</sup> البته وقتی ما از خلاقیت سخن می‌گوییم لزوماً مقصودمان نوظهوری و بدعت در موضوع نیست، گرچه بروز نوآوری را رد نمی‌کنیم. هنر خلاق، هنری

است که زیبایی را در جایی آشکار می‌کند که معمولاً از نظرها پنهان است، و یا اینکه آن را شفاف‌تر از آنچه ما دریافت کرده‌ایم به ما می‌نمایاند. گاهی "زیبایی" از نظرها پوشیده می‌ماند، چون نوع بیان‌هایی که آن را ابراز می‌کنند "کهنه و مبتذل" شده‌اند و اینجا هنرمند خلاق است که با بیان متفاوت خود از همان موضوع، [طراوتی به موضوع می‌بخشد و] زیبایی از یاد رفته را در اذهان احیاء می‌کند. هنرمند در این عرصه به مصاف طلبیده می‌شود: بر اوست که زیبایی همه تجارب را، از کهنه و نو، آشکار نماید.

خیلی‌ها به حق بر این مقوله پای فشرده‌اند که کار هنری مستقل از موضوع آنست؛ به راستی فروتنی هنر - که همه چیز الهام‌بخش آنست - مشابه "عشق" است که یک سگ و یک برهمن را به یک نگاه می‌نگرد، و همانند "علم" است که همه پدیده‌ها را - از ابتدایی‌ترین تا متعالی‌ترین - مهم و بامعنی تلقی می‌کند. و این امکان‌پذیر است چون همه اینها یکی هستند: همان تمامیت ناگسیخته؛ «اگر چشم ما به جمال دل‌آرایی روشن شود، آن جمال تلالوی است از انوار تابناک او».

حال می‌بینیم که چگونه می‌توان از زیبایی مطلق سخن گفت و آن زیبایی را با خداوند یکی دانست. مقصود ما این نیست که خداوند (که صمد و یگانه و بی‌جزء است) فرمی زیبا دارد که می‌تواند موضوع معرفت قرار گیرد؛ بلکه سخن اینست که هنگامی که زیبایی را می‌بینیم و حس می‌کنیم، خدا را رؤیت می‌کنیم و با او به یگانگی می‌رسیم و اینکه می‌گوییم: «نخستین هنرمند خداوند است»، به این معنی نیست که او فرم‌ها [ی زیبا] را آفرید؛ فرم‌هایی که اگر دست کوزه‌گر می‌لغزید دیگر زیبا نمی‌بودند؛ بلکه مقصود اینست که هر شیء طبیعی‌ای، تجسم بی‌واسطه وجود اوست. این فعالیت خلاق را می‌توان از حیث غیرارادی بودن با بیان زیبایی‌شناختی قیاس نمود؛ در عالم خیال و جاودانگی، هیچ

عنصری انتخابی نیست ولی همواره انطباق کاملی میان بیان شهودی، روان و کالبد وجود دارد. انسان هنرمند که زیبایی را در اینجا و آنجا کشف می‌کند، مرشد آرمانی، «کبیر»<sup>(۲۲)</sup> است. هم اوست که «روح اعلیٰ<sup>۱</sup> را در هر کجا که ذهن خود را به آن متصل می‌سازد آشکار می‌کند.»

## حواشی مترجم

۱- مولانا جلال‌الدین رومی در این باب گفته است:

گفت لیلی را خلیفه: آن توی کز تو مجنون شد پریشان و غوی

از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت رو رو چون تو مجنون نیستی

۲- *rasa* واژه "راسا" به معنای شیره و عصاره است؛ *rasa* مایعی است که جوهرهٔ حیات را در خود دارد. لذا آب، شیر، و حتی اسپرم که همگی با تولد و آفرینش، و با رشد و نمو ارتباط دارند نوعی "راسا" محسوب می‌شوند. در حریم هنر نیز (در فرهنگ هند) "راسا" جایگاهی ویژه دارد. "راسا" آن عصارهٔ حیاتبخش است که اثر هنری به واسطهٔ آن جان دارد. تصویرها و پیکرها و واژه‌های فاقد این عصاره کالبدهایی هستند بی‌روح، و لذا خارج از حریم هنرند.

۳- *rasika* آن‌کس که در مقابل یک اثر قرار می‌گیرد و قادر است در ورای ظاهر آن، روح و گوهر و عصارهٔ حیاتی موجود در اثر را دریابد و بچشد، قادر است در تجربهٔ هنری هنرمند مشارکت کند. اوست که هنرشناس است و توان نقد اثر را دارد. این فرد *راسیکا* خوانده می‌شود.

۴- *rasavanti* اثری که عصارهٔ حیاتی هنری (*rasa*) را در خود دارد و به آن زیبایی آراسته است، *راساوانت* (زیبا) خوانده می‌شود.

۵- موضوع بسیاری از آثار هنری در تاریخ تمدن بشری، خدایان و ایزدان بوده‌اند. از آنجا که مفهوم "خدا" اساساً پدیده‌ای مجرد است، هر یک از اقوام بشری به تناسب حال و وسعت تخیل خود، وجود باری تعالی را به گونه‌ای به تصویر کشیده‌اند و یا توصیف

کرده‌اند. تنوع تعبیرات و تمثال‌ها خود از این واقعیت حکایت می‌کند که دریافت ذهنی بشر حتی از مقوله‌های واحد متکثر است، و لذا نسبت بر ادراک و ذائقه بشر حکمفرما است.

۶. Jean-Francois Millel نقاش رئالیست فرانسوی که بین سال‌های ۱۸۱۴ تا ۱۸۷۵ میلادی می‌زیست. وی در حیات هنریش به چهره‌پردازی و ترسیم مناظری از زندگی روستایی و کشاورزان در حال کار و برداشت محصول پرداخت.

۷. سخن درباره تفکیک موازین ارزشی (شخصی، اجتماعی و دینی) از بهنه زیبایی است. ولی از سوی دیگر، و به‌رغم این تفکیک، نمی‌توان قضاوت درباره زیبایی یک اثر را به توصیف کالبد اثر محدود ساخت، بلکه درک ضرورت چنان ابرازی در قضاوت صحیح از اثر نقش مهمی دارد. به سخن دیگر قضاوت صحیح از زیبایی یا زشتی اثر ممکن نخواهد بود مگر با درک خاستگاه و ضرورت بروز آن؛ اگر نوع ابراز در راستای القای حسی که به خاطر آن انگیزه شده قرار داشت، اثر "هنری" "زیبا" خواهد بود و اگر هنرمند در بیان هنری خود موفق به القای آن حس نشود، حال هر قدر هم رنگ‌ها چشمگیر و اصوات دلپذیر باشند، نباید نتیجه کار را "هنری" یا "زیبا" توصیف کرد.

۸. متن دقیق عبارت درج شده در کتاب چنین است: "Not a sparrow falls to the ground without our Father's knowledge" «هیچ گنجشکی بی‌معرفت پدرمان بر زمین نمی‌افتد.» بر این جمله روح دینی مسیحی حاکم است و منظور از "پدرمان" خداوند است که در تثلیث مسیحی پدر، پسر و روح‌القدس مطرح شده است. از آنجا که مضمون مشهور فارسی حاوی مندرجات روحانی همین جمله است، مترجم آن را جایگزین ترجمه تحت‌اللفظی عبارت کرده است.

۹. شعر از والتر ویتمن (Walter Whitman)، شاعر عارف آمریکایی در قرن نوزدهم.

۱۰. معنی این عبارت اینست که چون قضاوت درباره هنر به سازگاری محتوا با فرم باز می‌گردد، نمی‌توان هنرهای گوناگون یا آثار هنری مختلف را صرف‌نظر از محتوا یا

آیا زیبایی یک ساحت است؟ ۴۳۳

موضوعشان با هم قیاس کرد. اگر هنری خوب ارزیابی می‌شود به واسطه اینست که در ابراز و ارائه موضوع و محتوای خود موفق بوده است. پس آثار هنری زمانی قابل قیاس با هم هستند که از یک مسند (موضوعی، محتوایی یا اعتقادی) صادر شده باشند.

۱۱- *bhakta* واژه "بهکتی" به معنای عشق و وقف خالصانه خداوند نسبت به مخلوقات، و مخلوقات نسبت به خالق خود است. آیین بهکتی از آیین‌های عرفانی - دینی هند است که با تصوف و عرفان اسلامی اشتراک‌های بسیار دارد.

۱۲- Hsieh Ho (Xie He) نقاش و منتقد چینی که به خاطر ارائه "شش اصل" نقاشی چینی شهرت دارد.

۱۳- زبان واسطه‌ای است برای انتقال مفاهیم و معانی. اثر هنری، همانند هر زبان دیگری، دارای فرمی است که به مدد آن معنای خاصی را به مخاطب منتقل می‌سازد. موفقیت یک اثر هنری از انتقال موفق معنایی است که با خود حمل می‌کند (البته اینکه معنای منتقل شده درست است یا غلط، اخلاقی است یا غیراخلاقی، امری است جدا). هر فرمی اعم از خط، رنگ، حجم، صدا و... که وظیفه حمل مفهومی را به عهده دارد - عملکردی زبانی (linguistic) دارد.

۱۴- اگر هویتی مستقل از معنی به زبان بدهیم و غایت و انگیزه زبان را در خود زبان خلاصه بدانیم، آن‌گاه به عباراتی برخوایم خورد که به لحاظ آوایی خوشایند و گوش‌نوازند ولی هیچ بار معنایی و محتوایی و پیامی‌ای ندارند. اینها را شاید بتوان اصوات خوشایند نامید ولی قطعاً زبان، به معنایی که ما آن را می‌شناسیم، نخواهند بود. "زبان برای زبان" یعنی "کلام برای کلام" یعنی حرف زدن نه برای انتقال پیام و مفهوم، بلکه برای صرف تولید آوا. تعمیم این مضمون در وادی هنر، عبارت معروف "هنر برای هنر" است، که تعهد هنر را برای انتقال هر گونه معنا (خوب یا بد، همدلانه یا گستاخانه) منکر می‌شود.

۱۵- عشق و دلباختگی به هدف، نیرویی است ماورای تدارکات عملی و برنامه‌ریزی‌های فکری. قبلاً بحث شد که گوهر هنر را نمی‌توان با ابزارهای رایج کشف کرد؛ چنانچه شور

عشق نباشد اوج پرواز و نیل به عالم هنر ممکن نخواهد بود. از سوی دیگر نیز شور عشق برای طی طریق کفایت نمی‌کند و در این میان مهارت و شناخت از ابزارهای ضروری به‌شمار می‌آیند.

۱۶. *kamadhenu* کامادهنو، نام گاوی است اساطیری (در علم الاساطیر هند) که مادر همهٔ خدایان بوده است. عمدهٔ خدایان و ایزدان هند، رب النوع‌هایی هستند که مظهر نیروهای طبیعت و عرصهٔ آفرینش‌اند. پس همهٔ این تجلی‌های متنوع و متکثر از یک منشاء واحد و ثابت سرچشمه می‌گیرند. اثر هنری نیز همین حالت را دارد. یعنی اثری ثابت است که منشاء و بارور مفاهیم مختلف - و گاه متضاد - می‌شود.

۱۷. چون عرصهٔ اثر هنری ورای دامنهٔ عقلانیت صرف است و "خلاقیت" عنصر اساسی اثر است، فهم اثر نیز نمی‌تواند در محدودهٔ استدلال خلاصه شود. به سخن دیگر "درک هنر" خود، یک فرایند خلاق است. نقاد یا هنرشناس در فرایند دریافت و درک اثر هنری ناگزیر از پیوستن به وادی خلاقیت است. او در توصیف و شرح اثر، به بازآفرینی اثر - لیکن در قالب کلام و ادبیات - می‌پردازد و از این راه مخاطبین خود را با تجربهٔ هنری آشنا می‌کند.

۱۸. William Wordsworth شاعر و ادیب شهیر انگلیسی در سال ۱۷۷۰ میلادی متولد شد و به سال ۱۸۵۰ دیده از جهان فروبست.

۱۹. درک یک اثر هنری به منزلهٔ نگاه کردن از دیدگان هنرمند و حس کردن با وجود اوست. زمانی که این مشاهده و حس یگانه از طریق مشاهده و غور در اثر هنری رخ می‌دهد، مخاطب از قید فردیت خویش رهایی می‌یابد و با احوالات فرد دیگری که احتمالاً در زمان و مکان دیگری می‌زیسته است به یگانگی می‌رسد. ولی حتی آنچه هنرمند اصیل دیده و حس کرده و آفریده است ریشه در فردیت او ندارد بلکه خود او نیز به کشف آن احوالات پرداخته است و احوالاتی که با ذات هستی ارتباط دارد. بدین ترتیب است که اثر هنری می‌تواند واسطه‌ای برای رهایی از فردیت و نیل به وحدت وجود باشد.

۲۰. Sonata قطعهٔ موسیقی که معمولاً متشکل از ۳ یا ۴ بخش است.

آیا زیبایی یک ساحت است؟ ۴۳۵

۲۱- اگر تخیل، شدت نداشته باشد ولی تولید آثار رشدی روزافزون را نشان دهد، به این معنی است که روحی که به کار ارزش می‌داده رقیق شده است. سنت برای دوام خود به روحی حاضر و قوی و شدید نیازمند است. پس هرگاه از شدت تخیل کاسته شود ولی آثار هنری زیاد شوند نشانه‌ای است آشکار از تضعیف سنت.

۲۲- Kabir کبیر شاعر و عارف نامدار هندی است که در قرون ۱۴ و ۱۵ میلادی می‌زیست. گفته‌اند که او ۱۲۰ سال عمر کرد (از ۱۳۹۸ تا ۱۵۱۸ م). این عصر مقارن است با ایام آغاز جنبش عرفانی بهکتی (*bhakti*) در هند. کبیر بی‌اغراق معروف‌ترین شاعر هند است. ولی معنویت و عشق را ترویج می‌کرد، و لذا پیروانی از ادیان و فرق گوناگون دارد. تعداد اشعار کبیر براساس نوشته‌های راجندر کریشان (Rajender Krishan) بالغ بر ۷۰۰ بیت است.



---

دین و عرفان

---



## حضرات پنج‌گانه الهی\*

نوشته فریتھیوف شوئون

ترجمه محمود بینای مطلق

از نقطه نظر دنیا، اصل الهی در پشت پوشش‌هایی پنهان است که نخستین آنها ماده است؛ این ماده خود را چون بیرونی‌ترین لایه یا پوسته آن کل<sup>۱</sup> نامرئی می‌نمایاند، که خطوط کلی آن کل توسط عقل<sup>۲</sup> و همچنین وحی به ما شناسانده می‌شود. ولی در واقع، اصل است که همه چیز را احاطه می‌کند؛ دنیای مادی چیزی جز محتوایی ناچیز و به‌نحوی بارز حادث، از این کل نامرئی نیست. در حالت اول - به زبان قرآنی - خداوند "درونی"<sup>۳</sup> یا "پنهان" (الباطن) است و در حالت دوم، الواسع یا المحيط.

مراتب مختلف واقعیت، که اصل الهی شامل آنهاست، در عبارات ودائتایی - ولی با افزودن تعبیرات ممکن دیگر - در جهت صعودی به این قرار می‌باشند: نخست حالت (صوری)<sup>۴</sup> کثیف<sup>۵</sup> یا مادی، که آن را با جسمانی یا

---

\* Schuon, Frithjof, "Les cinq Presences divines", *Forme et Substance dans les Religions*, Desvry-Livises, 1975, pp.53-68.

1- Universe

2- Intellect

3- Inward

4- formal

5- gross

حسانی<sup>۱</sup> نیز می‌توان توصیف کرد؛ دوم حالت (صوری) لطیف<sup>۲</sup> یا نفسانی<sup>۳</sup>؛ سوم تجلی غیرصوری یا فوق‌صوری یا عالم بهشتی یا عالم فرشتگان؛ چهارم هستی<sup>۴</sup>، که اصل "متصیف" یا "خودتعیّن بخشیده"<sup>۵</sup> و وجودشناختی<sup>۶</sup> است و از این رو می‌توانیم آن را به‌نحوی متناقض‌نما ولی مناسب، مطلق<sup>۷</sup> "نسبی" یا مطلق<sup>۸</sup> "نسبت به بیرون"<sup>۸</sup> بنامیم؛ و پنجم عدم<sup>۹</sup> یا وراء هستی<sup>۱۰</sup>، که اصل "غیرمتصیف" یا "بی‌چون"<sup>۱۱</sup> است و همان مطلق<sup>۱۱</sup> "محض" یا "درونی"<sup>۱۲</sup> می‌باشد. حالات مادی و نفسانی با هم تجلی‌صوری را تشکیل می‌دهند، تجلی‌صوری و تجلی فوق‌صوری با هم به‌طور کلی تجلی را تشکیل می‌دهند؛ سرانجام مجموعه تجلی و هستی قلمرو نسبیت یا مایا است. به‌عبارتی دیگر اگر هستی و وراء هستی متعلق به مرتبه اصلی یا غیرمتجلی‌ای هستند که تجلی به‌نحوی خود را در مقابل آن قرار می‌دهد، در حالی که به سبک نسبی و موهومی<sup>۱۳</sup> اش آن را امتداد می‌دهد، نسبت خود از سطح اصل شروع می‌شود، چون این نسبیت است که هستی را از وراء هستی منفک می‌سازد و همانست که به ما اجازه می‌دهد موقتاً عبارتی این چنین متناقض را که "مطلق نسبی" است، به کار بریم. اصل وجودشناختی در رابطه با آنچه می‌آفریند و بر آن حکومت می‌کند نقش مطلق را بازی می‌کند، ولی در مواجهه با اصل فوق‌وجودشناختی نسبی است، یعنی در ارتباط با عقل که این نسبیت را درک می‌کند و در طبیعت عمیقش به‌ورای مایا

1- sensorial

2- subtle

3- animistic

4- Being

5- Self-determined

6- ontological

7- Absolute

8- extrinsic

9- Non-Being

10- Beyond Being

11- non-determined

12- intrinsic

13- illusory

می‌رود، نه وجوداً بلکه توسط ذاتش. با این حال عقلاً ورای مرتبه هستی رفتن ممکن نیست مگر با عنایت<sup>۱</sup> خود هستی؛ متافیزیک مؤثر بدون کمک خداوند وجود ندارد؛ و البته فرو رفتن در تجریدات ذهنی برای خروج از نسبیت کفایت نمی‌کند. اگر کسی بگوید که عقل قطعاً از خدا جداست، بر خطا نیست، هرچند که این فقط جزئی از حقیقت است؛ ولی اگر برعکس کسی بگوید که عقل از خدا جدا نیست، او متساویاً یا حتی بیشتر بر حق خواهد بود، ولی تماماً بر حق نخواهد بود مگر اینکه اعتبار نظرگاه قبلی را هم بپذیرد. در اینجا، همانند حالات مشابه دیگر، رسیدن به حقیقت تا آن اندازه میسر است که بتوان ارجاعی‌ای را پذیرفت که به‌ظاهر در مقابل یکدیگر قرار دارند، ولی در واقع روی یک پیرامون هستند که در بدو امر دیده نمی‌شود.

ولی اگر بتوان گفت که نسبیت، یا مفهوماً جدا ساختن هستی از وراء هستی، یا خالق شخصی<sup>۲</sup> از خود غیرشخصی<sup>۳</sup>، به [قلمرو] اصل "دست می‌یازد"، مساویاً می‌توان گفت که اصل قسمتی از تجلی را «به خود ضمیمه می‌کند»، یعنی آسمان را، آن مرکز یا قلّه کیهانی را که قلمرو بهشت‌ها، فرشتگان و نفوس "باز پذیرفته"<sup>۴</sup> است؛ به عبارتی دیگر اگر نسبیت جنبه‌ای از اصل را در برمی‌گیرد، اصل به نحوی برون‌ذاتی<sup>۵</sup> - از لحاظ فسادناپذیری و سعادتش و نه از لحاظ واقعیت منحصر به فردش - تجلی فوق‌صوری را در بر می‌گیرد، و بدین ترتیب تمام آنچه را که در قلمرو آسمانی داخل می‌شود؛ آنکه "در آسمان" هست "نزد خدا" است، در آنجا دیگر نه جدایی محروم‌کننده وجود دارد نه امکان هبوط، هرچند فاصله متافیزیکی بی‌نهایت است. در این حالت می‌توان گفت نسبیت با

1- grace

2- Personal Creator

3- impersonal Self

4- reintegrated

5- extrinsic

این مشارکت در مطلق یا بی‌نهایت، مشارکتی که تقدس<sup>۱</sup> است، «باز پذیرفته» شده است؛ خدا خود را در هستی و توسط آن «کمی عالم»<sup>۲</sup> می‌سازد تا در آسمان و توسط آن، عالم بتواند «کمی خدا» بشود؛ اگر این امر ممکن است، به خاطر اتحاد متافیزیکی بین اصل و تجلی است، اتحادی که البته به سختی قابل بیان است ولی همه از و ترسیم‌ها بدان گواهی می‌دهند. مایا، آتما «است» - یا «غیر از آن نیست» - سمساره نیروانه یا شونیه «است»؛ الخلق، الحق «است»، و گرنه واقعیتی غیر از الله در کنار او می‌بود.

\* \* \*

این مراتب کلی در تصوف «پنج حضرت الهی» (خمس الحضرات الالهیه) نامیده می‌شوند و از این قرارند: «قلمرو انسانی» (ناسوت)، یعنی عالم جسمانی، چون انسان از «خاک» آفریده شده است؛ سپس «قلمرو پادشاهی» (ملکوت) که چون بلافاصله بر عالم جسمانی حکومت می‌کند چنین نامیده شده است\*؛ سپس «عالم قدرت» (جبروت) می‌آید که در کون کبیر، آسمان\*\* است و در کون صغیر، عقل مخلوق یا انسانی، آن بهشت «به‌نحو فوق‌طبیعی، طبیعی» که ما در خود حمل می‌کنیم. چهارمین مرتبه «قلمرو الهی» (لاهورت) است، که هستی است و

1- sanctity

2- world

\* ملکوت از مَلِک یعنی «پادشاه» مشتق شده و نه از مَلْک (در اصل ملاک) یعنی «فرشته»؛ ترجمه آن به «قلمرو فرشتگان» که گاهی به آن برخورد می‌شود، تحت اللفظی نیست. به هر حال کلمه ملک، جن را نیز شامل می‌شود، خصوصاً وقتی فرشتگان بخواهند با انسان‌های زمینی تماس حاصل کنند یا عملی در سطح مادی انجام دهند، بالاجبار خود را در حالت لطیف متجلی می‌کنند، به طوری که تجربه نمی‌تواند همواره بدواً بین آنها و موجودات عالم لطیف فرق بگذارد.

\*\* قدرت در واقع از فرشتگان می‌آید، به این معنی که این فرشتگانند که حاکم بر تمام قوانین فیزیکی، چه در مرتبه لطیف و چه در مرتبه کثیف، می‌باشند. «فیزیکی» در اینجا مترادف با «طبیعی» است نه «مادی».

بر عقل لم يُخَلَقْ، کلمه،<sup>(۱)</sup> منطبق است؛ مرتبهٔ نهایی - اگر این واژه در اینجا به نحوی موقتی قابل کاربرد باشد - چیزی جز "ماهیت"<sup>۱</sup> یا "فی نفسه‌ای"<sup>۲</sup> یا "خودی"<sup>۳</sup> (هاهوت، گرفته شده از هو) یعنی خود<sup>۴</sup> بی‌نهایت نیست.\*

با اتخاذ نقطهٔ شروع در تجلی‌ای که ما را احاطه می‌کند و ما در آن همچون تارهای درون یک پارچه بافته شده‌ایم، می‌توانیم - بر پایهٔ حضرات پنج‌گانه - تعیین حدود یا ترکیبات زیر را اعمال کنیم: حالات جسمانی و نفسانی با هم قلمرو "طبیعی" یا قلمرو "طبیعت" را تشکیل می‌دهند؛ این دو حالت و حالت تجلی فوق‌صوری، قلمرو کیهانی<sup>۵</sup> را تشکیل می‌دهند؛ مجموعهٔ این حالات و حالت هستی، تکرار می‌کنیم، قلمرو نسبت یا آن مایا می‌باشد؛ و همهٔ این حالات وقتی با هم در نظر گرفته شوند، همراه با خودِ اعلیٰ، کل تام را به بالاترین معنای آن تشکیل می‌دهند.

برعکس، اگر با ملاحظهٔ اصل شروع کنیم تا به حد نهایی روند تجلی برسیم، نخست خواهیم گفت که تحت "اصل" می‌توانیم همزمان وراء هستی و هستی را ملحوظ داریم؛ اما آسمان، مجموعهٔ اصل و تجلی فوق‌صوری است، اگر چنین بیانی مجاز باشد؛ بالاخره آسمان و تجلیِ صوریِ نفسانی با هم فوق‌حسانی

1- Quiddity

2- Aseity

3- Ipseity

4- Self

\* جبروت، لاهوت و هاهوت، در عبارات بودایی، به ترتیب بودهیستوه (*Bodhisattva*)، بودا (*Buddha*) و نیروانه (*Nirvana*) می‌باشند؛ به‌جای بودا نیز می‌توان گفت دهرمکایه (*Dharmakaya*) یا آدی بودا (*Adi-Buddha*) همان‌گونه که می‌توانیم نیروانه را باشوتیه (*Shunya*) جایگزین سازیم. مفاهیم، خواه "خدایاورانه" (*theistic*) یا "غیرخدایاورانه" (*non-theistic*) باشند، واقعیات مدنظر یکی هستند؛ هر کسی که نخست یک مطلق و سپس ترانساندانس (*transcendence*) این مطلق را می‌پذیرد - که بدون پذیرفتن ترانساندانس آن، مفهوم، کاملاً نسبی و در نتیجه غلط می‌بود - نمی‌تواند کافر به معنای رایج آن باشد.

5- cosmic domain

نامرئی را تشکیل می‌دهند - در اینجا دوباره - با افزودن مرتبه‌ای نهایی، که عبارت از "ماده" باشد - به مفهومی از کل تام می‌رسیم، که این بار با شروع از اصل در نظر گرفته شده است و نه با شروع از تجلی مادی.

آنچه گذشت را می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد: اگر تمایز "تجلی - اصل" را پایه قرار دهیم، مفهوم نخستین [یعنی تجلی]، "بدن"، "نفس" و "عقل" را شامل می‌شود و مفهوم دوم [یعنی اصل]، "کلمه" و "خود" را؛ اگر تمایز "فردی - کلی" <sup>۱</sup> و یا معادل آن: "صوری - ذاتی" <sup>۲</sup> را پایه قرار دهیم، عنصر "صوری" شامل "بدن" و "نفس" خواهد بود، حال آنکه عنصر "ذاتی" در عین حال "عقل"، "کلمه" و "خود" است، علی‌رغم فواصل متفاوتی که پیمایش ناپذیر. یا تمایز "نسبیت - مطلقیت" را در نظر بگیریم: همه چیز نسبی است مگر "خود"؛ اگر برعکس - از حادث‌ترین دیدگاه ممکن - بین "میرا" و "تامیرا" فرق بگذاریم، خواهیم گفت که غیر از بدن\* همه چیز نامیراست.

برای اینکه نیت عبارت‌شناسی عربی که در بالا یاد شد (ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت، هاهوت) خوب درک شود، باید دانست که کل به‌عنوان یک سلسله مراتب "حکومت‌های" الهی در نظر گرفته می‌شود، یعنی اینکه خدا در بالاترین مرتبه، "حاضرترین" است، و در سطح جسمانی "کمترین حضور" را دارد - یا غایب‌ترین است؛ در اینجا است که او "به‌ظاهر" کمترین حکومت را دارد؛

1- "individual-universal"

2- "formal-essential"

\* نظریهٔ حضرات پنج‌گانه را می‌توان با دو دیگرام نمایش داد که هر کدام شامل پنج ناحیهٔ متحدالمرکز می‌باشند، ولی یکی اصل را در مرکز جای می‌دهد و دیگری آن را در پیرامون، آنچه با "نحوه نگرش" های "کون صغیری" (microcosmic) و "کون کبیری" (macrocosmic) یا انسانی و الهی متناظر است. در اینجا بالضرورة یکی از معانی بین - یانگ را داریم: قسمت سیاه که حاوی نقطه‌ای سفید است، تصویری از شب کون صغیر با مرکز نورانی الهی آنست، حال آنکه قسمت سفید با نقطهٔ سیاه می‌تواند سمبول "بی‌نهایت" از آن جهت که "شامل" متناهی است باشد.

ولی کلمه "به‌ظاهر" تقریباً یک حشو زائد است، چون سخن از نسبت و تجلی، سخن از وهم یا ظاهر است.

\* \* \*

پیش‌فرض‌های قرآنی دکترین "حضرات پنج‌گانه" از قرار زیر می‌باشند:

حضرت نخستین، یگانگی مطلق - یا نه دویی<sup>۱</sup> - خداوند است (اللَّهُ احد)؛ حضرت دوم، خداوند است از آن جهت که خالق، وحی‌کننده و نجات‌دهنده است؛ این مرتبه، مرتبه صفات الهی است. حضرت سوم، عرش<sup>۲</sup> است که پذیرای تعبیر‌گوناگون در سطوح مختلف است، ولی در یک نظرگاه کیهان‌شناختی به مستقیم‌ترین نحو، نماینده تجلی فوق‌صوری است، که در مابقی کل مخلوق<sup>۳</sup> نفوذ می‌کند و بدین ترتیب با تمام عالم یکی می‌شود؛ چهارمین حضرت، "کرسی"<sup>۴</sup> است که "دو پای خداوند" روی آن قرار دارد، آنچه معنایش اینست که تجلی نفسانی - چون کرسی سمبول این تجلی است - هم عُنْف<sup>۵</sup> و هم لطف<sup>۶</sup> را در بر دارد، حال آنکه عرش - آسمان - سعادت صرف است؛ ولی دوگانی "پاها" در این متن، همچنین بدین معنی است که عالم صور - چون ما در اینجا در تجلی صوری هستیم - عالم دوگانی‌ها و تضادها است. در پایین‌کرسی، غیرمستقیم‌ترین و دورترین حضرات یعنی زمین (ارض) قرار دارد، که متناظر با "قلمرو انسانی" (ناسوت)<sup>\*</sup> است، زیرا زمین سطح وجود انسان

1- non-duality

2- Throne

3- created Universe

4- Footstool

5- Rigour

6- Mercy

\* غیر ممکن است که در اینجا تمام معانی‌ای که لغت ناسوت و عبارات مشابه دیگر به خود می‌گیرند، مورد بررسی قرار گیرند یا عموماً به تمام تغییر نظرگاه‌های وابسته به این عبارات اشاره شود. برای مثال از طرفی رابطه‌ای بین ناسوت و شریعت برقرار کرده‌اند و از طرفی دیگر بین ملکوت و طریقت و قس علی هذا، ولی این یک نحوه نگرش، کاملاً متفاوت از آنی است که ما را در حال حاضر به خود مشغول می‌دارد.

است که به عنوان "خليفة روی زمین" (خليفة فی الارض) آفریده شده است. رابطه بین عرش به عنوان عالم فرشتگان در کون کبیر،<sup>۱</sup> و عرش به عنوان عقل در کون صغیر<sup>۲</sup> در این آموزهٔ محمدی تصریح شده است: «قلب انسان عرش خداوند است.» به طور مشابه، نفس ما تصویر کرسی و بدن ما تصویر زمین است؛ و عقل ما به وضوح گذرگاهی است که به سوی اسرار خلق نشده و اسرار خود<sup>۳</sup> رهنمون است، که در غیاب آن هیچ تعقل<sup>۴</sup> متافیزیکی ای ممکن نیست. دو فرمول اساسی اسلام - دو شهادت (شهادتین) که یکی به الله مربوط می شود و دیگری به پیامبرش - به طریق مشابه درجات واقعیت را سمبولیزه می کنند. در فرمول لا اله الا الله هر یک از چهار کلمه نماینده مرتبه ای است، و های انتهایی نام الله، سمبول خود (هو) است. این فرمول شامل دو بخش است: دو کلمه اول، نفی را تشکیل می دهند و دو کلمه آخر اثبات را؛ در این حالت، نفی، متناظر با تجلی صوری یا قلمرو فردی است و اثبات، متناظر با تجلی فوق صوری همراه با اصل، که این دو [تجلی فوق صوری و اصل] با هم قلمرو کلی<sup>۵</sup> را تشکیل می دهند. بر این اساس است که صوفی در هر صورت مادی ای، از جمله صورت مادی خودش، "لا"ی شهادة را می بیند و قس علی هذا؛ کون صغیری که ما هستیم چیزی جز شهادة نیست، و همین امر برای کون کبیری که ما را احاطه کرده و ما جزئی از آنیم، صادق است.

شهادت دوم که به پیامبر مربوط می شود، تشابهی بین محمد و تجلی صوری برقرار می سازد، که این تجلی، این بار از دید مثبت در نظر گرفته می شود، یعنی

1- macrocosm

2- microcosm

3- the Self

4- intellection

5- Universal domain

به‌عنوان "حضور الهی" و نه به‌عنوان غیاب یا تقابل<sup>۱</sup>. در همین فرمول محمد رسول الله، کلمه رسول متشابهاً تجلی فوق‌صوری را، از آن جهتی که امتداد اصل است، می‌نمایاند. صوفی که خدا را همه جا می‌بیند، بدین ترتیب در هر صورت جسمانی - نفسانی آ‌ی کمال وجود و سمبولیسم را مشاهده می‌کند و در عقل، واقعیات مَلَکی و کیفیت رساله، کیفیت "پیام الهی"، را تمییز می‌دهد.

بدین ترتیب هر یک از کلمات دو شهادت یک "نحوه بودن" خداوند را، "مقامی الهی"<sup>۳</sup> را، در کون صغیر و همچنین در کون کبیر نشان می‌دهد.

\* \* \*

شاید یادآوری نظریهٔ صدور<sup>۴</sup> افلوپین در اینجا بی‌فایده نباشد: یک نخستین<sup>۵</sup> که خیر<sup>۶</sup> مطلق است و شناخت استدلالی<sup>۷</sup> به آن نمی‌رسد، توسط صدور، تصویری از خود تولید می‌کند که این تصویر آن را نظاره<sup>۸</sup> می‌کند؛ این تصویر - روح کلی<sup>۹</sup> (Nous) - دربردارندهٔ ایده‌ها یا آرکه تیپ‌ها<sup>۱۰</sup> می‌باشد. روح، نفس<sup>۱۱</sup> (psyche)، یا دقیق‌تر بگوییم، مرتبهٔ نفسانی<sup>۱۲</sup> یا لطیف را تولید می‌کند و این مرتبه، به نوبهٔ خود، ماده<sup>۱۳</sup> (soma)، ناموجود<sup>۱۴</sup> یا شَر را تولید می‌کند؛ این شَر نفی خیرِ یگانه است، حداقل به‌نحو خودش یا از نظرگاهی؛ در نتیجه، روح، نفس و ماده، قیاساً با سه‌گان ودانتایی سَتَوَه، رَجَس و تَمَس متناظر می‌شوند.<sup>(۲)</sup>

- 
- |                       |                      |
|-----------------------|----------------------|
| 1- opposition         | 2- physico-psychical |
| 3- Divine station     | 4- emanationism      |
| 5- The primorkial One | 6- Good              |
| 7- rational knowledge | 8- contemplates      |
| 9- universal Spirit   | 10- the archetypes   |
| 11- soul              | 12- animistic state  |
| 13- matter            | 14- inexistent       |

ژامبلیک<sup>۱</sup> به واحد<sup>۲</sup> افلوپینی وراء هستی را می‌افزاید، حال آنکه افلوپین تفاوت بین هستی و مطلق<sup>۳</sup> فوق‌وجودشناختی را - بدون انکار آن - مسکوت گذاشته است، چون در هر دو حال البته اصل است که مطرح است؛ و اگر چنین می‌نماید که افلوپین آرکه‌تیپ‌ها را تنها در مرتبه<sup>۴</sup> تجلی فوق‌صوری در نظر می‌گیرد و نه در مرتبه<sup>۵</sup> هستی - آنچه خود، نظرگاهی معتبر است، چرا که علیت وجودشناختی با وجود اساسی‌تر بودنش، کمتر مستقیم است تا علیت کیهانی - به نظر می‌رسد که "عالم معقول"<sup>۶</sup> ژامبلیک با هستی تفرق‌یافته، یعنی در بر دارنده<sup>۷</sup> صفات الهی‌ای که ذوات فرشته‌ای همراه با آرکه‌تیپ‌های وجودی از آن ناشی می‌شوند، منطبق می‌شود.

ولی به صوفیان برگردیم؛ از پنج مرتبه<sup>۸</sup> صحبت کردیم، برخی از آنها کیهانی و برخی وراء کیهانی<sup>۹</sup>، حال با در نظر گرفتن تقسیمات یا مراتب میانی و یا نظرگاه‌های متفاوت که مثلاً متمرکز بر قطب "شناختن" (شهود) یا قطب "بودن" (وجود) هستند، تعداد بیشتری به دست می‌آید. می‌توان بین جسم و نفس - یا در کون کبیر، بین عالم مادی و عالم نفسانی - بدن زنده یا جاندار را تصور کرد، که بی‌تردید با جسم صرفاً مادی و به‌نوعی لاشه‌گونه فرق دارد؛ می‌توان این میانی را "حالت حیاتی" یا "حسانی" نامید؛ برحسب برخی کیهان‌شناسی‌هایی که از سمبولیسم نجومی استفاده می‌کنند، این حالت یا این بدن، متناظر با "عالم افلاک"<sup>۱۰</sup> است. و به‌نحوی مشابه بین نفس و عقل - در کون کبیر، بین تجلی صوری و تجلی فوق‌صوری - یک مرتبه<sup>۱۱</sup> شهود<sup>۱۲</sup> در نظر گرفته می‌شود که می‌توان

1- Iamblicus

2- Unity

3- intelligible world

4- metacosmic

5- world of the spheres

6- intuition

گفت متناظر با تعقل استدلالی<sup>۱</sup> است که دیگر خیال<sup>۲</sup> نیست و هنوز تعقل هم نیست؛ این مرتبه در کون کبیر، مرتبه فرشتگان معمولی است که برتر از اجنه و پایین‌تر از چهار فرشته اصلی<sup>۳</sup> یا "روح" هستند، در این‌گونه نظرگاه‌ها سمبولیسم مراتب "جسم" و "نفس" هنگامی که کون کبیر مطرح است، تصاویرش را از نجوم قرض می‌گیرد: از "افلاک" و "عالم تحت القمر"<sup>۴</sup> سخن می‌رود، یعنی عالم ماده (hyle) و بدن.

در این راستا به‌ویژه یادآور شویم که اصل وجودشناختی شامل لوح و قلم است. تجلی فوق‌صوری یا آسمانی، همان‌گونه که دیدیم، با عرش یکی می‌شود که در سمبولیسم نجومی فلک الافلاک است؛ تجلی صوری لطیف، کرسی یا فلک ثوابت است؛ سرانجام تجلی صوری کثیف<sup>۵</sup> دو مرتبه دارد: حسانی و مادی؛ مرتبه حسانی متناظر با هفت فلک سیارات، و مرتبه مادی متناظر با چهار عنصر محسوس است.

در بالا "حضرات پنج‌گانه الهی" با عبارات ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت و هاهوت برشمرده شدند. بر طبق عبارت‌شناسی ای اندکی متفاوت، به همان ترتیب صعودی مراتب زیر تمییز داده می‌شوند: "عالم الملک"، "عالم الملکوت"، "عالم الجبروت" و "عالم العزة". ابن عربی در اصطلاحات الصوفیه‌اش، الملک را "عالم الشهادة" و الملکوت را "عالم الغیب" تعریف می‌کند؛ بر حسب نظر وی، الغیب «تمام آن چیزی است که خداوند (الحق) از تو پنهان می‌دارد، و نه از خودش». عبارات ملکوت و جبروت می‌توانند به‌جای یکدیگر بنشینند؛ بدین ترتیب بنا بر رأی ابوطالب مکی به نقل از ابن عربی،

1- reasoning

2- imagination

3- Archangels

4- sublunary world

5- the gross formal manifestation

الجبروت "عالم العظمة" است - آنچه بر حسب رأی جرجانی معنایش "عالم الاسماء و الصفات الالهيه" \* است - حال آنکه برای بیشتر نویسندگان، الجبروت "عالم الوسط" است؛ بنا بر رأی غزالی، الجبروت بین الملک و الملکوت قرار دارد، به گفته وی طبیعت فی مابین<sup>۱</sup> الجبروت در مقایسه با ثبات محض الملک و حرکت محض الملکوت می تواند به حرکتی تشبیه شود که انسان بر روی قایق احساس می کند، آنچه به وضوح به قلمرو لطیف یا نفسانی ارجاع می دهد؛ ولی سرانجام عبارت شناسی مکی است که غالب شده است. از جیلی هم نقل کنیم که چنین می آموزد: «همه چیز در وجود به سه بخش تقسیم می شود، یکی بیرونی موسوم به الملک، یکی درونی موسوم به الملکوت و بخش سوم موسوم به "القسم الجبروتی الالهی" که وراء آن دو می رود» و اضافه می کند که منظورش از "بخش بیرونی"، "صورة" است و از "بخش درونی"، "نفس"؛ از بخش سوم "حقیقه" شیء مورد نظر است، یعنی اتصال شیء از طرفی با هستی کما هو<sup>۲</sup>، و از طرفی دیگر با جنبه ای خاص از هستی یا با جنبه ای خاص از عقل الهی یا اراده خلاق<sup>۳</sup>.

بعضی مواقع دکترین حضرات پنج گانه الهی - خصوصاً نزد برخی مفسرین ابن عربی - با عبارات زیر بیان می شوند: حضرت اول، عالم "جسم" است؛ دومین، آن "خیال"<sup>۴</sup>، لذا قلمرو نفسانی<sup>۵</sup> سومین، آن "عقل" یعنی عالم

---

\* "صفات" با این واقعیت از "اسماء" متمایز می شوند - اگر تمایزی وجود داشته باشد - که در سطح نسبت قرار دارند، حال آنکه اسماء می توانند نمایشگر جنبه های مطلق کما هو باشند؛ یعنی میان "اسماء الذاتیه" و "اسماء الصفاتیه" فرق گذاشته می شود.

1- intermediary

2- as such

3- Creative Will

4- imagination

5- psychic

فرشتگان؛ چهارم "واحدیه"<sup>۱</sup>، لذا هستی یا عالم امکانات وجودشناختی؛ و پنجم، "احدیه"<sup>۲</sup> یا وراء هستی. برخی دیگر "ذات" را نیز به‌عنوان ششمین حضرت اضافه می‌کنند: در این صورت، ذات بالایی حضرات دیگر و در عین حال ایمانیت<sup>۳</sup> در آنها در نظر گرفته می‌شود؛ در این حالت واحدیه و احدیه چون دو جنبه هستی تعبیر می‌شوند، اولین، یگانگی بیرونی یا "شریک‌ناپذیری" است و دومین یگانگی درونی یا "تقسیم‌ناپذیری". در این راستا می‌توان خاطر نشان ساخت که اگر هاهوت با هُو و هویه متناظر است، لاهوت (هستی) مع ذلك دقیقاً با الله یا الوهیت متناظر نیست، به این دلیل ساده که دو عبارت اخیر چیزی انحصاری یا محدود‌کننده ندارند، حال آنکه لاهوت تنها جنبه وجودشناختی اصل را نشان می‌دهد.

از طرف دیگر برخی اوقات دکترین حضرات الهی به شکل چهارگانه تقسیم می‌شود: ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت؛ در این حالت عبارت نخستین بیانگر تجلی صوری است - بدون تمایز درونی - و عبارت دوم تجلی فوق‌صوری را بیان می‌کند؛ این بار جبروت عالم قوای ملکی نیست، بلکه عالم قوا<sup>۴</sup> یا صفات الهی و در نتیجه عالم اصل وجودشناختی است، حال آنکه لاهوت، اصل مطلق یا خودِ اعلا<sup>۵</sup> خواهد بود. شکل دیگری از دکترین حضرات به صورت زیر است: حضرة الغیب المطلق، اصل است؛ حضرة الغیب المضافی، حوزه بین خدا و ماده است و این حوزه به دو مرتبه تقسیم می‌شود: الجبروت (تجلی فوق‌صوری) و عالم المثال که همان تجلی صوری لطیف یا نفسانی است؛ سپس حضرة الشهادة المطلقه می‌آید، یعنی عالم مادی؛ سرانجام تمام این

---

1- Unicity

2- Unity

3- immanent

4- Powers

5- supreme Self

عوامل روی هم حضرة الجامعة را تشکیل می دهند.

\* \* \*

دکترین حضرات پنج‌گانه روابط بین اصل و تجلی را توضیح می دهد، روابطی که می توانند به شیوه‌های گوناگون در نظر گرفته شوند. قبل از هر چیز - با استفاده از سمبولیسم هندسی - رابطه "نقطه - پیرامون" را داریم: هیچ تماسی بین مرکز و پیرامون یا بین وسط و دایره متحدالمرکز وجود ندارد؛ تجلی، مطلقاً از اصل جداست، همان‌گونه که در درون خود تجلی، طبیعی مطلقاً از فوق طبیعی جداست. ولی رابطه "مرکز - شعاع‌ها" نیز وجود دارد: شعاع‌ها می توانند بی حد از مرکز دور شوند، ولی مع ذلك به عنوان مرکز امتداد یافته می مانند؛ آب "سمبول" جوهر کلی است و بنابراین به نحوی خود این جوهر «است»؛ قطعه قطعه شدن وجودی<sup>۱</sup> فقط موهومی است، نکته‌ای که یادآور "قربانی شدن پرورشه"<sup>۲</sup> است. فرق بین روابط "نقطه - پیرامون" و "مرکز - شعاع‌ها"، فرق بین تشابه وجودی<sup>۳</sup> و اتحاد ذاتی<sup>۴</sup> است.

با جایگزینی دایره متحدالمرکز توسط مارپیچ، تصویری از "بازگشودگی"<sup>۵</sup> کیهان‌زایشی<sup>۶</sup> - یا "صدور" - و در عین حال تصویری از "به خود پیچیدگی"<sup>۷</sup> رازآموزانه<sup>۸</sup> حاصل می شود؛ در اینجا شباهت و اتحاد را همزمان داریم. و اگر نقطه مرکزی را نه با شعاع‌ها که یک ستاره می سازند، بلکه صرفاً با نقاطی دیگر که جهات فضا را نشان می دهند احاطه کنیم، تصویری از تکثیر خلاقانه<sup>۹</sup> به دست می آوریم: اصل، توسط شماری از انعکاس‌ها که هر کدام واحدی هستند که یک

1- existential segmentation

2- purusha

3- existential analogy

4- essential identity

5- unfolding

6- cosmogonic

7- folding up

8- initiatic

9- creative multiplication

را سمبولیزه می‌کنند ولی هیچ‌کدام آن نیستند، خود را تکرار می‌کنند؛ در اینجا بیشتر "انعکاس" است تا "صدور".

اما مراتب واقعیت<sup>۱</sup> نه تنها دارای جنبه‌ای ایستا یا جنبه‌ای از همزمانی هستند، بلکه دارای جنبه‌ای پویا یا جنبه‌ای از توالی نیز هستند، آنچه دکترین ادوار کلی را به خاطر می‌خواند: هر یک از مراتب کل، ریتم دوری متفاوتی دارد، بدین معنا که این ریتم ظهور یا تجلی - یا ریتم "تبلور" اصلی<sup>۲</sup> یا وجودی بر حسب مورد<sup>(۳)</sup> - هرچه فاصله از مرکز لایتغیر دورتر می‌شود، بیشتر و بیشتر "سریع" یا "متعدد" می‌شود؛ و این مطلب به زبان هندسی توسط افزایش سطح با نزدیک شدن به پیرامون بیان می‌شود. تمام دکترین "روزها"، "سال‌ها" و "زندگی‌ها"ی برهما در این نهفته است.

تبصره‌ای در رابطه با هستی یا مایای پاک\* ضروری است، چون به‌وضوح غیرممکن است که "ریتمی" به اصل وجودشناختی نسبت داده شود، زیرا این اصل وراء زمان است. پاسخ ما به این سؤال که آیا در عالم الهی می‌تواند چیزی شبیه به آنچه ما "حرکت" می‌نامیم، وجود داشته باشد، همزمان آری و نه است، آن هم به این دلیل که هیچ چیز سلبی‌ای نمی‌تواند در خداوند وجود داشته باشد، نزد او نه "اینرسی" یافت می‌شود و نه "دگرگونی"<sup>۳</sup>؛ خدا نه می‌تواند از ضرورت محروم باشد و نه از آزادی - یا نه از ثبات<sup>۴</sup> و نه از حیات - و بدین معنا می‌توان گفت که اگر خداوند از طرفی، از آنجا که مطلق است مالک کمال ثبات است، از طرف دیگر، چون بی‌نهایت است کمال "حرکت" را داراست؛ ولی این حرکت،

---

1- Reality

2- principal

\* ودانیتست‌ها بین مایای "پاک" - هستی یا ایشوره - و مایای "ناپاک" که عبارتست از نفوس یا تجلی به‌طور عام، تمییز قائلند.

3- modification

4- immutability

حرکتی حادث و متعین به تغییر نمی‌باشد و لذا به هیچ وجه متناقض نیست. از آن لحاظ که حرکت یک کیفیت است - و تنها از این لحاظ - نمونه اولیه<sup>۱</sup> و منشأش نمی‌تواند در عالم الهی نباشد؛ یعنی اینکه مجاز است از هستی به وراء هستی، "تنفسی" تصور کرد که مدل و علت تمام حرکات و تمام ادوار باشد.\*

با ارائه مفاهیمی در ارتباط با صدورهای کیهان‌زایی - یا یادآوری آنها - با این ایده شروع کرده‌ایم که تمام خطاهای فلسفی و علمی دنیای متجدد، اساساً از انکار این دگرترین مورد بحث ناشی می‌شوند؛ به عبارت دیگر، آنچه تعابیر متجدد از دنیا و از انسان را از پایه باطل می‌سازد و بدین ترتیب هرگونه اعتبار ممکن را از آنها سلب می‌کند، جهل یکنواخت<sup>۲</sup> و مصرانه<sup>۳</sup> از مراتب فوق‌حسانی<sup>۴</sup> و واقعیت<sup>۵</sup> یا "حضرات پنج‌گانه الهی" است. این نکته‌ای است که خود را بر هر که بیش از صرفاً یک منطق‌دان محدود به تجربه حسی باشد، تحمیل می‌کند.

برای مثال، نظریه تکامل، این نوعی‌ترین فرزند روحیه متجدد، چیزی بیش از یک جایگزین نیست: این نظریه می‌خواهد ابعاد مفقود را "بر روی صفحه"<sup>۶</sup> جبران کند؛ چون ابعاد فوق‌حسانی را که از بیرون به سمت درون، از میان مراتب "آتشین" و "نورانی"<sup>\*\*</sup>، تا مرکز الهی می‌روند، دیگر درک نمی‌کنند یا نمی‌خواهند درک کنند، حل مسئله کیهان‌زایی را در سطح حسانی می‌جویند و علل واقعی را با عللی موهومی جایگزین می‌کنند، عللی که حداقل به ظاهر با

1- prototype

\* در این جا رابطه‌ای با تثلیث مسیحیت یا با "حیات تثلیثی" در عمیق‌ترین معنایش که فوق وجودشناختی است، یافت می‌شود.

2- monotonous

3- obsessive

4- supra-sensible

5- Reality

6- on a plane surface

\*\* گرما و نور متناظراً سمبول مراتب نفسانی و ملک‌اند.

امکانات عالم مادی هماهنگ‌اند. به‌جای سلسله مراتبِ عوالم نامرئی، و به‌جای صدور خلاق - که ضمناً به هیچ وجه با عقیدهٔ کلامیِ خلق از هیچ<sup>۱</sup> در تضاد نیست بلکه برعکس معنی آن را توضیح می‌دهد - تکامل و تبدیل انواع<sup>۲</sup> را می‌نهند و همراه آن پیشرفت انسانی را، که تنها پاسخ ممکن به نیاز علت‌جویی<sup>۳</sup> ماتریالیست‌هاست؛ با این کار، فراموش می‌کنند که انسان کیست و همچنین فراموش می‌کنند که علمی صرفاً فیزیکی، هنگامی که وسعت بسیار می‌یابد، چیزی جز فاجعه<sup>۴</sup> به بار نمی‌آورد، خواه با تخریبی شدید خواه با انحطاط، آنچه عملاً به یک چیز منجر می‌شود.\*

انکار عالم نفسانی که در آن، مانند بلورهای شناور در مایع، غوطه‌وریم - ولی ظواهر به ما می‌باوراندند که این عالم در بدن‌های ما یا در پس پوستهٔ مادی اشیاء قرار دارد - تقلیل واقعیات نفسانی را به علل مادی به همراه می‌آورد، و در نتیجه یک ارزیابی نادرست را از تمام آنچه متعلق به مرتبهٔ ذهنی<sup>۵</sup> است؛ این، مرگ هرگونه معنویت<sup>۶</sup> است. نه تنها هیچ چیز از قلمرو وسیع جادو شناخته نمی‌شود، بلکه بالاتر توسط پایین‌تر توضیح می‌یابد، و بدین ترتیب به یک

1- creatio ex nihilo

2- transformation of species

3- need for causality

4- catastrophe

\* یکی از مهلک‌ترین سوءاستفاده‌های زبانی اینست که فیزیک‌دانان دانشمندان را "حکما" (sages) بنامند: هوش (intelligence) این دانشمندان - خارج از نبوغ (genius) ایشان، اگر نبوغی در کار باشد - معمولاً کاملاً متوسط است و به تمام آنچه وراء عالم فیزیکی می‌رود و لذا تمام آنچه حکمت را تشکیل می‌دهد، جاهل است. هرگز به این اندازه از "هوش" و "نبوغ" صحبت نشده که در دوران شبِ عقلانی ما، و هرگز به توافق رسیدن دربارهٔ معانی این کلمات [هوش و نبوغ] تا این اندازه مشکل نبوده است؛ آنچه مطمئن است اینست که انسان‌ها بی‌شک هرگز به زیرکی (cunning) و مبتکرانِ امروزه نبوده‌اند. هوش، بسیار یافت می‌شود، اما حقیقت چیزی کاملاً دگر است. (مترجم: در اینجا بد نیست بیت زیر از مثنوی مولانا آورده شود:

برفزوده خویش بر پیشینیان)

روبهانِ زیرک آخر زمان

5- mental

6- spirituality

انسانیت‌زدایی کامل از آنچه انسانی<sup>۱</sup> است می‌رسیم.

حتی هنگامی که وجود قلمرو نفسانی پذیرفته می‌شود ولی مراتب بالاتر انکار می‌شوند، انسانیت‌زدایی کمتر نمی‌باشد، چراکه علل فوق‌طبیعی طرد می‌شوند، یعنی عللی که به تجلی فوق‌صوری تعلق دارند و در نتیجه نمی‌توان آنها را در محدودهٔ علیت طبیعی و "افقی" محصور کرد؛ از اینجاست که پسیکولوژیسم نشأت می‌گیرد، یعنی پیش‌داوری‌ای مبنی بر اینکه بخواهند همه چیز را به علل روان‌شناختی، و بدین ترتیب کاملاً فردی و دنیایی،<sup>۲</sup> برگردانند. در این حال همه چیز محصول ساخت و پرداختی حادث می‌شود؛ وحی شعر می‌شود؛ ادیان، اختراعات [نشری]؛ حکما، "متفکرین" و "محققین" هستند، یعنی صرفاً منطق‌دان، اگر هنوز این اندازه هم به حساب بیایند؛ خطاناپذیری و الهام وجود ندارد؛ خطا، افزایشی<sup>۳</sup> کمی و "جالب" بر "فرهنگ" می‌شود و قس علی‌هذا؛ در اینجا اگرچه همهٔ پدیده‌های ذهنی به علل مادی تقلیل داده نمی‌شوند، حداقل هر علت فوق‌طبیعی یا حتی فوق‌حسانی، و همراه با آن هر حقیقت مربوط به اصل انکار می‌شود. بر طبق این نحوه نگرش، انسان بی‌شک تنها بدنش نیست، ولی به حیوان انسانی تنزل داده می‌شود، که معنایش اینست که او دیگر هیچ چیزی نیست؛ چون انسان وقتی به خودش محدود شود دیگر واقعاً انسان نیست.

بدین ترتیب روانکاوی برای آنان که به آن معتقدند، همان نقش جبران‌کننده‌ای را دارد که نظریهٔ تکامل؛ چون نه درکی از علل واقعی دارند و نه می‌خواهند داشته باشند؛ علل دروغین اختراع می‌کنند، یا به عبارتی دیگر، از آنجا که علیت را "در عمق" درک نمی‌کنند آن را "بر سطح" تصویر می‌کنند، کمی

1- complete dehumanization of the human

2- profane

3- contribution

بدین می‌ماند که به‌جای توضیح یک عمل توسط فکری که سابق بر آنست، علت آن را در خون یا در استخوان جست‌وجو کنند؛ ولی این هنوز عیبی نمی‌داشت اگر برای جایگزینی عالی‌ترین علل به دنبال پست‌ترین فرضیه‌ها نمی‌رفتند.

انکار پنج مرتبه واقعیت نه تنها مانع درک جادو می‌شود، بلکه بالاخص مانع درک معجزه نیز می‌شود، حال بی‌جهت نیست که کلیسا هر که را که یکی از این دو را باور ندارد، تکفیر می‌کند. نخستین دلیلی که علیه این انکار مضاعف باید اقامه شود اینست: از آنجا که مرتبه لطیف یا نفسانی وجود دارد، نمی‌تواند - هنگامی که برخی شرایط بیش یا کم استثنایی ارضاء شوند - در سطح پدیده‌های مادی یا محسوس قوران نکند؛ و چون عالم فوق‌صوری، عالم ذوات و عالم فسادناپذیری نیز به نوبه خود موجود است، و حتی قبل از عالم صوری، نمی‌تواند "عموداً" - و در تقابل با قوانین به اصطلاح معروف "طبیعی" - در عالم صور و ماده مداخله نکند. برای پرهیز از هرگونه سوءتفاهم باید قبل از هر چیز درباره معنای کلمه "طبیعی" به تفاهم رسید: آنچه وراء "طبیعت" می‌رود غیرعقلانی یا متناقض نیست، بلکه آن چیزی است که علتش از چنگ اندازه‌ها و قوانین عالم ماده و احساس‌ها می‌گریزد. اگر "طبیعی" بر تمام آنچه "منطقی" یا "ممکن" است منطبق می‌بود، می‌بایستی گفت که خداوند نیز "طبیعی" است، و یا اینکه معجزه نیز چنین است، ولی این یک سوءاستفاده از زبان می‌بود که هر وسیله‌ای را برای کلاماً تمییز گذاشتن میان علتی به معنای افقی و علتی دیگر به معنای عمودی از ما سلب می‌کرد؛ به هر حال هنگامی که دانشمندان می‌شنوند که از "فوق‌طبیعی" سخن می‌رود، این تصور را دارند که انسان به پدیده‌هایی فاقد علت معتقد است، یا دقیق‌تر بگوییم به پدیده‌های فاقد علت واقعی و ممکن.\*

\* رنان (Renan) می‌گوید: «ذات نقدگرایی (criticism) انکار فوق‌طبیعی است»، آنچه بالغ بر

از این واقعیت که علم جدید از مراتب واقعیت ناآگاه است، نتیجه می‌شود که این علم در رابطه با تمام آنچه که تنها توسط آنها [مراتب وجود] توضیح می‌یابد پوچ و نامؤثر است، می‌خواهد پای جادو در میان باشد یا پای معنویت یا هر عقیده یا منسکی متعلق به هر قومی؛ علم جدید بالاخص از توضیح پدیده‌های انسانی یا غیره که در گذشته تاریخی یا ماقبل تاریخ قرار گرفته‌اند و طبیعت آنها، یا کلید [فهم] آنها، تماماً و علی‌الاصول از چنگش می‌گریزد ناتوان است. بدین ترتیب به‌سختی می‌توان وهمی‌نامیدانه باطل‌تر - بسیار ساده‌لوحانه‌تر از آنچه نجوم ارسطویی است - از این یافت که پنداشت علم جدید با سیر سرگیجه‌آورش به سوی "بی‌نهایت کوچک" و "بی‌نهایت بزرگ"، سرانجام به حقایق دکتین‌های دینی یا متافیزیکی باز خواهد پیوست.

\* \* \*

در اینجا باید دقیقاً آنچه تحت "صورت" و "ذات" باید فهمیده شود بیان شود: صورت، ذاتی است انعقاد یافته<sup>۱</sup>، یعنی رابطه بین آن دو تقریباً همانند رابطه بین یخ و آب است؛ بدین ترتیب عالم صوری - حالات مادی و نفسانی - دارای خاصیت "منجمد کردن"<sup>۲</sup> جواهر روحانی<sup>۳</sup> است و باعث تفرد آنها و در نتیجه جدا شدن کمابیش اساسی آنها از یکدیگر می‌شود. این بدان معنا نیست که در حوزه‌های بالاتر وجود، دیگر من<sup>۴</sup> وجود ندارد، بلکه من سَعْدًا<sup>۵</sup> فوق‌صوری یا ذاتی است، بدین معنا که حدی محصورکننده یا پرده‌ای کِلِیر در رابطه با جوهرهای روحانی دیگر تشکیل نمی‌دهد؛ علاوه بر این، [فرد] مسعود می‌تواند

>-- اینست که بگوییم: اساس دانستن جهل به آن چیزی است که اساسی است.

1- coagulated

2- congealing

3- spiritual substances

4- ego

5- blessed

صور مختلف به خود بگیرد، بدون اینکه از آینه‌ای شفاف برای خداوند و عوالم ملکئی بودن باز ایستد. صورت زمینی - "کثیف" و "لطیف" - در جوهر ذاتی اش جذب شده است؛ "شخص نامیرا"<sup>۱</sup> خیلی دور از اینست که به این خاطر انحلال<sup>۲</sup> یابد، بلکه برعکس از شرطی محدود‌کننده<sup>۳</sup> رها می‌شود، هرچند به خاطر تجلی بودنش، محدود باقی می‌ماند. نسبت صورت با ذات، همانند نسبت تجلی - خواه ذاتی خواه نه - با اصل است. در بهشت، "شخص"<sup>۴</sup> به جای می‌ماند و به همین خاطر می‌تواند صورت فردی و زمینی اش را به خود باز گیرد؛ "جذب مجدد"<sup>۵</sup>، "نیست شدن"<sup>۶</sup> نیست، بلکه "اعتلاء صورت"<sup>۷</sup> است. آنچه گفته شد، بدو<sup>۸</sup> برای فرشتگان نیز صادق است، فرشتگان که هرگز دارای فردیت زمینی نبوده‌اند، ولی مع ذلک می‌توانند صورت و "من" به خود بگیرند، نکته‌ای که کتب مقدس مثال‌های بسیاری از آن به دست می‌دهند؛ در یک جمله، این واقعیت که موجودات آسمانی<sup>۸</sup> وضعیت صوری را پشت سر گذاشته‌اند، نمی‌تواند معنایی سلبی داشته باشد - بلکه کاملاً برعکس - چراکه آن که "بیش" را دارد، "کم" را نیز داراست.

هنوز مسئله نسبت‌ها باید مورد تأمل قرار گیرد. حالت مادی ما را احاطه کرده است و در مغاک‌های فضا گم می‌شود؛ مع ذلک این فضا با کهنکشان‌ها و اَبَرکهنکشان‌هایش، و با میلیاردها سال نوریش، در مقایسه با حالت نفسانی‌ای که آن را احاطه می‌کند و در بر دارد، البته نه به لحاظ مکانی، جز ذره‌ای غبار نیست. حالت نفسانی به نوبه خود در کنار تجلی فوق‌صوری یا آسمانی، ذره‌ای بس

1- immortal person

2- dissolved

3- limitative condition

4- person

5- re-absorption

6- annihilation

7- transfiguration

8- celestial beings

ناچیز است، و این تجلی فوق‌صوری در مقایسه با اصل هیچ است. این "تنازل ریاضی"<sup>۱</sup> از بالا به پایین توسط یک "تصاعد" در همان جهت نزولی، اگر بتوان گفت - البته این نحوه بیانی بیش نیست - جبران می‌شود: نواحی به همان اندازه که از اصل دور می‌شوند، کوچک می‌شوند ولی در عین حال تکثر می‌یابند؛ مشابه قُطراً مقابل<sup>۲</sup> بی‌نهایت، کمیت است. بیرونی‌ترین ناحیه، یعنی حالت مادی یا کثیف، فقط عالم محسوسی که ما می‌شناسیم نیست، چون مرز بیرونی تجلی کلی چاره‌ای ندارد جز اینکه حادث و تقریبی باشد، و از هیچ مطلقیتی برخوردار نیست؛ ده‌ها هزار تبلورات یا تجسماتی<sup>۳</sup> مشابه عالم محسوس ما، ولی بدون هیچ ارتباطی با آن و برای قوای حسانی ما کاملاً غیرقابل دسترس، یافت می‌شوند که محاط در حالت نفسانی یا لطیف می‌باشند. به‌نحو مشابه، از دید عالم فوق‌صوری یا مَلْکی، عوالم بی‌شماری با طبیعتی لطیف یا "آتشین"<sup>۴</sup> یافت می‌شوند؛ و باز هم به‌نحو مشابه، از دید اصل، این عوالم نور که بهشت‌ها هستند، با وفوری غیرقابل تصور گسترش یافته‌اند، چونان قطره‌های فواره‌ای که از پرتوی از خورشید مست شده‌اند. این قانون تصاعد ریاضی به سوی بیرون، در عالم الهی، توسط جنبه‌های هستی - اسماء صفاتی - و همچنین توسط غناء امکانات تجلی که با "فرو ریزش خود" در رحم طبیعت زایا<sup>۵</sup> و یا مادة المواد<sup>۶</sup> به صورت کثرتی سرگیجه‌آور از آفرینش‌ها و آفریدگان متبلور می‌شوند، از پیش طرح‌ریزی شده است؛ خود فوق وجودشناختی<sup>۷</sup>، یک مطلق است ولی "انعکاس درونی"<sup>۸</sup> آن، نخستین

1- mathematical regression

2- analogous antipode

3- materialization

4- igneous

5- Natura naturans

6- Materia Prima

7- the supra ontological Self

8- internal reflection

گوناناگون شدن<sup>۱</sup> را شامل است که با متجلی ساختن خود سلسله‌ای از فراقنی<sup>۲</sup> ها را ایجاد می‌کند، که به نحوی فزاینده گوناگون می‌شوند ولی هرگز توانایی باز پیوستن به پُری<sup>۳</sup> بی‌نهایت تقسیم‌ناپذیر را ندارند.

علم تجربی و پراگماتیک از تمام اینها بی‌خبر است؛ شهود متفق‌القول و هزاره‌ای عقل انسانی برایش هیچ معنا ندارد و دانشمندان، آشکارا آماده پذیرفتن این نکته نیستند که اگر اسطوره‌ها و معتقدات چنین گوناگون هستند، علی‌رغم توافقشان در آنچه اساسی است - یعنی واقعیتی ترانساندانت<sup>۴</sup> و مطلق، و برای انسان، آخرتی هماهنگ با نحوه نگرش‌های<sup>۵</sup> زمینی اش - به این خاطر است که فوق‌حسانی، غیرقابل تصور و توصیف‌ناپذیر است و نحوه‌های دید گوناگون بی‌شماری را می‌پذیرد که هر کدام با نیاز روحانی متفاوتی در توافق است. حقیقت یکی است ولی رحمت<sup>۶</sup> گوناگون است.

فلسفه علم‌گرا نه تنها از حضرات الهی، بلکه از ریتم‌ها یا "حیات" آنها نیز ناآگاه است: این فلسفه نه تنها از مراتب واقعیت و این امر که ما در عالم حسانی زندانی هستیم، بلکه از ادوار یا حل و عقد<sup>۷</sup> کلی نیز ناآگاه است؛ یعنی هم از فوران عالم ما از درون یک واقعیت نامرئی و برق‌آسا<sup>۸</sup> در جهل است و هم از جذب دوباره آن در نور تاریک همین واقعیت. تمام واقع<sup>۹</sup> در نامرئی است؛ اینست آنچه در درجه اول باید احساس یا فهمیده شود، قبل از اینکه بتوان از شناخت و مؤثر بودن صحبت کرد. ولی این نکته فهمیده نخواهد شد و عالم انسانی بی‌انعطاف مسیر خود را دنبال خواهد کرد.

1- diversification

2- projection

3- plenitude

4- transcendent

5- attitudes

6- Mercy

7- solve et coagula

8- fulgurant

9- the Real

## حواشی مترجم

۱- کلمه، ترجمه لغت یونانی لوگوس (Logos) است. کاربرد متافیزیکی آن از آغاز انجیل یوحنا گرفته می‌شود که چنین است: «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همه چیز توسط آن آفریده شد...» بدین ترتیب اگر خدا وراء هستی در نظر گرفته شود، لوگوس هستی است و اگر خدا هستی در نظر گرفته شود، لوگوس کلمه خالقۀ خداوند است که معادل "کُن" در اسلام می‌باشد.

۲- پرکرتی (prakriti) - ماده المواد - دارای سه "گونا" (gunas) یا کیفیت است که در وضعیت افتراق نیافتۀ اولیه، کاملاً در تعادل می‌باشند؛ هر تجلی جوهر بالااجبار این تعادل را بر هم می‌زند. موجودات، همگی در حالات مختلف تجلی خود در این سه "گونا" به درجات متفاوت و با نسبت‌های گوناگون بی‌شمار مشارکت دارند. بدین ترتیب این گونه‌ها مراتب وجود کلی نیستند بلکه شرایط آن هستند که هر موجود متجلی تابع آنهاست، و باید این شرایط را از شرایطی که مرتبه‌ای خاص از تجلی را تشکیل می‌دهند به دقت جدا ساخت. این سه "گونا" عبارتند از سَتَوَه (sattva) که هماهنگی با ذات هستی است و با نور معقول یکی گرفته می‌شود، رَجَس (rajas) یا کشش به گسترش که توسط آن موجود در مرتبه داده شده‌ای گسترش وجودی خود را می‌یابد، و سرانجام تَمَس (tamas) یا تاریکی که با جهل متناظر ساخته می‌شود و نماینده کشش به سوی پایین است. برای مثال در نفس، جنبه‌های مطمئن و لوامه و اماره با این سه "گونا" متناظرند. در عالم صوری کیفی، مثلاً در بین فلزات، طلا دارای طبیعت ستوه‌ای، مس رجسی و سرب تمسی است.

۳- منظور از "تبلور" اصلی، "تبلور" عالم لاهوت از درون هاهوت است، و "تبلور" وجودی، "تبلور" هر یک از عوالم سه گانه (ناسوت، ملکوت، جبروت) از درون مافوق خود است.

## رمزپردازی\*

نوشته ویتال پری

ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی

اشاره:

این مقاله ترجمه فصلی است از کتابی به نام گنجینه حکمت سنتی، دایرةالمعارف حقیقت معنوی نوع انسان. هدف مؤلف این بوده است که نمونه‌هایی از حکمت‌ها و معرفت‌های متون اصیل سنتی را، از قرآن کریم و عهدین گرفته تا آثار مولوی و غزالی و حکیمان مسیحی و هندو و متون دینی روم و مصر باستان و... گرد آورد. گردآورنده این جُنگ، خواننده را به معانی مشترک در میان همه انسان‌ها و همه فرهنگ‌های دوران حاکمیت سنت می‌خواند و از او دعوت می‌کند تا امر بی‌زمان و ماندگاری را که در این صورت‌های گونه‌گون خود را به‌ظهور رسانده، و امر واحدی را که در هر جا به رنگی درآمده و جامه‌ای پوشیده است نظاره کند و از این راه، به حقیقتی که در باطن عالم است تقرب جوید. کتاب سه بخش و شش باب دارد و هر باب مشتمل بر چند فصل است. در اینجا ترجمه یکی از آن ابواب را آورده‌ایم.

---

\* Perry, Whitall, "Symbolism", *A Treasury of Traditional Wisdom, An Encyclopedia of Humankind's Spiritual Truth*, UK, Cambridge, Quinta Essentia, 1971, pp. 302-319.

«هرچه در باطن، مثال ظاهر است؛ همچو زیر است آنچه در بالاستی.»\*

نخستین اصلی که مابعدالطبیعه پیش می‌نهد یگانه بودن یا دوگانه نبودن وجود است. نتیجهً بلافصل این اصل، نسبیت همهٔ احوال و اطوار وجود ماسوای وجود مطلق است. نسبیت یعنی وابستگی؛ و وابستگی یعنی رشته‌ای علی که مجموعه بی‌نهایت احوال و اطوار وجود را به هم مربوط می‌کند. رمز، زبانی است که این رشتهٔ علی را، معمولاً از طریق التزامات صوری و اتقان هندسه، مفهوم می‌سازد. بسیاری از سخنان گنون و کوماراسوامی در واقع پرده برگرفتن از رمزهای سنتی است؛ رمزهایی که بخش عظیمی از محتوایشان، یعنی کلیت و دلالت مابعدالطبیعی آنها، در غرب از رنسانس به بعد مبهم شده یا از دست رفته است. با این حال، «هر انسان را تا جایی می‌توان "انسان" دانست و از "بشر" [مرتبهٔ حیوانی انسان] بازشناخت که «امور باقی را از طریق امور فانی بشناسد.» انسان حقیقی امور را آن‌چنان که هستند می‌شناسد و فقط همین معرفتِ فرقان است که چراغ راه اوست.»<sup>۱</sup>

«هرچه هست، طور وجود آن هرچه باشد، بالضروره مشمول اصول جهانی است. هیچ موجودی نیست که مشمول این اصول نباشد. این اصول ماهیاتی، مندمج در حقیقت ثابت عقل الهی‌اند. در نتیجه، می‌توان گفت که هر چیزی،

---

\* این کلام بخشی از متنی مربوط به علم کیمیاست که می‌توان منشأ آن را در قرون وسطا، تا منابع عربی‌ای همچون آثار جابر [بن حیان] پی گرفت. جابر مدعی است که این سخن را از ابولونیوس تیانی (Apollonius of Tyana) نقل کرده است. این کلام در پاپیروس یونانی - مصری لیدن (ح ۳۰۰ م) در طیوه (Thebes) نیز یافت می‌شود. قس: Holmyard, *Alchemy*, Seligmann, *The Mirror of Magic*.

[در ترجمه، جمله با الهام از مصرع معروف میرفندرسکی (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی)، منظوم شده است.]

1- Coomaraswamy, "The Christian and Oriental or True, Philosophy of Art", *Why Exhibit Works of Art?*, p. 50.

هرچند به خودی خود حادث است، به طرز خود و به اقتضای طور وجود خود، ترجمان یا مظهر این اصول است؛ و اگر چنین نباشد هیچ محض است. از این رو، همهٔ امور، در همهٔ اطوار وجود، به سبب تناظر و شباهتی که در تبعیت از وحدت کلی و جهانی دارند، و حتی خود وحدت و هماهنگی در جهان،... هیچ نیستند مگر مجلای اصل وحدت در کثرت عالم ظاهر. همین تناظر است که مبنای حقیقی رمزپردازی را تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup>

«رمزپردازی اصیل در حاق ماهیتش با تقلیل به دستورهایی که نظام‌مندی کمابیش محدودی دارند، از قبیل دستورهایی که فلسفهٔ دنیوی می‌پسندد، مغایرت دارد. رمزپردازی یعنی عمل رمزا در پشتیبانی از مفاهیم ذهنی در جایی که امکانات بسط حقیقتاً نامحدود است؛ و بیان، خود چیزی جز رمز نیست. بنابراین، همواره باید آن جوهری را که به بیان در نمی‌آید منظور داشت؛ و این وجوه دقیقاً همان است که در مابعدالطبیعهٔ محض بیش از همه اهمیت دارد.»<sup>۲</sup>

«آیین و رمز... در حاق ماهیتشان سخت به هم مربوطند. واقع اینست که هر آیینی در همهٔ اجزای تشکیل‌دهنده‌اش بالضروره شامل معنایی رمزین است و برعکس، هر رمزی... بر کسی که با استعدادها و خصایل لازم در آن امعان نظر می‌کند، اثرهایی می‌گذارد که بسیار شبیه به اثر آیین، به معنای واقعی کلمه، است... همچنین می‌توان گفت که آیین همان رمز است که «به فعلیت درآمده است» و هر کردار آیینی رمزی است که «به عمل درآمده است»... اصولاً آیین و رمز دو جنبه از یک واقعیت‌اند؛ این واقعیت در غایت امر چیزی جز تناظراتی نیست که همهٔ مراتب «وجود» جهانی را به هم مرتبط می‌کند. این ارتباط

1- Guénon, *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporal*, p. 22.

2- Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 69-70.

به نحوی است که از طریق این تناظر می توان شأن انسانی ما را در ارتباط با شئون عالی تر وجود قرار داد.<sup>۱</sup> به قول بورکهارت: «انسان کلی، خود، رمز جامع خداست.»<sup>۲</sup>

«هر چیزی رمزی است که پشتوانه مستقیم فهم معنوی است؛ مثلاً "مُنْتَرَه"<sup>۳</sup> (دستور مقدس)، یا اسمی از اسماء الهی، یا به نحو ثانوی: رمزی بصری یا تصویری یا تندیس، از قبیل صور مقدس (پرتیکه‌ها<sup>۴</sup>)»<sup>۵</sup>

«هنرهای بیزانسی و رومی و صدرگوتیک در زمره الهیاتند: این هنرها مبین خدایند؛ به عبارت بهتر، "تجلی" خدا در مرتبه‌ای خاص اند.»<sup>۶</sup> خوب است قدری بیشتر نظریه شمایل را بررسی کنیم تا کارکرد و معنای رمزها و کلاً تصاویر را روشن سازیم. فقرات ذیل را از کتاب تزئینات موزائیکی بیزانسی، اثر اتو دموس<sup>۷</sup>، نقل می‌کنیم: «تئودور استودیومی<sup>(۱)</sup> و یوحنا دمشقی<sup>(۲)</sup> می‌گویند رابطه بین مثال و تصویر<sup>۸</sup> حاصل از آن شبیه رابطه بین خدای پدر و مسیح پسر اوست. مثال، بنا بر عقاید نوافلاطونی، چنانست که بالضرورة تصویر خود را پدید می‌آورد؛ همچنان که سایه‌ای از جسمی بر زمین می‌افتد؛ و به همان طریق "پدر" "پسر" را و همه مراتب عالم غیب و عالم شهادت را پدید می‌آورد. پس خود عالم مجموعه‌هایی از "تصاویر" متداخل است که در قوس نزول، مسیح، تصویر خدا، پرورسموی<sup>۹</sup> ("مُثَل" نوافلاطونی)، انسان، اشیای رمزین، و دست

1- Guénon, *Aperçu sur l'Initiation*, ch. XVI.

2- Burckhardt, *De l'Homme Universel*, p. 4.

3- mantra

4- pratikas

5- Schuon, *Perspectives Spirituelles*, p. 135.

6- *Ibid.*, p. 46.

7- Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London, Kegan Paul, 1974-8.

8- image

9- proorismo

آخر، تصاویر نقاشان را شامل می‌شود که همه، به‌ضرورت، از مُثَل‌گوناگون‌نشان و، از آن طریق، از "مثال اعلا"، یعنی خدا، فیضان می‌یابند. این فیضان موجب می‌شود که قدری از تقدس آن مثال به تصویرش هم سرایت کند: اگرچه این تصویر با مثال خود تفاوت دارد، ذات آن<sup>۱</sup> با معنایش<sup>۲</sup> مُضاهی است و پرستش تصویر<sup>۳</sup> به‌واسطه آن تصویر به مثال آن می‌رسد... بازنمایی تصویری مسیح، بازآفرینی تجسد خدا در مسیح است و، به همان اندازه، "مناسک عشای ربانی" بازآفرینی "مصیبت مسیح" است. هنرمندی که مطابق قواعدی معین، تصویری درمی‌اندازد و می‌آفریند، به عملی شبیه اعمال کشیشان [در مناسک عشای ربانی] می‌پردازد.

«سه اندیشه اصلی که اهمیت بیشتری برای کل تاریخ متعاقب هنر بیزانسی دارند از همین استدلال دربارهٔ آموزهٔ تصاویر برمی‌آیند. نخست اینکه تصویر، اگر آن را "به طرز صحیح" بسازند، قرین جادویی مثال خود است و با آن همسانی‌ای جادویی دارد.\* دوم اینکه صورت بازنمودهٔ هر شخص مقدس ارزش تقدیس دارد. سوم اینکه هر تصویری، در سلسله مراتبی پیوسته، جایگاهی معین دارد. تصویر برای آنکه به همسانی با مثال ازلی خود برسد باید دارای "شباهت"<sup>۴</sup> باشد. باید صفات بارز انسان مقدس یا رویداد مقدسی را، مطابق با منابع موثق، به نمایش درآورد. [در هنر بیزانسی،] این منابع گاهی تصاویر مبدئی فوق طبیعی<sup>۵</sup>، یعنی چهره‌نگاره‌ها یا توصیفات معاصر آن اشخاص، بود؛ و گاهی، در مورد بازنمایی‌های نمایشی، کتاب مقدس بود... اگر این کار مطابق قواعد معین

1- *καὶ οὐσίαν*

2- *καθ' ὑπόστασιν*

3- *προσκήσεις τιμητικῆ*

\* ممکن است واژهٔ "جادویی" موجب سوء تفاهم شود. هنرمند بیزانسی این همسانی را "روحانی" یا "واقعی" می‌انگاشت.

4- *τραπλότης τῆς μοίωσώς*

5- *ἐχειροποίητα*

انجام می‌گرفت، آن «همسانی جادویی» پدید می‌آمد و ناظر، به واسطهٔ نظارهٔ آن تصویر، خود را با اشخاص مقدس یا رویدادهای مقدس مواجه می‌یافت. او با الگوهای اصیل روبه‌رو می‌شد؛ با اشخاص مقدس گفت‌وگو می‌کرد؛ و خود به مکان‌های مقدس، بیت‌لحم، بیت‌المقدس، یا جُلُجُتَا<sup>(۳)</sup> وارد می‌شد.»<sup>۱</sup>

نویسندهٔ مطلب مزبور توضیح می‌دهد که چگونه هویت آیینی شمایل طبعاً اقتضا می‌کند که تصویر موضوعات مقدس روبه‌روی ناظر قرار گیرد [تمام‌رخ]؛ درحالی‌که، به همان دلیل، شخصیت‌های شریر (مثلاً یهودا در شام آخر، یا شیطان در وسوسه) را نیم‌رخ تصویر می‌کردند تا از تماس مستقیم با نیروی شیطانی‌ای\* که از آن تصاویر صادر می‌شود جلوگیری کنند. در عمل، و برای شخصیت‌های درجهٔ دوم، معمولاً از تصویر سه‌رخ استفاده می‌کردند تا فواید حالت تمام‌رخ و نیم‌رخ را جمع کنند. سطح منحنی محراب و گنبد امکان تصویر کردن توالی لازم برای موضوعات حکایی در آثار بزرگ موزائیکی را چنان فراهم می‌آورد که چهره‌ها، در طول مسیر داستان، همواره رو به مخاطب داشته باشند. رنگ طلایی زمینه حالت عمق و بی‌نهایتی و تقدس را پدید می‌آورد و، در همان حال، هر شخصیت را، چون موضوع تقدیس و تکریم، مجزا می‌کرد و بر آن تأکید می‌ورزید. مواد این آثار نیز برای موضوع کار ارزش داشت: «موزائیک، با حالت جواهرگونه‌اش و وفور طلا در آن، باید رخ می‌نمود؛ همراه با مینا: ماده‌ای که برای آنکه محمل معانی الهی شود از همه چیز باارزش‌تر است. تا حدی به همین دلیل است که موزائیک نقشی چنان مهم در تحول نقاشی مابعد دوران

1- Ibid., pp. 5-7.

\* بُت دقیقاً چنین است؛ بت شمایی است که به‌جای تأثیرات خیر، تأثیرات شرّ در آن تجمع کرده‌اند [و صادر می‌شوند].

شمایل‌ستیزی<sup>۱</sup> بازی می‌کرد و واقعاً بر آن حکم‌فرما بود. موزائیک استفاده از رنگ‌های ناب و رخشان را ممکن می‌ساخت. مادیت این رنگ‌ها در معرض عنصر تزکیه‌کننده آتش از میان رفته بود و برای بیان جلال ملکوتی مُثَل الهی، از همه چیز شایسته‌تر بود.<sup>۲</sup>

«کلیسای بیزانسی خود "فضای تصویری" شمایل است. این کلیسا خود جایگاه مطلوب شمایل<sup>(۴)</sup> است؛ کلیت آن شمایلی است که مفهوم نظم الهی عالم را تحقق می‌بخشد... تصویری است از جهان، و رمزی از افلاک، بهشت (یا سرزمین مقدس [فلسطین]) و عالم ماده در سلسله مراتبی منظم... این بنا را چون نگاره‌ای از مکان‌هایی انگاشته‌اند که با حیات مادی مسیح قداست یافته است (و از همین رو، همسانی‌ای جادویی با آن مکان‌ها دارد). این امر امکان تأویل‌های مکان‌شناسانه بسیار دقیقی را فراهم می‌کند که از طریق آن، هر قسمت از کلیسا با مکانی از سرزمین مقدس مطابقت می‌یابد. مؤمنانی که به سیر تصاویر چشم بدوزند، می‌توانند تنها با تأمل در تصاویر کلیسای مکان زندگی‌شان، به زیارت رمزین سرزمین مقدس بروند... کلیسا "نگاره"‌ای است از سیر جشنی که در مناسک عشاء ربانی معین شده است؛ و شمایل‌ها را مطابق توالی شعائر در جشن‌های کلیسایی چیده‌اند.»\*

1- post-Iconoclastic

2- Ibid., p. 10.

\* Ibid., pp. 13, 15, 16.

«پلان معبد، که تجسم کل جهان است، از تعیین فضایی ضرب‌آهنگ‌های ملکوتی‌ای برمی‌آید که بر کل عالم شهادت حکم می‌راند.» (Burckhardt, *Études Traditionnelles*, 1953, p. 237) «واژه کازموس، بنا بر نقل، منسوب به فیثاغورس و به معنای "نظم" بوده است. این نظم به صورت هماهنگی ادراک می‌شود؛ یعنی هم‌آوایی بین خود ما و عالم. این اندیشه بسط یافت و به اندیشه تعامل بین عالم کبیر (جهان) و عالم صغیر (انسان) رسید؛ چنان‌که گاهی معبد رابط و "واسطی متناسب" میان آن دو عالم بود.»

شوئون همگونی بین احوال هنرمند و اثرش را چنین بیان می‌کند: «در کلیساهای اولیه، و در کلیساهای شرقی تا دوران ما، نقاشان شمایل با روزه و نماز و مناسک دینی کار می‌کردند. آنان الهامات فقیرانه و زاهدانه‌شان را به الهامی درمی‌آویختند که معیار لایتغیر تصویر را معین کرده بود. آنان با دقت تمام نظام رمزین صور و رنگ‌ها را پاس می‌داشتند (نظامی که قابلیت تفاوت‌های ظریف و گرانبها را [نیز در عین ثبات اصول کلی] داشت). آنان از لذت خلاقانه هم بهره داشتند، اما نه از نوآوری‌های متظاهرانه، بلکه از اینکه الگوهای و حیانی را عاشقانه بازآفرینی می‌کردند؛ الگوهایی که همه‌شان چنان روحانیت و کمالی داشتند که هرگز دست هیچ نبوغ فردی آدمی بدان نمی‌رسد.»<sup>۱</sup>

«تربس معمول ما از همه تبیین‌های "رمزین" آثار هنری، فارغ از این واقعیت که دیگر به امور نامحسوسی که مرجع آن رمزها بند دلبستگی نداریم، از این امر برمی‌آید که تحلیل رمزین بیشتر به دست آماتورها افتاده است و بیشتر از سرِ وهم "تفسیر شده" است تا از سرِ علم. آری باز منظورمان تخیلات عاطفی رمزپردازان مدرن است. این‌گونه رمزپردازی، "رمزپردازی کسی است که می‌جوید"<sup>۲</sup> و اشتراک معنای آن با "زبان بین‌المللی"<sup>۳</sup> سنتی ما، یعنی "رمزپردازی کسی که می‌داند"<sup>۴</sup>، بسیار اندک است. زبانی که می‌توان آن را "ریاضی‌وار" و "دقیق" خواند، اقتضاء می‌کند که آن را با روش‌هایی مطالعه کنند که نظام‌مندی‌شان کمتر از نظام‌مندی معمول روش‌های عالمان لغت باشد.»<sup>۵</sup>

---

--> Matila Ghyka, *The Geometry of Art and Life*, New York, Sheed and Ward, 1946, p. 112.

1- Schuon, op. cit., pp. 46-47.

2- symbolisme qui cherche

3- lingua franca

4- symbolisme qui sait

5- Coomaraswamy, "The Iconography of Durer's 'Knots' and Leonardo's

«فقط آن‌گاه که تصدیق کردیم که هنرها و فلسفه‌های نیاکان بس دورمان» به کمال بسط رسیده بوده» و ما با یادگارهای «حکمت»ی باستانی سروکار داریم که امروز نیز به همان قدر که همیشه معتبر بوده اعتبار دارد، آری فقط آن‌گاه است که اندیشه نخستین متفکران برای «ما» مفهوم خواهد شد؛ فقط آن‌گاه خواهیم توانست وحدت نقش‌مایه‌های فرهنگ مردم در سرتاسر عالم را بفهمیم و دقتی را که در همه جا برای اطمینان از انتقال درست آن نقش‌مایه‌ها اعمال شده است دریابیم؛ مشروط بر آنکه به این «اسرار» (که واقعاً هم کم از اسرار نیستند) در دل همان روحی دست یابیم که با آن «از دوران سنگ تا کنون» منتقل شده‌اند - آری، اسراری که صمیمیتی چون کودکان خردسال دارند؛ اما نه اعتماد به نفس کودکانه کسانی را که حامل آن حکمت‌اند و با آن زاده‌اند. پژوهنده حقیقی فرهنگ مردم اگر بخواهد «موضوع کار خود را بفهمد»، باید بیشتر عالم‌الهیات و مابعدالطبیعه باشد تا روان‌شناس.»<sup>۱</sup>

«پس وقتی به شرح اصول صوری و علت‌های غایی آثار هنرهای بدوی می‌پردازیم، آنها را «تفسیر به رأی» نمی‌کنیم؛ بلکه با آنها چون رمز و محل تأمل رفتار می‌کنیم، نه چون موضوع کاربردی صرفاً مادی؛ فقط «معنایشان را قرائت

---

--> "Concatenation", *The Art Quarterly*, Detroit, vol. VII, no. 2, 1944, p. 125.

این ترس، از عمل نیز برمی‌خیزد، که در روزگار ما، خصوصاً در محافل طالبان علوم خفیه فائق است. آنان می‌خواهند آیین‌هایی را بدون رمز پدید آورند. کوماراسوامی به ما یادآوری می‌کند که «آنچه در عالم "جاپای خدا" خوانده می‌شود همانا عناصر انسجام و هماهنگی و وضوح اشیاء است.»

*Elements of Buddhist Iconography*, Harvard Univ. Press, 1935, p. 90, note 146.

رمزی که آن را از منبع معنوی‌اش جدا و از طعم عالم دیگر بی‌بهره کرده باشد، تفاله‌ای بیش نیست که بوی انحطاط روانی یا عفونت بت‌پرستی می‌دهد.

1- Coomaraswamy, "On the Loathly Bride", *Speculum*, Cambridge, Mass., vol. XX, no. 4, 1945, pp. 403-404.

می‌کنیم»<sup>۱</sup>

## نشان خدا در تجلی

و يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون.<sup>۲</sup>

قرآن کریم، ابراهیم (۱۴): ۲۵

انَّ الله لا يستحيى أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها.<sup>۳</sup>

قرآن کریم، بقره (۲): ۲۶

سَبِّحْ لِلَّهِ ما فى السَّمواتِ و الأرضِ و هو العزيز الحكيم.<sup>۴</sup>

قرآن کریم، حدید (۵۷): ۱

\* \* \*

هرچه در اینجاست در آنجاست.

آنچه در آنجاست، باز در اینجاست.

او مرگ را از پی مرگ درمی‌یابد؛

گویی در پی دیدن چیزی دیگر در اینجاست. کَنَهه او پَنیشند، ۴: ۱۰۰۵

عالم فراسو شبیه این عالم است و این عالم شبیه آن. آیتربیه براهمنه، ۸: ۶۲

آثار ناپیدایش از خلقت عالم آشکارا پیداست؛ می‌توان از چیزهای مصنوع،

به قدرت سرمدی و ربوبیت او پی برد. رساله رومیان، ۱: ۲۰۰<sup>۷</sup>

---

1- Coomaraswamy, "The Symbolism of the Dome", *Indian Historical Quarterly*, March 1938, p. 32.

۲- خدا برای مردم مثل‌ها (رمزها) می‌آورد، باشد که به یاد آورند.

۳- خدا ابایی ندارد که به پشه و کمتر از آن مثل بزند.

۴- هرچه در آسمان‌ها و زمین است خداوند را تسبیح می‌گوید و او پیروزمند و حکیم است.

5- *Katha Upanishad*, IV, 10.

6- *Aitareya Brāhmana*, VIII, 2.

7- *Romans*, 1, 20.

از شباهت‌ها بدین علم دست یافته‌ایم. فلوطین<sup>۱</sup>  
بر زمین هیچ تفاوت (بنیادین) نیست.  
او مرگ را از پی مرگ درمی‌یابد؛  
که در اینجا چیزهایی به‌ظاهر متفاوت درمی‌یابد.  
آن امری است واحد که فقط از بالا باید نظاره‌اش کرد -  
این "وجود" و صف‌ناپذیر سرمدی. بریهد آرتیکه اوپنیشد، ۴، ۱۹:۴-۲۰<sup>۲</sup>  
پدر لایزال همه چیز، که حکمتش در نظم بخشیدن کمتر از قدرتش در خلقت  
عالم نیست، کل عالم را بیافرید تا اجزای آن را، به‌واسطه رازهای مستور و تبعیت  
و اطاعت آنها از یکدیگر به هم درپیوندد؛ چندان که آنچه در زیر است بسان  
آنست که در بالاست، و بالعکس؛ و این چنین، هر دو سوی عالم با ریسمان  
حقیقی پیوندی طبیعی به هم پیوسته‌اند. دربان خریدپیشه<sup>۳</sup>  
اگر خواهی درون را بشناسی، برون را نادیده نتوانی گرفت؛ درون در عالم  
برون بازمی‌تابد. آناندا موی<sup>۴</sup>  
خدا این عالم (ناپایدار) را بر صورت عالم زبرین ساخت. پس هر آنچه را در  
زبر است نظیری در زیر است... و همه چیزها در وحدت‌اند. ژهر<sup>(۵)</sup>  
اگر هیچ رابطه‌ای در بین دو عالم نبود و هیچ پیوندی میان آن دو نبود، تصور  
حرکت صعودی از عالمی به عالم دیگر محال می‌بود. پس رحمت الهی عالم  
شهادت را نظیر عالم علوی نهاد؛ و به همین سبب است که هیچ چیز در این عالم  
محسوس نیست جز آنکه رمزی [آیتی] است از عالم دیگر.\* ای بسا چیزی در

1- Plotinus (205-270 AD)

2- Brihad-Āraṇyaka Upanishad, IV, iv, 19-20.

3- The All-Wise Doorkeeper

4- Ananda Moyī

\* این یکی از راه‌های بیان این معناست. از نظر مابعدالطبیعی، کامل‌تر آنست که بگویم عالم شهادت بالضروره جلوه‌ای از عالم علوی است و هیچ نیست مگر مظهری از آن.

این عالم که رمز چند چیز در عالم علوی باشد و هم بسا چیزی در عالم دیگر که آن را در عالم شهادت رمزهای گونه‌گون باشد. پس آن‌گاه چیزی را مثال یا رمز خوانیم که از جهتی شبیه و نظیر مرموز<sup>۶</sup> الیه خود باشد. غزالی<sup>(۶)</sup> هر آنچه هست در زمین به صورتی خاکی است و در سماوات به طرزى افلاکی.

قصد ما آن نیست که طرز زر ساختن را تعلیم کنیم؛ قصد ما چیزی است بس جلیل‌تر: اینکه تعلیم کنیم چگونه می‌توان عالم طبیعت را برخاسته از فعل الهی دید و آن را این‌گونه بازشناخت و چگونه می‌توان خدا را در طبیعت نظاره کرد. گئورگ فون ولینگ<sup>۱</sup>

الهی‌ترین و برترین اموری که چشم سر یا عقل درمی‌یابد، همان زبان رمزی چیزهای مادون "او"ست که او خود همه آنها را تعالی می‌بخشد. دینوسیوس<sup>(۸)</sup> همه چیز، از برهما گرفته تا برگ سبزه‌ای، مرشد من است.

بند کاتوله نتره‌ای<sup>(۹)</sup>

هیچ قدرتی در طبیعت همچون قدرت شباهت نیست. هر چیزی شبیه خود را به سوی خود می‌کشد و جذب می‌کند. پیتراستری<sup>۲</sup>

هر آنچه درباره خدا می‌گویند و می‌نویسند، می‌آموزند، اگر عاری از معرفت آیات الهی باشد، گنگ و تهی از معناست؛ زیرا صرفاً از ظنی تاریخی یا از دهان دیگران برمی‌آید که در آن، روح فاقد معرفت است و گنگ و بی‌معناست؛ اما اگر روح باب آیات الهی را به روی او بگشاید، سخن دیگران را درمی‌یابد... زیرا با آنکه می‌بینم که کسی از خدا سخن می‌گوید یا درباره او می‌آموزد و پند می‌دهد و می‌نویسد، و اگرچه همین‌ها را می‌شنوم و می‌خوانم، اینها مرا برای فهم حقیقت او کافی نیست؛ اما اگر صوت و روحش بیرون از آیت و مثال او به مثال

خود من درآید، و مَهر مثال خود را بر من بزند، باشد که او را به واقع و از بن دریابم، چه به زبان باشد و چه به نوشتار؛ به شرط آنکه او همان چکشی را به دست داشته باشد که زنگ مرا به صدا درمی آورد.

از اینجا می فهمیم که همه صفات انسانی از یک چیز برمی آیند؛ و همه آدمیان یک اصل و یک مادر دارند؛ و گرنه هیچ انسانی نمی توانست انسان دیگر را درک کند....

آری، انسان، جامع جمله صور همه سه عالمی است که در او نهفته است؛ زیرا او مظهر جامع خدا و کَوْنُ الأکوان است. (۱۰)

خود را بر آن داشته ام که عمر را بر سر غور و فحص اسرار طبیعی ای نهم که خدا به واسطه آنها سایه امور سرمدی را برون افکنده است.

بازیل والنتن<sup>۱</sup>

قدرت هر شیء یا فعل در معنا و فهم معناست. بِلْکِ اِلْکِ<sup>۲</sup>

آنگاه که انسان هیچ چیز ارزنده ای از آسمان یا شئون الهی نشنود یا باور ندارد، و آنگاه که هر ندای الهی لاجرم گنگ و صامت باشد، آدمی از راه الوهیت سخت به دور افتاده است. هرمس<sup>(۱۱)</sup>

من درباره سیماب و گوگرد و حقه و فعل آنها و غیره و غیره سخن گفته ام. و البته همه این چیزها را باید با قدری ملاحظت دریافت. بدان که در فصول پیشین سخن به رمز گفته ام. اگر قول مرا بر ظاهر آن حمل کنی، بیش از خرج خود درو نخواهی کرد. فیلالتس<sup>۳</sup>

ذهن کند ما حقیقت را فقط از راه نموده های مادی اش درمی یابد.

پدر سوژر سن دُنئی (۱۲)

1- Basil Valentine

2- Black Elk

3- Philalethes

در رمزها معنایی نهفته است که کلمات از بیان آنها عاجزند.

ابن فارض (۱۳)

در این مقام، حقیقت را در جمال و نور اصیل آن بر نمی‌توانیم تافت. لیکن چون به مرتبهٔ میرایی نازل شده‌ایم، حقیقت نیز باید که خود را نازل کند تا سهل‌تر با ما سخن تواند گفت. جان اسمیت افلاطونی<sup>۱</sup>

فیثاغورس طریق آموختن از راه رموز را سخت دریابست می‌شمرد. زیرا این صورت از دانشوری را تقریباً همهٔ یونانیان، که از همه کهن‌تر بودند، رواج دادند. اما مصریان آن را بس حرمت نهادند و به طرق گوناگون به کار بردند. از این رو و به تبع اینست که هر که آشکارا پرده از معانی و مفاهیم مستور رمزهای فیثاغورسی برگیرد، آنچه را فیثاغورس سخت بدان اهتمام کرده است دریابد و صداقت و حقیقتی را که در آنهاست آشکارگرداند و آنها را از صورت رازگونه‌شان برون آورد. زیرا که آنها را مطابق اصولی ساده و یکدست، درخور نبوغ این حکما ساخته‌اند و به چنان مرتبهٔ الهی‌ای رساندند که فوق ادراک آدمی است. ایامبلیخوس (۱۴)

حکیمان با استفاده از تشبیه از بسیاری چیزها سخن می‌گویند.

جابر [بن حیان] (۱۵)

همهٔ اسماء و صفات در نزد ما استعاری‌اند؛ اما نه در نزد "او".

اسحاق بن لطیف

در اینجا همه چیز نشانه است؛ لذا به معلمان خردمند بازمی‌نماید که خدای تعالی را چون باید شناخت. کشیش آموخته‌ای که آن نشانه را بازمی‌خواند، به مکان مقدس درمی‌آید و خیال آن حضرت منیع را تحقق می‌بخشد. فلوطین

ساکرامنتوم<sup>۱</sup> یعنی نشانه؛ و هر که به خود نشانه بسنده کند، او را هرگز به کُنه حقیقت راه نیست. اما جمله هفت آیین مقدس، آن واقعیت بی همتا را به ما می‌نمایند. مثلاً تزویج رمزی است از الوهیت و طبع آدمی، شوق روح برای وصال خدا. اکهارت (۱۶)

ما را به ذات الهی راه نیست. ما دست در دامن کلمات و اسماء و صور حیوانی و اشخاص... از درختان و گل‌ها و قله‌ها و چشمه‌ها می‌زنیم.

ماکسیموس صوری (۱۷)

صفاتش را ببین امروز اینجا / که تا ذاتش توانی دید فردا

شبستری [گلشن راز، بیت ۴۲۳]

همه ارواح جمله چیزهای عالم دیگر را آسان به یاد نمی‌آورند؛... آن امور از پس شیشه‌ای کدر به چشم می‌آید؛ قلیل‌اند آنان که به سوی آن صور می‌روند؛ حقایق را در آنها نظاره می‌کنند؛ و اینها نیز خود به دشواری است.

افلاطون (فیدروس، ۲۵۰)

اکنون از پس شیشه‌ای کبود [به حقیقت] نظر می‌کنیم؛ اما فردا با آن روبه‌رو خواهیم شد؛ امروز من تا اندازه‌ای می‌شناسم؛ اما فردا چنان خواهم شناخت که مرا خواهند شناخت. رساله اول قرن‌تین، ۱۳:۱۲ (۱۸)

به هر جا که رو کنی، خرد با نشانه‌های خاصی که بر آثار خود نهاده است با تو سخن می‌گوید، تو را به درون می‌خواند، بر بال صور ظاهری‌ات می‌نشانند و به امور باطنی می‌رسانند. قدیس آوگوستین (۱۹)

همه عالم هیچ نیست مگر شیشه‌ای آکنده از انواری که مظهر عقل الهی است. قدیس بوناونتوره (۲۰)

عالم برون هیچ نیست جز آبگینه‌ای یا مظهري از درون. همه چیز و همه

اقسام چیزها در طبیعت فانی را اصلی، یا علتی پنهان، باید؛ و این علت امری است درونی تر از آن چیز.

این جهان هرآینه ساحت برونی امر لایزال، یا "باقی"، است. خاصه هرچه در "زمان" است، یا همهٔ امور یا مخلوقات موقت، مظهر خدا یا "باقی" است و او را به یاد ما می آورد. پس مخلوقات دلیل راه و طریق رسیدن به خدا و "باقی" اند. الهیات ژرمنی، ۱۵۰

همهٔ حکما و الهیون بزرگ ما متفقاً می گویند که جهانِ شهادتْ آینهٔ غماز جهان غیب است و از معرفت مخلوق به معرفت خالق توان رسید، ولو «در آینه‌ای و در راهی تاریک». دلیل اصلی آنکه برای غور در امور معنوی باید به شناخت رمزها پرداخت (اینست که) ما بدین واقعیت اذعان داریم که همهٔ اشیاء به نحوی با هم مرتبط‌اند؛ و به فضل این رابطهٔ متقابل، هر فردی از اشیاء، خود عالمی است و در نزد "مطلق" واحد، کثرت موجودات همان وحدت است. هر تمثالی مثالی قریب به مثال نخستین خود است. با این حال، غیر از تمثال مطلق یا خود "مثال ازلی" که با نفس خود متحد است، محال است که تمثالی عیناً و دقیقاً مشابه مثال خود باشد؛ و این امر، متضادِ امکان وقوع بی نهایت تمثال است که برخی از دیگری راست‌نماتر و دقیق‌تر باشد....

آن‌گاه که از تمثالی بهره می‌گیریم و می‌کوشیم که، از طریق قیاس، به شناخت آنچه تا این زمان ناشناخته است دست یابیم، باید [چنان باشد که] در آن تمثال هیچ تردیدی راه نیابد؛ زیرا تنها از طریق قیاس‌های منطقی و امور معلوم و یقینی است که می‌توان به معرفت نامعلوم رسید.... بر طریق یونانیان و رومیان باستان، با آنان متفقیم که چون برای نیل به معرفت امور الهی راهی جز راه رموز نیست، بهتر آنست که از علائم ریاضی بهره‌گیریم که قطعیت لازمان دارند.

نیکولائوس کوسایی (۲۲)

اهتمام بدین فن (کیمیا) ما را قادر می‌کند که نه تنها عجایب عالم طبیعت، بلکه ماهیت نفس الهی را، با همه جلال و صفناپذیرش، دریابیم. این فن به طرزی شگفت آشکار می‌کند که آدمی چگونه تمثال تثلیث اقدس و جوهر تثلیث اقدس است. وحدت جوهری در آن تثلیث، به رغم تفاوت "افراد" آن، تجسد شخص دوم تثلیث [عیسی]، ولادت او، مصیبت تصلیب، مرگ و رستاخیز مسیح، صعود او و سرور جاودانه‌ای که برای ما آدمیان فراآورد، و نیز تزکیه ما از گناه نخستین - که اگر نبود، تزکیه حاصل از همه اعمال نیک آدمیان پوچ و عبث بود - باری، همه اصول دین مسیح، و اینکه چرا انسان باید از این همه محنت و رنج بگذرد و، پیش از آنکه حیاتی تازه آغازد، طعمه مرگ شود؛ همه اینها را در فن خود می‌بینیم، بدان‌سان که در آینه توان دید.

اکسیر حکمت<sup>۱</sup>

اکنون به یاد دار که در خدا از طریق آفریدگانش اندیشه توانی کرد؛ آفریدگانی که آنها را از عدم بیافرید. فن تو قادر است قدرت متعال او را کشف کند. اما آن‌گاه که بنگری و نظر کنی که مخلوقات را چه شایسته ساخته و کنار هم نهاده‌اند و با چه نظم شگفتی آراسته‌اند، فن تو خواهد توانست حکمت خدا را، که به "پسر" منسوب است، دریابد و بدان پی برد.

تالر<sup>۲</sup>

بدان که همه مخلوقات، بنا بر طبع خود، جهد می‌کنند که چون خدا باشند. اگر افلاک می‌گردند از برای آنست که بر اثر خدا یا خداگونگی ره می‌سپارند. اگر خدا در همه چیز نبود، طبیعت فرومی‌مرد، نه به کاری برمی‌خاست و نه چیزی می‌خواست؛ زیرا چه بخواهی و چه نخواهی، چه بدانی و چه ندانی، طبیعت در نهاد خود، ولو به ابهام، پوینده است و روی سوی خدا دارد. هر انسانی را اگر در

غایت تشنگی، شربتی پیش آرند که خدا در آن نباشد، آن را باز پس خواهد زد. مطلوب طبیعت نه خوراک و آب و پوشاک و راحت است و نه هیچ چیز دیگری که تهی از خدا باشد؛ بلکه او نهانی در جست و جو است سخت و پیوسته در پی خداست. اکهارت.

آدمی آن‌گاه بهترین اعمال را به جا می‌آورد که، تا آنجا که مقدور طبع اوست، بر اثر آسمان راه بسپارد. دانته (در سلطنت، ۱، ۹)<sup>۱</sup>

این نفس ردّ پا (پَدَنیه<sup>۲</sup>)ی آن کل مطلق است، زیرا آن کل را از طریق آن می‌شناسیم. همچنان که هر کس را باید از طریق ردّ پا (پَدَه<sup>۳</sup>)ی او یافت....

بریهد - آرْتیکه اوپَنیشد، ۴، ۴۷۹<sup>۴</sup>

[بی‌تردد می‌رود در راه راست /] ره نمی‌دانی بجو گامش کجاست.

مولوی [مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۹۱]

خدا جهان را ساخت و همه مخلوقات را در آن گنجاند؛ چون شیشه‌های بسیار که شاید او شکوه خود را در آنها بازتابد: او در آفرینش نسخه‌هایی از خود پدید آورده است؛ و صفات دل‌انگیز حسن و قدرت و حکمت الهی را از این عالم ظاهر توان خواند. بنا بر آن قول مشهور مَدَرسیان، برخی از پدیده‌ها مظاهر کثیف و کدر خدایند، یعنی اثر انگشت و جای پای خدایند؛ اما برخی دیگر لطیف‌تر و شفاف‌ترند و مظاهر جامع‌تر حضرت ربوبیت‌اند، یعنی وجه خدا و صورت اویند.<sup>۵</sup>

اما اینکه خدا را در اینجا چگونه توان یافت و چگونه با او از دل سخن توان

1- Dante, *De Monarchia*, I, ix.

2- padanīya

3- pada

4- *Brihad-Āranyaka Upanishad*, 1, iv, 7.

5- *Remotiores similitudines creaturae ad Deum dicuntur vestigium; propinquiores vero imago.*

گفت و چگونه در پیشگاه نور جلال الهی که بر کائنات می‌تابد توان نشست؛ چگونه از عالم حس باید گذشت و به عالم عقل درآمد؛ پاسخی درخور این پرسش‌ها نه در نزد فلسفه‌ای است که معمولاً تعلیم می‌کنند، بلکه در نزد دین حقیقی است: همان که خدا و روح را در هم می‌تند و می‌پیوندند\* ما را نیکوتر تواند آموخت که رشته‌های زرینی را که عالم را به خدا می‌پیوندند و با او یگانه می‌کند، چگونه فرابریم و فروآوریم. آن حکمت خداوندی که این عمارت عالی را تدبیر کرده و زیبا ساخته است، هنر خویش را نیکوتر بیان تواند کرد و روح را بر بال این پرتوهای تافته خواهد نشاناند و نزد کسی خواهد برد که سرچشمه این پرتوهاست.

\* \* \*

هو الذی جعل الشَّمْسَ ضِیَاءً و القمر نوراً و قدَره منازلَ لیتعلموا عددَ السَّنین و الحساب. ما خلق الله ذلك الا بالحقّ یفصلُ الآیات لِقوم یعلمون.  
 ان فی اختلاف اللیل و النهار و ما خلق الله فی السموات و الارض لآیات لِقوم یتقون.<sup>۱</sup>  
 قرآن کریم، یونس (۱۰): ۵-۶  
 افلاک از جلال خدا سخن می‌گویند؛ و گنبد آسمان صنع او را می‌نماید.  
 مزمو، ۱: ۱۹  
 این امور ظاهری که پیش روی خود می‌بینی تو را به معرفت امور باطنی‌ای

\* این سخن کاملاً مبین معنای واژه‌های "یوگا" (yoga) و دین (religio) است.

۱- اوست آنکه خورشید را فروغ بخشید و ماه را منور ساخت و برایش منزلی معین کرد تا از شمار سال‌ها و حساب آگاه شوید. خدا همه اینها را جز به حق نیافرید و آیات را برای مردمی که می‌دانند به تفصیل بیان می‌کند. در آمد و شد شب و روز و آنچه خدا در آسمان‌ها و زمین آفریده است، برای پرهیزگاران عبرت‌هاست.

۲- عالمان نجوم سنتی چنین شاهدهی از کتاب خدا را مبدأ کار خود می‌گرفتند.

راه می‌برند که از تو نهان است... . حال که چنین است، با تأمل و تدبر در اشیای (مشهود)ی که خدا ساخته است و پیوسته به وجود می‌آورد، صانع هر آنچه را هست در اندیشه خود فهم توانیم کرد.

هرمس  
آری، خدا همه جهان مخلوق را بر صورت و نسخت خود ساخت و برای هیچ چیز الگویی نداشت که بدان مقیدش سازد، مگر ماهیت خود آن چیز. چنین است که همه جهان مخلوق «سایه‌ای است همانند آن وجود نامخلوق»؛ و با مَهری یا نشانی دیگر که خدا بر او نهاده است، باری از دور بدو پیوسته است.

جان اسمیت افلاطونی

آنچه را در مخزن اسرار نهاده‌اند / در گنجینه ظاهر آشکار کرده‌اند.

ابن عطاءالله (۲۳)

و خدا گفت، در گنبد فلک نور بنهید تا روز را از شب جدا کند؛ و چنان کنید که آن نورها، هم نشان راه باشند و هم فصول و هم روزها و سال‌ها.

سفر تکوین، ۱:۱۴

علوم نیکوی طب و هیئت بخوان و فن ژرف پیش‌گویی بیاموز. گمپوبا<sup>۱</sup>  
رد همه چیز را می‌توان عاقبت در علل ماوراء طبیعت یافت. با این حال، همه اشیاء، در وضع کنونی‌شان، مقید به قیود طبیعت‌اند.

بازیل والنتین

دمشقی گوید: «سیارات گونه‌گون در ما مزاج‌ها و خوی‌ها و احوال مختلف پدید کنند»<sup>۲</sup> حال که چنین است، اجرام آسمانی، به تلویح، در نیکویی فهم ما دخیل‌اند. پس همچنان که طبیبان از مزاج جسمانی شخص درباره عقل او داوری توأند کرد، از آن رو که [جسم] حالی قریب بدان [عقل] دارد، منجم نیز از حرکات فلکی چنین توأند کرد، از آن رو که آن حرکات علت بعید حال آن

1- Gampopa.

2- De Fide Orth., 11. 7.

شخص‌اند. بدین معنا، با قول بطلمیوس<sup>(۲۴)</sup> همراهیم که گفت: «اگر در هنگام زادن کسی، عطار در یکی از نواحی زحل باشد، چنانچه عطار در رو به بدر داشته باشد، فراست درک ماهیت باطنی امور را بدان طفل ارزانی می‌دارد.»<sup>۱</sup>  
قدیس توماس آکویناس<sup>(۲۵)</sup>

روح مرد فرزانه در کار ستارگان دخیل است.

\* \* \*

سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفِ بِرَيْكٍ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.<sup>۲</sup>  
قرآن کریم، فصلت (۴۱): ۵۳

حکیمان رودخانه‌ای را دیده‌اند که آنیوس<sup>(۲۶)</sup> میرندگی خود را در آن فروشست؛ رودخانه پکتولوس<sup>۳</sup> در لیدیة<sup>۴</sup> که شاه مایداس<sup>۵</sup> در آن حمام کرد و آن را به زر بدل کرد؛ حمام دیانا<sup>(۲۷)</sup>؛ چشمه ناریسیس<sup>(۲۸)</sup>، خون ادونیس<sup>(۲۹)</sup> که بر پستان برف‌گون ونوس<sup>(۳۰)</sup> فروچکید و گل شقایق را پدید آورد؛ خون آیباس<sup>(۳۱)</sup> که گل زیبای سنبل از آن بُوست؛ خون غولانی که آذرخش ژوپیتتر<sup>(۳۲)</sup> آنان را بکشت؛ اشک‌هایی که آلتیاء<sup>۶</sup>، چون ردهای زرین را از تن برکنند، فروریخت؛ آب‌های جادویی مدیا<sup>(۳۳)</sup> که سبزه‌ها و گل‌ها از آن رست؛ نوش‌دارویی که مدیا از گیاهان گوناگون بساخت تا یاسون<sup>(۳۴)</sup> پیر را دوباره جوان کند؛ طب آسکلپیوس<sup>(۳۵)</sup>؛ عصاره‌ای جادویی که یاسون پشم زرین<sup>(۳۶)</sup> را به کمک آن به دست آورد؛ باغ دختران شب<sup>(۳۷)</sup> که درختانش سیب‌های زرین بسیار به بار

---

1- Centiloquium, verbum 38.

۲- زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟

3- Pactolus

4- Lydia.

5- King Midas

6- Althea

می آورد؛ آتالانته<sup>(۳۸)</sup> که با سه سیب زرین از مسابقه کناره گرفت؛ رومولوس<sup>(۳۹)</sup> که ژوپیترا او را به خدا بدل کرد؛ تبدل روح یولیوس قیصر<sup>(۴۰)</sup> به ستاره‌ای دنباله‌دار؛ پوتون<sup>(۴۱)</sup>، دیو یونو<sup>(۴۲)</sup>، که از گل و لای حاصل از طوفان دئوکالیون<sup>۱</sup> بزاد؛ آتشی که مدیا هفت مشعلش را از آن افروخت؛ ماه، که از حریق فائتون<sup>(۴۳)</sup> بیفروخت؛ آرکدیا<sup>(۴۴)</sup>، که ژوپیترا را عادت بر آن بود که در آن راه برود؛ اقامتگاه پلوتون<sup>(۴۵)</sup> که هشتی اش پاسگاه کرپرویس<sup>(۴۶)</sup> سه‌سر بود؛ کومه‌ای که در آنجا هرکول اندام‌هایی را که از مادرش بگرفته بود در آتش بسوزاند، تا آنکه عنصرهایی ثابت و نسوختنی را که از پدرش حاصل آمده بود رها کردند و او خدا شد؛ کلبه‌ای روستایی که بامش را از زر ناب ساخته بودند. خجسته باد، آری بس خجسته باد مردی که یهوه شیوه ساختن آن "نمک الهی" ای را بدو وحی کرد که جسم فلزی و کانی در آن به فساد می‌گراید و نابود و خوار می‌شود، آن‌گاه که روحش را برای رستاخیز شکوهمند جسم فلسفی احیا می‌کنند؛ رحمت بر او باد که به پاداش آنکه در حین کار یکسره ذکر روح‌القدس می‌کرد، معرفت فن ما را بدو ارزانی داشتند. پس نیک به یاد باید داشت که این یگانه راهی است که از آن، فن‌الفنون ما را به آدمی ارزانی می‌دارند. اگر خواهی که آن را به دست آری، باید که خود را بر خدمت خدای بگماری.

الوتیوس<sup>(۴۷)</sup>

## معنای ذویطون رمزها

[حضرت] محمد [ص]

قرآن در هفت بطن نازل شده است.\*

### 1- deucalion

\* این حدیث، خود نیز، مانند بسیاری احادیث دیگر، محمل تفسیرهای متعدد است؛ زیرا واژه عربی "أحرف" را، هم به معنای لفظ می‌توان گرفت (که در این صورت، حدیث راجع به قرائات معتبر هفت‌گانه است) و هم به معنای "دامنه" [یا بطن] (که راجع است به مراتب <--

بدانیم که کتاب‌ها را باید در چهار معنای اصلی فهم و بیان کرد. یک معنا را "لفظی"<sup>۱</sup> گویند؛... دومی را "استعاری"<sup>۲</sup> گویند؛... سومین معنا را "اخلاقی"<sup>۳</sup> خوانند؛... و چهارمی را "باطنی"<sup>۴</sup> گویند... با این بیان، معنای لفظی را همواره باید در آغاز آورد؛ زیرا مشتمل بر همه معانی دیگر است و بی آن، فهم دیگر معانی ناممکن است و نامعقول؛ و بالاتر از همه، فهم معنای استعاری [بدون فهم معنای لفظی] ناممکن است. چون هر چیز را باطنی است و ظاهری، اگر نخست به ظاهر نپردازیم به باطن راه نمی‌توانیم یافت.<sup>۵</sup> دانته (ضیافت، ۲: ۵۰۲)

مصریانی که تعلّم می‌کردند، کار را با آموختنِ نخستین روش نوشتن، به نام حرف‌نگاری<sup>۶</sup>، آغاز می‌کردند؛... سپس روش دوم را می‌آموختند، که روش کاهنی<sup>۷</sup> بود و آن را نویسندگان مقدس، یا مقدس‌نویسان<sup>۸</sup>، به کار می‌بردند؛ سرانجام نوبت به برترین و آخرین روش می‌رسد که ایشان می‌آموختند: روش

>-- لایه‌لایه معنا). آری، زبان‌های مقدس، همچون عربی و عبری و سنسکریت، چه در نوشتار و چه در گفتار، وسایط والای واقعیت‌های برترند؛ مضمون رمزین آنها نیز از حد علوم ریشه‌شناسی لغات تا حد خود حروف و معادل‌های عددی آنها - جُمَّل (gematria) - و حتی شکل حروف فرامی‌رود. زبان‌های یونانی و لاتینی نیز، اگرچه مستقیماً زبان وحی نبوده‌اند، ماهیتی سخت بخردانه و منطقی مبتنی بر بنیادی عقلانی دارند؛ بنیادی که به ساختار زبان‌های اروپایی متأخر منتقل شد. در سر دیگر طیف (به جز موارد سخیفی چون اسپرانتو)، عرف مدرن قرار دارد که در صور اغراق‌آمیز خود، مایل به پاس داشت محتوای صرفاً عاطفی کلمات، به معنای "آگزستانسپال" آن، است؛ یعنی در قالب تنش‌ها و نیروها و واکنش‌هایی بیرون از مرز شهودگرایی فراعقلانی و همان جا که محتوای "عقلانی" عملاً به واژه‌سازی فضل‌فروشانه لاتینی و یونانی برای فرایندهای شیمیایی و محصولات دارویی محدود می‌شود.

1- literal

2- allegorical

3- moral

4- anagogical

5- Dante, *Il Convito*, II, 2-5.

6- epistolography

7- hieratic

8- hierogrammates

صورت‌نگاشت<sup>۱</sup>، که بخشی از آن، به واسطهٔ نخستین عناصرش (عناصر هجایی یا حروفی کلماتی که در این خط می‌آیند)، معنایی "لفظی" دارد و بخشی دیگر از آن، معنایی "رمزین" است.<sup>(۴۸)</sup> کلمنس اسکندرانی

علم نظری بر دو قسم است: علم به معنای "تاریخی"<sup>۲</sup> و علم به معنای "روحانی"<sup>۳</sup>. علم اخیر خود بر سه قسم است: "تفسیری"<sup>۴</sup> و "استعاری" و "باطنی". علم "تفسیری" (اخلاق) به بهبود اخلاقیات بسته است؛ علم "استعاری" به معنایی جز معنای ظاهری لفظ بسته است؛ علم روحانی به مفهومی "روحانی" وابسته است که به حد والاترین و نهانی‌ترین امور در اسرار ملکوت می‌رسد. این چهار معنا را می‌توان هم‌زمان و در یک بیان درآورد. لذا مثلاً واژهٔ Jerusalem (بیت‌المقدس) در لفظ به معنای شهر یهودیان (Jews) است؛ معنای استعاری آن کلیسای مسیحی است؛ معنای تفسیری‌اش روح انسان است؛ معنای باطنی‌اش شهر ملکوت.<sup>۵</sup> کاسیانوس زاهد

عهد عتیق را چهار مرتبه است: مرتبهٔ تاریخی؛ مرتبهٔ شناخت علت و معلول<sup>۶</sup>؛ مرتبهٔ قیاس<sup>۷</sup>؛ مرتبهٔ استعاره.

هر آنکه پرورده و تعلیم‌کردهٔ حکمت باشد و فهم زبان خرد و سخن گفتن بدان را بیاموزد، باید از "کلمهٔ عقل" و در "کلمهٔ عقل"، یعنی عیسی مسیح و "تخمهٔ باقی"<sup>۸</sup>، دوباره بزاید: همان جوهر الهی که خدا در روح ملکوتی او دمید باید دوباره زنده شود؛ او باید باز با اصل خود متحد شود؛ یعنی با همان که پیش از آفریده شدنش در خدا بود. آن‌گاه روح جاودانهٔ او شاید در کسی درآید که

1- hieroglyphic

2- historical

3- spiritual

4- tropological

5- Cassianus Eremita

6- etiology

7- analogy

8- Immortal Seed

مستور است؛ شاید، هم معنای لفظی عقل را فهم کردن تواند و هم معنای اخلاقی [تفسیری] و استعاری و باطنی و مضامین نهفته آنها را. در این هنگام است که او شایسته ورود است، نه تنها به درگاه سلیمان، بل به حیاط بیرونی فلسفه طبیعی، به حس و شعور، و بلکه به حیاط اندرونی اعمال قدسی و روحانی، به فهم و معرفت الهی. و این چنین، به درونی ترین و مقدس ترین مکان اسرار عرفانی گام خواهد نهاد؛ بدانجا که کس را اذن دخول بدان نیست، مگر آنان که به مقام شور متعالی و قدسی رسیده اند. جان اسپرو<sup>۱</sup>

خود را به تناقض های آشکاری که حکیمان در مکتوباتشان آورده اند تا راز خود را پوشیده دارند مسپار و به رنج و پریشانی میار. تنها آن قول ها را برگزین که مقبول طبع باشد؛ گل ها را برچین و خارها را واگذار. میکائیل سندیوگیوس<sup>۲</sup> جمله این صنایع لفظی را باید رموز اسرار عرشی و انوار الهی دانست که حضرت ربوبیت پر من افاضت کرده است. هان ای خواننده، اندیشه ات را از حد الفاظ فراتر ببر و در طلب معانی مستوری برآی که آنها را فهم توانی کرد.

ابن عربی

آنکه کتاب های مقدس را بی بصیرت می خواند، از فهم معانی باطنی آنها نایبناست. هونن<sup>۳</sup>

هان ای شمایان که صاحب عقل سلیمید، بدان حکمت پردازید که خود را در پس حجاب شعرهای شگفت نهران می دارد. دانت (دوزخ، ۹: ۶۱)<sup>۴</sup> چون مقصودی روحانی اراده کنند، اگرچه آن را با کلمات جسمانی بیان کنند، مبادا که جسمانی اش پنداری. ابرندانستن، ۶۱<sup>۵</sup>

1- John Sparrow

2- Michael Sendivogius

3- Hōnen

4- Dante, *Inferno*, IX, 61.

5- *The Cloud of Unknowing*, LXI.

درس در برون است و در پوست؛ مراقبه در درون است و دز مغز.

پلکان صومعه<sup>۱</sup>

همه تجلیاتی که هر انسانی در هر زمانی در اینجا در قالب صور جسمانی این حیات دیده است، معانی روحانی دارند. من بر آنم که اگر آنان که آن جلوه‌ها بدیشان فرامودند، خود چنان که باید روحانی می‌بودند، یا دریافتن معانی آن جلوه‌ها را به طریق روحانی می‌توانستند، آن معانی را هرگز در قالب جسمانی بدیشان نمی‌نمودند. پس، از پوست سخت درگذریم و مغز شیرین خوریم.

ابر ندانستن، ۵۸.

قصص کتاب مقدس نه چنان است که، باری، زندگانی و اعمال گذشتگان را پیش ما نهد، آن چنان که برج بابل می‌کرد: نه؛ ذکر سلطنت مسیح در سرتاسر کتاب یافت می‌شود، همچنان که ذکر سلطنت دوزخ؛ صورت مشهود همواره از امری نامشهود حکایت می‌کند که باید خود را در انسان روحانی به ظهور برساند.

بوم

قدیس اوگوستین گوید: متون مقدس نخست طفل را سرگرم و مجذوب می‌سازند؛ و سرانجام، آن‌گاه که او در فهم آنها جهد کند، هوش از سر خردمند می‌ریايند؛ زیرا هیچ کس نه چندان ساده‌دل است که مرتبه خود را در آنجا نتواند یافت و نه چندان خردمند است که چون در تدبیر در آنها کوشد، دریابد که فهم او را به ژرفای آن متون راه نیست و معانی بیشتری در آنها کشف کند. همه قصه‌ها و گفته‌های برگرفته از آنها معانی دیگر، معنایی عرفانی، دارند. فهم ما از آنها آن چنان با حقیقت آن امور در نفس خود و در نزد خدا بیگانه است که گویی خود نبوده است.

اکهارت

هیچ خردمندی با این حقیقت مخالف نیست که در متون مقدس، امور

معقول را در پس صور محسوس می‌نهند؛ زیرا کس نگفته است که امور معقول را به منظور حفظ آنها محسوس ساخته‌اند؛ بلکه غرض آن بوده است که صفات امور معقول را بنا بر شباهتشان با صور محسوس فهم توان کرد.

قدیس توماس آکویناس

هر آفریده‌ای معنایی دوگانه دارد: معنای لفظی و معنای عرفانی؛ و این دو در پس یکدیگرند. جان اسمیت افلاطونی

طرز بیان کتاب مقدس چنان است که از هر علمی فراتر است؛ زیرا یک جمله در همان حال که از امری واقع سخن می‌گوید، رازی را بیان می‌کند.

قدیس گرگوریوس کبیر (۴۹)

خدای واحد، کتاب‌های مقدس را چنان ساخته است که معانی کثیری را برمی‌تابند. قدیس آوگوستین

هر دو بیتی (در بهاگوت پورنه<sup>۱</sup>)، بلکه هر حرفش، الهام‌بخش اقسامی از معانی است. چایتیه<sup>۲</sup>

حال، آنچه مطابق معنای لفظی یکی بیش نیست، مطابق معنای عرفانی و روحانی سه است. زیرا در همه رسایل کتاب مقدس، افزون بر معانی لفظی‌ای که از ظاهر کلمات برمی‌آیند، مفهوم و معنایی سه‌گانه نیز هست - یعنی معنای استعاری، که آنچه را باید درباره الوهیت و آدمیت باور بداریم از آن می‌آموزیم؛ معنای اخلاقی، که از آن می‌آموزیم چگونه باید زیست؛ معنای باطنی، که از آن شیوه وفا به خداوند را می‌آموزیم. پس کتاب مقدس این امور را می‌آموزد؛ یعنی خلق جاودانه و تجسد مسیح، شیوه زندگی، اتحاد خدا و روح. نخستین اینها مربوط به ایمان است؛ دومی مربوط به افعال (اخلاقیات)؛ سومی مربوط به هر دو. برای اولی باید در موضوع علم پزشکان جهد کرد؛ برای دومی در موضوع

علم مواعظ؛ برای سومی در موضوع "فکر"<sup>(۵۰)</sup> آوگوستین خصوصاً اولی را به ما می آموزد؛ گرگوریوس خصوصاً دومی را؛ و اما دیونوسیوس سومی را می آموزد. آنسلم<sup>(۵۱)</sup> پیرو آوگوستین است؛ برنار<sup>(۵۲)</sup> تابع گرگوریوس است؛ و ریشار<sup>۱</sup> پیرو دیونوسیوس. زیرا آنسلم در استدلال برتر است و برنار در وعظ و ریشار در "فکر". اما هیو<sup>۲</sup> هر سه را می آموزد. قدیس بوناونتوره در نوشته‌های نامقدس، فقط کلمات حامل معنایند؛ اما در نوشته‌های مقدس، نه تنها کلمات، بلکه اشیاء معانی‌ای دارند. از این رو، همچنان که معرفت کلمات باید، تا بدانیم که آن کلمه‌ها بر کدام اشیاء دلالت می‌کنند؛ معرفت اشیاء باید، تا معنای نهفته "آنها" را معلوم کنیم. هیوی سنت ویکتوری<sup>(۵۳)</sup> چون کلمات مصری را بر زبان آرند، نیروی اشیای مدلول آن کلمات در آنها به فعل آید. پس ای سلطان من، تا آنجا که در قدرت داری (و تو قادر مطلق)، از ترجمه تعالیم دست بدار... این سخنی است آکنده از عمل<sup>۳</sup>. هرمس

### رمزپردازی خورشیدی

[آیه سجده]: و مِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ، لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ آيَاهُ تَعْبُدُونَ.<sup>۴</sup> فصلت (۴۱): ۳۷

\* \* \*

باید که در جلال و عزت آن خدای هستی‌بخش (سَوِيْتَر<sup>۵</sup>) اندیشه کنیم. باشد که عقول ما را منور گرداند.

1- Richard

2- Hugh

۳- قس: پانوشست مربوط به حدیث بواطن قرآن کریم.

۴- و از نشانه‌های او شب و روز و آفتاب و ماه است. به آفتاب و ماه سجده مکنید. به خدای یکتا که آنها را آفریده است سجده کنید، اگر او را می‌پرستید.

5- Savitar

گایتری (ریگ‌ودا، ۳، ۱۰:۶۲)<sup>۱</sup>

ستایش تو راست، تو را که چون طلوع کنی "رع"<sup>(۵۴)</sup> هستی و چون غروب کنی "تمو".<sup>۲</sup> تویی که برآیی، تویی که برآیی، تویی که بدرخشی، تویی که پادشاه تاج‌دار خدایانی. تو سرور آسمانی و تو سرور زمینی؛ تو خالق آنانی که در بلندی‌ها ساکن‌اند و آنان که در اعماق ساکن‌اند. [تویی] یگانه خدایی که در اول‌الزمان پدید آمد. تو زمین را آفریدی؛ تو آدمی را پدید کردی؛ تو مفاک اشک‌بار آسمان را بساختی؛ حاپی<sup>۳</sup> [خدای نیل] را تو پدید کردی؛ مفاک اشک‌بار را تو آفریدی؛ تو به هر آنچه هست حیات بخشیدی. کوه‌ها را تو به هم استوار کردی؛ آدمیان را تو بساختی و جانوران دشت را تو هستی دادی؛ تو آسمان‌ها و زمین را بساختی. تویی آنکه الهه مَّات<sup>۴</sup> هر بامداد و شام به عبادتش سر نهاده است. تویی که با دلی آکنده از خرّمی از آسمان بگذری... سلام بر تو ای قرص خورشید، ای سرور پرتوهای نور، ای آنکه برآیی و به جمله آدمیان حیات بخشی. دیدار خود را در سپیده‌دم هر روز عطایم کن.

ستایش رع به وقت طلوع<sup>۵</sup>

ای چشمهٔ روز، ای جلال نور ازلی، ای خورشید داد، بیا و ما را منور کن، ما را که در ظلمات و در سایهٔ مرگ بنشسته‌ایم.

سرود ستایش، بیست و یکم دسامبر (هنگام انقلاب زمستانی)<sup>۶</sup>

سپاس مر خورشید فرشتگان را که از فضل اوست که این خورشید حس تو را

برکرد. دانته (بهشت، ۱۰:۵۳)<sup>۷</sup>

1- *Gāyatri, Rigveda, III, lxii, 10.*

2- Temu

3- Hâpi

4- Maât

5- Hymn to Râ when he riseth

6- Antiphon at Lauds, 21st December (Winter Solstice)

7- Dante, *Paradiso*, x, 53.

سایه‌ای‌ام کدخدایم آفتاب / [حاجبم من نیستم او را حجاب] (۵۵) ...  
 [ورکشم باری بدانم تا کجا] // ماهم و خورشید پیشم پیشوا

مولوی [مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۰۹]

مرد پرهیزگار با سیر در کائنات به درک ربّ کائنات راه می‌برد؛... چون جمال  
 این آفتاب جسمانی را نظاره کند، بر سبیل شباهت، به جمال آفتاب حقیقی  
 پی‌برد. قدیس گرگوریوس نوسایی (۵۶)

خورشید ظاهری... نیرو و درخشش خود را از باطن می‌یابد، همچون آینه‌ای  
 یا نمونه‌ای از باطن... خورشید عالمِ ظاهر... جلوه‌ای است از خورشید  
 واجب‌الذات باطنی. بوم

او که در مهر سکنا دارد، و باز خود جز مهر است، و مهر او را بازنمی‌شناسد،  
 و مهر تن اوست، اوست که از درون گرداننده مهر است - او خود تویی، ای  
 گرداننده درونی و باقی. بریهد - آرتیکه اوپنیشد، ۳، ۱۹:۷

و این روح مهر، که خود نیکوتر از مهر است، یا بر ارابه مهر بنشیند تا به  
 آدمیان نور بخشد، یا از برون کار کند یا از هر راه که باشد، تا هر یک از آدمیان را بر  
 آن دارد که خدای‌گونه شود.\* افلاطون (قوانین، ۱۸۹۹آ)<sup>۲</sup>

در همه عالم، هیچ چیز محسوسی نیست که بر قدر خورشید سزاوار تمثالی  
 خدا باشد. خورشید با نور محسوسش نخست خویش را برمی‌فروزد و آنگاه  
 جمله اجرام آسمانی و اصلی را. خدا نیز نخست خویش را با نور عقل منور

1- *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, vii, 9.

\* «توجه به تمایزی که به لحاظ سنتی میان "خورشیدها"ی معقول و محسوس، نامشهود و مشهود قائل بوده‌اند برای هرگونه فهم درست "اسطوره‌های خورشیدی" و "آیین‌های خورشیدی" ضروری است.» - کوماراسوامی:

Coomaraswamy, *Am I My Brother's Keeper?*, p. 92.

2- Plato, *Laws*, 899A.

می‌کند و آن‌گاه عقول سماوی و دیگر عقول را. دانه (ضیافت، ۴:۱۲)<sup>۱</sup>  
خورشید... تمثال صناعی است که بر فراز آسمان‌هاست. هرمس  
یا نمی‌دانی که نور آفتاب / عکس خورشید برون است از حجاب

مولوی [مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۴۰۶]

بدان که آن که قربت خدا می‌جوید دل است نه تن. مقصود من از "دل" نه آن  
شهوت است که به حواس درآید؛ بلکه امری است نهانی که گاه روح خوانندش و  
گاه نفس. غزالی (۵۷)

سیمپلیکیوس<sup>(۵۸)</sup>... که [آثار] *آنبدُقَلِس*<sup>(۵۹)</sup> را خوانده بود، ما را خبر داد که او  
به دو عالم قائل بوده است: یکی عقلانی و دیگری محسوس. اولی مثال و  
الگوی ازلی عالم دوم است. و بدان‌سان که دوپلاسیتیس نویسنده حکیم<sup>۲</sup>  
گوید... *انبدُقَلِس* به دو خورشید قائل بود<sup>۳</sup>: یکی مثالی و معقول، دیگری عیان و  
محسوس<sup>۴</sup>. رالف کادورس<sup>۵</sup>

پس مولای ما، عیسی، همچنان که در جلال معنوی خود، عقل الهی است،  
صورت "ازلی" آفتاب، یعنی شمس‌الشموس، نیز هست. بر وفق هموست که  
پلوتارک این سخن را از حکیمان روزگار باستان به ما رسانده است که او را چنین  
خوش آید که خدای مهر، که در مهر سکنا دارد، در لطف و حسن و شکوه نور،  
هزار بار برتر از مهر است، مهری که در حجاب این عالم خاکی یا این ابر ظلمانی  
است. مهری که خود در این افلاک مشهود می‌تابد، جوهر یا صورتی جوهری  
است که آن را در دل این نقیّش ظاهر نهاده‌اند و از آن برون می‌جهد. نور، پرتوهای

1- Dante, *Il Convito*, XII, 4.

2- De Placitis Philosophorum

3- *δύο ἡλίους, τον μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ φαινόμενον*

4- Lib. II. Cap. xx. P. 900. tom. II. Oper. Plutarchi.

5- Ralph Cudworth

آفتاب، و چندین مهرها که به چشم ما درآیند، چهره‌ها و تصویرها، یا بلکه سایه‌های این مهرند که از آن ساری شوند. پتر استری

این مهر بزرگ و رخشان و هماره تابان... صورت مشهود نیکویی الهی است، که کار آن نیکوی محض را در مرتبه‌ای نازل بازمی‌نماید... چنین است که آن نیکوی محض را، که ورای جمله نورهاست، "نور معنوی" خوانند؛ زیرا او پرتوی آغازنده و شعاعی لبریزنده است که با کمال خود، هر نفسی را در وراء و پیرامون و درون عالم منور می‌سازد و همه قوای معنوی آنها را نو می‌کند و جمله آنها را در حیطه متعال خود می‌گیرد و آنها را رفعت و علو می‌بخشد. همو اصلی اصیل و تام و تمام نور را، بر صورتی بسیط، در دل دارد؛ و مثال علوی نور است، و نور را در بطن خود می‌دارد، در کیفیت از آن نور فراتر است و در زمان از آن پیش‌تر. این چنین است که جمله موجودات روحانی و عقلانی را گرد می‌آورد و متحد می‌سازد. دیونوسیوس

او آفتاب معرفت است. یک پرتو از او عالم را به نور معرفت منور ساخته است. شری رمکریشنه<sup>۱</sup>

روح آدمی به نور عقل منور است، آن چنان که عالم به نور خورشید منور است - اما به قدری بس فزون‌تر. هرمس

مسیح، شمس ملکوت...، بر اوج آسمان قلوب ما فرا رفت.... رویسبروک (۶۰)

## حواشی مترجم

۱. Theodore of Studium راهب مسیحی یونانی و مصلح رهبانیت (۷۵۹-۸۲۶ م).
۲. Jhon of Damascus متکلم مسیحی سریانی و بزرگ‌ترین متکلم کلیسای یونانی (فح ۷۵۴ م).
۳. جلجتا / گلگتا (Golgotha)، محلی در بیرون حصار شهر بیت‌المقدس که، به اعتقاد مسیحیان، عیسی (ع) را در آنجا به صلیب کشیدند.
۴. Iconostasis جایگاه یا پرده شمایل. در کلیساهای ارتدکس شرقی، پرده یا تیغه‌ای برای جداسازی مقصوره از فضای اصلی کلیسا.
۵. Zohar زُهر، در لغت عبری به معنای روشنی، یکی از دو کتابی که مأخذ قبّاله (تفسیر باطنی تورات) بوده و در قرن دوم میلادی نوشته شده است.
۶. چون مرجع این قول غزالی ذکر نشده است، اصل قول را نیافتیم و ناگزیر آن را از متن انگلیسی ترجمه کردیم.
۷. Proclus برقلس / پروکلس (۴۱۰-۴۸۵ م)، فیلسوف نوافلاطونی و ریاضی‌دان و منجم، متولد قسطنطنیه.
۸. Dionysius دیونوسیوس / دیونوسیوس (قرن اول میلادی)، از نخستین شهیدان و اسقفان مسیحی. آثاری که بدو منسوب است در رشد فلسفه مدرسی اثری بسزا داشته است.
۹. Kaula Tantric Precept کانتره به متونی می‌گویند که دربارهٔ مناسک هندویی و بودایی به زبان سنسکریت نوشته شده است.
۱۰. Jacob Boehme یا کوب بوم (۱۶۲۴-۱۵۷۵)، حکیم و عارف آلمانی.

۱۱- Hermes هرمنس مثلث التعمه، از حکیمان و عالمان اسطوره‌ای که برخی او را با حضرت ادریس نبی (ع) مطابق دانسته‌اند. او را پدر نجوم و کیمیاگری شمرده‌اند و کتاب‌هایی در این رشته‌ها بدو نسبت داده‌اند.

۱۲- Abbé Suger of Saint-Denis سوژر (۱۰۸۱-۱۱۵۱ م)، کشیش و رجل سیاسی فرانسه، که در دیر سن‌دنی اصلاحاتی کرد.

۱۳- ابن فارض، شرف‌الدین ابوحنفص عمر بن علی (۵۷۶-۶۳۲ م)، شاعر و صوفی نامدار مصری.

۱۴- Iamblichus ایامبلیخوس (نیمه دوم قرن سوم میلادی)، فیلسوف نوافلاطونی که رسالات مهمی در نظریات فیثاغورسی دارد.

۱۵- Geber جابر بن حیان (نیمه دوم قرن دوم هجری)، بزرگ‌ترین کیمیادان و شیمی‌دان مسلمان، که او را شاگرد حضرت امام جعفر صادق (ع) شمرده‌اند.

۱۶- Eckhart مایستر اکهارت (ح ۱۲۶۰-۱۳۲۸ م)، متأله و عارف آلمانی.

۱۷- Maximus of Tyre فدیس ماکسیموس (ح ۵۸۰-۶۶۲ م)، متکلم مسیحی یونانی، از اهالی صور در لبنان کنونی.

۱۸- I. Corinthians, XIII, 12. قرن‌تیان/کورنتیان، نام دو رساله از طولانی‌ترین و مهم‌ترین رساله‌های انجیل (عهد جدید).

۱۹- St. Augustine آوگوستینوس / آوگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م)، متأله برجسته مسیحی.

۲۰- St. Bonaventura. ملقب به استاد سرافیل صفت (۱۲۲۱-۱۲۷۴ م)، متأله مدرسی ایتالیایی و فرانسوی.

۲۱- William Law متکلم انگلیسی (۱۶۸۶-۱۷۶۱ م).

۲۲- Nicolas of Cusa (۱۴۰۱-۱۴۶۴ م)، فیلسوف و کاردینال آلمانی.

۲۳- ظاهراً مقصود از ابن عطاءالله، تاج‌الدین بن عطاءالله اسکندرانی (ف ۷۰۹ ق)، صوفی معروف مصری، از سلسله شاذلیه، است که کتب او در شمال آفریقا شهرت بسیار دارد.

۲۴. Ptolemy بطلمیوس القلوذی/ کلاودیوس بطلمیوس، منجم و ریاضی‌دان و جغرافی‌دان معروف حوزه علمی اسکندریه در قرن دوم میلادی.
۲۵. St. Thomas Aquinas معروف به حکیم آسمانی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، بزرگ‌ترین حکیم مدرسی و از بزرگ‌ترین قدیسان کاتولیک‌ها.
۲۶. Aeneas در اساطیر یونان و روم، فرزند آفرودیت و انکسیس.
۲۷. Diana در اساطیر روم، الهه ماه و شکار جانوران وحشی.
۲۸. Nardissus نرگس، در اساطیر یونان، جوانی رعنا که عاشق تصویر خود شد.
۲۹. Adonis شقایق، در اساطیر یونان، جوانی زیبا که محبوب آفرودیت بود.
۳۰. Venus زهره، در اساطیر روم، الهه عشق و زیبایی.
۳۱. Ajax در اساطیر یونان، نام دو تن از قهرمانان جنگ تروا.
۳۲. Jupiter برجیس، خدای خدایان در نزد رومیان.
۳۳. Medea در اساطیر یونان، دختر آیتس، پادشاه ناحیه کولخیس (Colchis)، که به یاسون دل داده بود و به او کمک کرد تا پشم زرین را به دست آورد.
۳۴. Jason در اساطیر یونان، پهلوانی که با به دست آوردن پشم زرین، پادشاهی زمین پدر را از عمویش، پلیاس، پس گرفت.
۳۵. Aesculapius در اساطیر روم، خدای طب و سلامت.
۳۶. Golden Fleece در اساطیر یونان، پشم سحرآسای قوچی که فریکسوس به آیتس، پادشاه کولخس، داد.
۳۷. Hesperides در اساطیر یونان، پریانی که به کمک اژدهایی به نام لادون، از درخت سیبی که میوه‌های زرین می‌داد حفاظت می‌کردند.
۳۸. Atalanta در اساطیر یونان، زنی شکارچی که با خواستگاران خود مسابقه دو می‌گذاشت، به این شرط که برنده همسر او شود و بازنده کشته شود.
۳۹. Romulus در اساطیر روم، پسر رموس و بانی شهر رم.

۴۰. Julius Caesar ژولیوس سزار (۱۰۰-۴۴ ق م)، قیصر روم.
۴۱. Pytho پوتو / پوتون / پیتون، در اساطیر یونان، افعی‌ای که در کوه‌های پارناکوس می‌زیست و آپولون او را کشت.
۴۲. Juno خواهر و همسر ژوپیتر و نظیر هرای یونانیان.
۴۳. Phaëthon در اساطیر یونان، نام پسر هلیوس (خدای خورشید) و کلومنه. او می‌خواست ارباب زریں پدر (خورشید) را براند که عنان از کف داد و ارباب به زمین خورد و صحرای لیبی سوخت و خشک شد. اگر زئوس او را نکشته بود، همه عالم می‌سوخت.
۴۴. Arcadia ناحیه یونان قدیم، در میان پلوپونز.
۴۵. Pluto پلوتون / پلوتو، در اساطیر روم، خدای مردگان و فرمانروای عالم زیرین یا تحت‌الارض، که نظیر هادس در نزد یونانیان است.
۴۶. Cerberus کریروس / سربر، در اساطیر یونان، سگی که سه سر دارد و دم و یالش افعی است. او پاسبان در هادس (پلوتون) بود و یونانیان برای آرام کردن او، مردگان را با کلوچه عسلی دفن می‌کردند.
۴۷. Helvetius کلود آدریان الوتیوس، ۱۷۱۵-۱۷۷۱، فیلسوف فرانسوی، از اصحاب دائرةالمعارف.
۴۸. Clement of Alexandria ح ۱۵۰- ح ۲۱۵ م، متأله یونانی و از فاضل‌ترین آباء کلیسا.
۴۹. St. Gregory the Great ح ۵۴۰-۶۰۴ م، پاپ و یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ کلیسا که در نظام کلیسا و اصول عقاید مسیحی اثری عظیم داشت.
۵۰. contemplatives در اینجا واژه "فکر" به معنای صوفیانه آن به کار رفته است.
۵۱. Anselm قدیس انسلم (۱۰۳۴-۱۱۰۹ م)، اسقف اعظم کنتبری (کلیسای انگلستان)، متولد ایتالیا.
۵۲. Bernard قدیس برنار کلروویی (۱۰۹۰-۱۱۵۳ م)، کشیش و متکلم مسیحی فرانسوی، مؤسس دیر کلروو.

۵۳. Hugh of Saint-Victor ۱۰۹۶-۱۱۴۱ م، حکیم و مثاله و عارف مسیحی فرانسوی که مکتبی در عرفان بنیاد کرد.
۵۴. Râ خدای بزرگ آفتاب در نزد مصریان قدیم.
۵۵. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۹۱.
۵۶. St. Gregory the Nyssa ح ۳۹۵-۳۳۱ م، متکلم مسیحی و از آباء کلیسا.
۵۷. متأسفانه چون مرجع این قول غزالی ذکر نشده است، اصل قول را نیافتیم و ناگزیر آن را از متن انگلیسی ترجمه کردیم.
۵۸. Simplicius قدیس سیمپلیکیوس (ف ۴۸۳ م)، پاپی که سقوط امپراطوری روم غربی در زمان او روی داد.
۵۹. Empedocles انبدقلس / انباذقلس / امپدکلس (ح ۴۹۵-ح ۴۳۵ ق م)، فیلسوف یونانی که عالم را مرکب از چهار عنصر می‌دانست.
۶۰. Ruysbroeck یان فان رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱ م)، راهب هلندی و عارف کاتولیک.



## پاره شدن پردهٔ معبد\*

نوشته ژان بورلّا

ترجمه سعید بینای مطلق

اگر به گزینش میان ازوتریسم و اکسوتریسم سخت پایبند باشیم، در آن صورت یک راه حل بیش نخواهد ماند و آن فرض وجود مناسک دوگانهٔ رازآموزی و مذهبی (به معنایی که گنون مراد می‌کند)، در مسیحیت است. و چون غسل تعمیدی که اعمال رسولان، (۲:۳۷-۴۱) از آن سخن می‌گوید، طبیعتی بی‌تردید اکسوتریکی دارد، فرض وجود غسل تعمید دیگری، با ماهیت ازوتریکی ضرورت خواهد داشت، که احتمالاً "تعمید در روح" نامیده خواهد شد. زیرا تعمید به معنای اکسوتریکی تنها در "آب" انجام می‌شود. ممکن است اشاره‌هایی نیز در کتاب مقدس مؤید آن به نظر آیند (ولی چنین نیست). در هر حال، در صورت پذیرش این دوگانگی، باید نظریهٔ "ظاهری شدن"<sup>(۱)</sup> را که دیگر محلی از اعراب نخواهد داشت، به کنار نهیم. وانگهی، دو تن از طرفداران

---

\* Borella, Jean, "The Torn Veil", translated by G. John Champoux, *Sophia*, Vol. 8, No. 1, Summer 2002, pp. 9-22.

این مقاله نخستین بار در کتاب ازوتریسم گنونی و راز مسیحی به چاپ رسیده است:  
*Esotérisme guènonien et mystère Chretien, Lausanne L'Age d'Homme, 1997, pp.118-128.*

سرشناسی گنون موافق چنین "راه‌حلی" هستند، چون در واقع پی‌برده‌اند که آموزه استادشان در این باره قابل دفاع نبوده است. اکنون دربارهٔ این دو شخصیت، یعنی ژان ری‌یور<sup>۱</sup> و میشل ولسان<sup>۲</sup> سخن می‌گوییم.

دربارهٔ ری‌یور همین بس که طی گفت‌وگویی، شخصاً مرا از مخالفت خویش با موضع گنون در این باره آگاه کرد. و اما ولسان، ضمن پاسخی که به بررسی مارکو پالیس<sup>۳</sup> تحت عنوان "پردهٔ معبد"<sup>۴</sup>، چاپ شده در نشریهٔ مطالعات سنتی<sup>۵</sup>، نگاشت، به تفصیل دربارهٔ جوانب مختلف این مسئله اظهار نظر کرده است. به تعبیر پالیس پاره شدن پردهٔ معبد، به هنگام مرگ مسیح، به معنای پایان جدایی میان ازوتریسم و اکسوتریسم در مسیحیت است.<sup>۶</sup> ولسان، ضمن مخالفت با این تعبیر، اظهار می‌دارد که: «نفوذ (برکت) معنوی به دو طریق منتقل می‌شود، یکی کاملاً رازآموزانه است و دیگری، که از همان چشمه برمی‌جوشد،

1- Jean Reyor

2- Michel Valsan

3- Marco Pallis

4- Le Voil du Temple

5- Etudes traditionnelles.

6- Etudes traditionnelles, No. 384-385 (pp. 155-176), 386 (pp. 55-66); July-Dec. 1964 and March-April 1965. Michel Valsan, L'initiation Chrétienne-Réponse a Marco Pallis, Etudes traditionnelles, No. 389-390 (pp. 148-184), May-Aug. 1965. The triple number 406-407-408, March-Aug. 1968 contains moreover a dossier entitled: La question de L'Initiation chrétienne, including 'Notes supplémentaires Sur L'initiation Chrétienne, including 'Notes Supplémentaires Sur L'initiation Chro'tienné by Marco Pallis (pp. 116,141), and 'mise au point' by Michel Valsan (pp. 142-152), as well as 'Etudes et documents d'hésychasme (pp. 153-179).

[Translator's note. For English translation of 'the pallis articles, of The Veil of the Temple: A Study of Christian Initiation, Sophia. The Journal of Traditional Studies, Vol. 5, No. 1, Summer 1999, pp. 113-145 (reprinted from the Sword of Gnosis Needleman [ed.], Boston: Arkana, 1986), and 'Supplementary Notes on christian Initiation, sophia, vol. 6, No 2, Summer 2000, pp. 37-70.

صرفاً دینی. دیگر اینکه سکرمنت<sup>(۲)</sup>‌های معمولی، در بنیاد مقدس‌شان، به‌گونه‌ای بر مبنای آیین‌های نخستین [مسیحی] که سرشتی به‌کلی رازآموزانه دارند ایجاد شده‌اند و، هرچند در محافل ازوتریکی معدودی، چنین نیز بجا مانده‌اند.\* دربارۀ این گفته چه باید اندیشید؟

نخست باید بدانیم که تعبیر پالیس از پاره شدن پردهٔ معبد، به خود امری روشن است، وگرنه [این رویداد] عبث می‌بود. [چراکه] دریده شدن پردهٔ حایل میان دو قلمرو، بنا به تعریف، به معنای پایان یافتن این فاصله و [در نتیجه] آشکار شدن رازی است که در پس این پرده نهان بوده است. از همین روی، آنچه پالیس به تلویح در سخنان خود<sup>۱</sup> می‌گوید، کاملاً توجیه‌پذیر است.\*\* تا آنجایی

---

\* E.T. شماره‌های ۳۹۰-۳۸۹، ص ۱۷۵. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، در اینجا دیگر هیچ اکسوتریک گردانیدنی وجود ندارد: مناسک رازآموزانه "به ترتیبی بی‌کم و کاست رازآموزانه"، همچنان رازآموزانه باقی می‌مانند، در حالی که کلیسا به مناسک اکسوتریکی در صورت (اولیه یا متأخر آن؟) عمل می‌کند (همان سکرمنت‌های معمولی) که الگوی آنها مناسک اول [اولیه؟] اند که خود نمودار شباهت صوری مناسک (به اصطلاح) دوگانه است. بدیهی است که این فرضیه، که برای رفع نیاز پرداخته شده است، ربطی به فرضیهٔ گنون، که ولسان در اثر چشم فروبستگی تعجب‌برانگیزی نمی‌پذیرد (406-408, p. 150 "Miseaupoint") ندارد. در حالی که پالیس به این اختلاف نظر انکارناپذیر اشاره می‌کند (همان، ص ۱۲۰). نظریهٔ ولسان، از پاره‌ای جهات، پذیرفتنی‌تر از دیدگاه گنون است؛ ولی خالی از تناقض نیست: اگر مسیحیت آغازین با دو گونه مناسک آشنا بود، پس چگونه می‌توان به آن "ازوتریسم یهودی" گفت؟ ولسان این را می‌پذیرد، پذیرشی ناسازگار با هرگونه منطق: «هنگامی که راه و طریقهٔ مسیحانه در یک بستر سنتی عمومی، در بطن آیین یهود، وضعیت عادی یک راه رازآموزانه را از آن خود کرد...» (ص ۱۲۹). در آن صورت فایدهٔ مناسک اکسوتریکی مسیحی چه بود؟ و اگر مسیحیت تنها یک طریقهٔ رازآموزانهٔ یهودی بود، چگونه در آغاز توانست چنین گسترش همگانی‌ای بیابد؟ بدین ترتیب، هر بار با همان مشکلات لاینحلِ همیشگی روبه‌رو می‌شویم.

#### 1- emblematic argument

\*\* پالیس پنهان نمی‌دارد که منبع الهام وی نقدی است از فریتھیوف شوئون، نقدی که بیست سال پیش از آن در *Dossier H* به‌گون اهدا شده بود (Lausanne, L'Age d'Homme, 1984).

که تفاوت میان ازوتریسم و اکسوتریسم را بتوان با تفاوت میان روح و حرف، بود و نمود، یکسان پنداشت، هیچ مقام مسیحی‌ای نمی‌توان یافت که در این رویداد، گذار از یک نیایش ظاهری به نیایشی درونی، از سایه‌راز به روشنایی وحی، از یک بشارت پیامبرانه و بالقوه به تحقق رهایی‌بخش در حقیقت، را ندیده باشد. نیایش [به شیوه] پیشین [پیش از این رویداد] دیگر نابه‌جاست، قربانی به صورت پیشین دیگر شدنی نیست. زیرا آنچه که آن صرفاً تصویری از آن بود، [اکنون] به کمال تحقق یافته است: کشیش و قربانی دیگر یک چیزند. میشل ولسان، به عکس، بر این تأکید می‌ورزد که [در اصل] در معبد دو پرده وجود داشته است، و تنها بیرونی‌ترین آن دو از میان پاره شد. در حالی که دیگری، پرده درونی‌تر، همچنان میان دو قلمرو دینی و رازآموزانه حایل است. رأی من درباره این مسئله اینست: در واقع، در معبد پرده‌ای بیرونی وجود داشت که به عبری *مَسْک*<sup>۱</sup> خوانده می‌شود، و حیاط را از مقام مقدس (که در آن نیایش‌سرای‌های<sup>۲</sup> معمولی انجام می‌پذیرفت) جدا می‌کرد، و یک پرده درونی که به عبری *پاروکیت*<sup>۳</sup> نامیده می‌شود و قدس‌الاقداس را از مقام مقدس (جایی که به نظر می‌رسد کشیش اعظم تنها سالی یکبار وارد می‌شد) جدا می‌ساخت. برگردان یونانی کتاب مقدس، یعنی "هفتاد گرد"<sup>(۳)</sup> به لحاظ لغوی، فرقی میان این دو نمی‌نهد، بلکه واژه یگانه‌ای جهت نامیدن آن دو به کار می‌برد، یعنی: *کاتاپتاسماتا*<sup>(۴)</sup>. فلاویوس ژوزفوس\* هم، که از وی توصیف تحسین‌برانگیزی از پرده اول، یعنی تنها پرده‌ای که از بیرون دیده می‌شود، به جای مانده است؛ چنین می‌کند.\*\* هیچ‌یک از نویسندگان *اناجیل* نیز مشخص نمی‌کنند که هنگام مرگ

1- *masak*

2- Liturgies

3- *Paroketh*

# Flevias Josephus

\*\* «پیش از این، پرده‌ای بابلی بود، که در آن، آبی، ارغوانی، سرخ و زرد روشن با چنان هنری

مسیح، کدام پرده از هم دریده شد. پدران کلیسا و مفسران [اناجیل] نیز از ذکر نام پرده به صورت منفرد، نتیجه‌های مختلفی گرفته‌اند: پاره‌ای، مانند قدیس جروم<sup>۱</sup> و به‌دنبال وی قدیس توماس آکویناس<sup>۲</sup> بر این باورند که [پردهٔ مورد نظر] تنها می‌تواند پردهٔ بیرونی باشد، [یعنی پرده‌ای] که پاره شدن آن به چشم دیده می‌شد، و در نتیجه برای همگان حکم نشانه‌ای را می‌داشت. دیگران بر این اعتقادند که سخن از "پرده" گفتن، بی‌آنکه جزئیات آن ذکر شود، دلالت بر آن دارد که آن تنها می‌توانست پردهٔ درونی باشد، [پرده‌ای] که به لحاظ معنوی مهم‌ترین است.\* پاره‌ای از مفسران کنونی نیز با این عقیده موافقتند: «به ظن غالب، انجیل‌نگاران پرده‌ای را در نظر داشته‌اند که مقابل قدس‌الاقداص آویخته بود، زیرا پردهٔ بیرونی نمی‌توانست از اهمیت چندانی برخوردار باشد». با این همه، با توجه اکید به آنچه متن اناجیل به‌روشنی و وضوح می‌گوید، نمی‌توان به داوری پرداخت.<sup>۳</sup>

---

--> در هم آمیخته بودند که دیدن آن تحسین برانگیز بود، و چهار عنصر را نشان می‌داد» (سرخ = آتش؛ زرد روشن = زمین؛ آبی = هوا؛ ارغوانی = دریا). در آن "تمام مراتب آسمان" نیز دیده می‌شد (The Jewish Wars, V, v, 4 and 5).

1- Jerome, *Epist. CXX, ad Hedilium*, P.L., t. XII, col. 992-5.

2- *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 102, a 4.

\* برای مثال: کورنلیوس آل‌پیده (Cornelius a Lapide) در 1863, t. XV, *Commentaria in Mathaeum*, cap. XXVIII, 51, p, 633 دربارهٔ پدران کلیساست؛ ژان ملدونات، Jean Maldonnat, *Commentarii in quatuor Evangelista*, edition procured by Conrad Martin, Moguntiae, 1853, t. pp. 477-478. چند گونه تفسیر می‌یابد (نشان توهین به مقدسات، اعلام سرگردانی یهودیان و غیره). در نظر وی این تفسیرهای چندگانه با یکدیگر تناقضی ندارند: «پاره شدن پرده دلالت به اسراری بزرگ دارد».

3- *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, von G. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart, Band III, 1967, "Katapetasma im N. T" pp. 631-632.

با این وصف، جا دارد که به نامه به عبریان توجه کنیم. اینکه این [نامه] از پولس قدیس باشد، یا از حواریان وی، از اعتبار آن نمی‌کاهد؛ [این نامه] بخشی از کتاب مقدس است. در این نامه سه جا از پردهٔ معبد یاد شده است: ۱۰:۲۰، ۹:۳ و ۶:۱۹. نخستین جای: «آن امیدی که ما داریم مثل لنگری برای جان‌های ماست، آن امیدی استوار و مطمئن است که حتی به درون پرده می‌خلد<sup>۱</sup>، جایی که عیسی از جانب ما و قبل از ما وارد شد و در رتبهٔ کهنات ملکی صِدِّق تا به ابد کاهن بزرگ شده است.»<sup>(۵)</sup> آشکار است که آن پردهٔ دوم، همانی است که از آن در اینجا یاد شده است. در جای دوم که به توصیف ترکیب درون معبد زمینی می‌پردازد، توصیفی که اعتبار و ارزش آسمانی دارد تا تاریخی، پرده چنین توصیف می‌شود: «پشت پردهٔ دوم (پس، از پردهٔ اول یاد نمی‌شود) چادری است که قدس‌الاقداس نام دارد،<sup>۶</sup> در آنجا "کاهن بزرگ سالی یکبار وارد می‌شود» (۷، ۳:۹). «اما وقتی مسیح، چونان کاهن بزرگ و آورندهٔ برکات آسمانی آینده، آمد، از چادری بزرگ‌تر و کامل‌تر که به دستان انسان ساخته نشده، یکبار برای همیشه وارد قدس‌الاقداس شد و نجات جاویدان را برای ما فراهم ساخت» (۹:۲-۱۱). "واسطهٔ عهد جدید" (۱۵:۹)، «عیسی به آن عبادتگاهی که ساخته دستان انسان و فقط نشانه‌ای از آن عبادتگاه واقعی است، وارد نشده است، بلکه او به خود آسمان وارد شد» (۲۴:۹). بنا بر خواست صریح فرزند مصلوب، ما «هنگامی که عیسی مسیح بدن خود را یکبار و آن هم برای همیشه به‌عنوان قربانی تقدیم کرد از گناهان خود پاک شدیم» (۱۰:۱۰). «پس ای برادران، به برکت خون عیسی مسیح، ما اجازه یافته‌ایم که با شهامت، از راه تازه و زنده‌ای که مسیح از میان پرده [جای سوم] به روی ما باز کرده است، یعنی به واسطهٔ بدن خود به قدس‌الاقداس وارد شویم» (۱۰:۱۹-۲۰). چنان‌که می‌بینیم، در این متون،

---

1- eis to esoterion tou katapetasmatos

به صراحت سخن از پاره شدن پرده به میان نیست. با این وصف، با خواندن این متون، به سختی می‌توان به آن نیاندیشید، هرچند تفسیر آخرین متن دشوار است. در هر حال، تردیدی نمی‌توان داشت که گشایش پردهٔ دوم به معنای دسترسی به والاترین اسرار است. نام *مَلْکِ صِدِّقْ*، که در ارتباط مستقیم با گشایش این پرده ذکر می‌شود، دست‌کم برای خوانندگان گنون، تأییدی بر این حقیقت است، *مَلْکِ صِدِّقْ* که نامش بیانگر کهنات مسیحانه است: مسیح، کاهن بزرگ، با دادن خون خود، راه قدس الاقداس را بر ما هموار ساخت. با این‌همه، گذر از پردهٔ درونی، تنها به معنای گذر از پردهٔ معبد نیست؛ بلکه بیشتر، عبور از نمودهای جسمانی، پردهٔ جسم، و وارد شدن در نیایش‌سرای آسمانی است. پیوند میان گذر از پرده و گذر از جسم، درست ما را به پردهٔ اول رهنمون می‌شود. زیرا، بنا بر گزارش فلاویوس ژوزفوس، [پردهٔ نخست] به تصویری از کل جهان مادی، به‌ویژه به تصویری از عناصر چهارگانه، که بنیاد هر جسمی است، آراسته بود. با این وصف، نمی‌توان، به این امکان نیاندیشید که احتمالاً پردهٔ دوم نیز چنین تزئین نمادینی داشته است، زیرا ژوزفوس به ما می‌گوید که آن «از همان جنس ساخته شده بود». در هر حال، آنچه از این جمله نتیجه می‌شود، اینست که نامه به عبریان، با برقرار کردن پیوند میان مشارکت در کهنات ملکی صدق و گشایش پردهٔ دوم، کهنات مسیح را، که کاهن برین می‌نامد، با بالاترین مرتبه در «سلسله مراتب رازآموزی» یکسان می‌شمارد.

پس، پرده‌ای که پاره شد، چه پردهٔ اول باشد و چه پردهٔ دوم، در معنای این رویداد تغییری حاصل نمی‌شود، یعنی از میان برخاستن فاصلهٔ میان دو ساخت: یکی بیرونی، دیگری درونی. اورینگنس<sup>(۶)</sup> بیشتر بر این باور است که پردهٔ اول پاره‌گردید تا پردهٔ دوم نمایان شود. میشل ولسان، به سخن وی استناد می‌جوید و نتیجه می‌گیرد که به گفتهٔ خود اسکندرانی بزرگ<sup>(۷)</sup> تمایز میان ازوتریسم و

اکسوتریسم همچنان باقی ماند.<sup>۱</sup> با وجود این، متنی که ولسان از اورینگنس نقل می‌کند، فاقد آن معنا و مفهوم گنونی‌ای است که وی از آن مراد می‌کند. از منظر اورینگنس، آنچه در قدس‌الاقداس در حجاب [و در نتیجه] پنهان می‌ماند، معرفت تام و تمام به اسرار الهی است که تنها در پایان طریق معنوی، هنگامی اعطاء می‌شود که، به بیان پولس قدیس، «من چنان بدانم که دانسته شده‌ام» (قهرتیان اول، ۱۳:۱۲). در حالی که «اکنون به جزئی معرفت دارم». بی‌تردید اورینگنس در این نقل قول، به همین گفتار از پولس قدیس اشاره دارد:

اگر ما تنها معرفت جزئی نمی‌داشتیم، اگر مسیح از سراچه همین جسم، همه [اسرار] را بر حواریان محبوب خود آشکار می‌گرداند، هر دو پرده پاره می‌شدند، بیرونی و هم درونی. اما، از آنجایی که باید هنوز بی‌وقفه در راه معرفت پیش رویم، تنها پرده بیرونی، "سراسر" پاره شد. بنابراین، هنگامی که معرفت کامل حاصل شود، هنگامی که کل اسرار مکشوف افتد، پرده دوم نیز به کنار خواهد رفت. و ما خواهیم توانست ببینیم آنچه را که در پس آن نهان است. یعنی تابوت عهد حقیقی و روی درست آن را، و کروی حقیقی و سلام راستین، و منّ و سلوایی را که در ظروف زرین گردآوری شده‌اند.\*

1- *Études Traditionnelles*, No. 389-390, May-Aug. 1965, pp. 154-155.

\* *Commentarium in Mattaeum*, Sermo 138, Klostermann et Benz, Greicheschen christlichen Schriftsteller, T. 11, pp. 234-286.

در این متن فقره‌هایی که میان گیومه قرار دارند نقل قول از قدیس پولس‌اند. یادآور شویم که قدس‌الاقداس در عصر مسیح خالی بود: بنابراین، پرده دوم، تابوت عهد را پنهان نمی‌کرد و نمی‌پوشاند (که بنا به یک روایت، هنگام آتش‌سوزی معبد در سال ۵۸۶، توسط ژرمیا از آنجا برداشته شد و در غاری پنهان از انظار در کوه نیبو (Nebo) پنهان گردید). لوح زرین، شرویم و منّ نیز در آن نبودند. اورینگنس نیز از ناپدید شدن این پشتوانه‌های شیخینه Shekhina<sup>(۸)</sup> (سکینه) بی‌خبر نبود؛ از این رو همان توصیفی از قدس‌الاقداس را پذیرفت که به صورت

خواندن این متن، روشن می‌دارد که برای اورینگنس، بقای پرده دوم، به هیچ روی به معنای بر جای ماندن ازوتریسمی رسمی، یعنی انحصار مرتبه‌ای از معرفت برای گروهی اندک نیست، بلکه صرفاً به معنای عدم کمال هر گونه معرفت، از جمله معرفت ازوتریکی، تا آن زمانی است که معرفت مبتنی بر "رویاریوی" (قرنتیان اول، ۱۲:۱۳) به کمال حاصل نشده باشد. استدلال ولسان، تنها در صورتی معنا خواهد داشت که دسترسی به ازوتریسم ضرورتاً به معنای نیل به چنین معرفتی باشد. در واقع، چون [بقای] پرده دوم، به گفته اورینگنس، به معنای نماندن عالی‌ترین مرتبه از معرفت، عدم نیل به شهود مسعود، و وصال به حقیقت مطلق ("تابوت عهد حقیقی"، یعنی نه تابوت عهد تاریخی، بلکه حقیقتی که آن دیگری تجلی مقدس آن بود) در این جهان است، پاره شدن آن پرده نیز به معنای تحقق حضور، حضور کامل (معنای واژه یونانی پاروسیا<sup>۱</sup> همین است) خداوند در میان همه مردم، خواهد بود. اما، کدام ازوتریسم‌مشری، حتی گنون و ولسان، مدعی آن بوده است که رازآموزی و ازوتریسم، عملاً و واقعاً به کمال معرفت می‌انجامد؟ به نظر قاطبه رازآموختگان<sup>۲</sup>، صرف‌نظر از سلسله سنتی‌شان، اسرار نهایی همچنان در پس پرده می‌مانند، و آنان [ازوتریست‌ها] در سوی دیگر پرده، پس آنها نیز "در آینه" (قرنتیان اول، ۱۳:۱۲) می‌بینند؛ بنابراین ازوتریسم هم پرده دوم را بر نمی‌دارد، بلکه، به عکس، آن را نشان می‌دهد و سبب دیدن آن می‌شود؛ و آشکار می‌دارد که همه، سراسر سمبول و پیشگویی است، و نه گفتار توخالی که همه رهنمود و

---

>-- آرمانی در نامه به عبریان (۳:۹-۴) آمده است، و تنها در یکجا با آن متفاوت است: اورینگنس از "جایگاه زرین برای بوی‌های خوش" که جای آن در نامه قدس‌الافداس ذکر شده، و این خود تعجب برانگیز است، در حالی که به نظر می‌رسد که در افداس (Holies) قرار داشته است، سخن نمی‌گوید.

معناست، [یعنی] به‌ویژه آنچه اکسوتریست گرایش به نادیده‌گرفتن آن دارد. علاوه بر این، مگر گنون کراً تأکید نکرده است که یوگی و صوفی، به‌طور دقیق، تنها به آن کسی توان گفت که به‌اعلی درجه تحقق نایل آمده باشد؟

بنابراین، اینکه پردهٔ دوم پاره نشده است (اگر، هم‌رأی با اورینگنس، این راه‌حل را برگزینیم و با تعبیر وی موافق باشیم) نباید موجب آن شود که با دیدگاه پالیس از در نزاع درآییم. به‌عکس، نظریهٔ وی از آن قوام و تأیید می‌یابد، زیرا با پاره شدن پردهٔ اول، پردهٔ دوم آشکار می‌شود، و این به معنی آنست که از این پس ازوتریسم فی‌نفسه بر همگان آشکار می‌گردد. از اینجا [به‌روشنی] درمی‌یابیم که دیدگاه اکسوتریکی حاصل جهل و نادانی، و یا ناشی از ادراک نادرست بُعد ازوتریکی وحی است. چنین جهلی دیگر ممکن نیست. می‌توان از سر اعتراض گفت: چنین باشد، روشن بگوییم، آشکار نمودن اسرار، با پوشانیدن آنها توسط پردهٔ بیرونی، که بر همگان آشکار ساخت که در پس [پرده] معبد چیزی نهان است، تحقق یافت. در این تردیدی نیست. اما، همان‌طور که به تأکید گفته‌ام، اکسوتریسم محض وجود ندارد: یک وحی، خود، روندی ناظر بر درونی کردن [معنای وحی] است، پردهٔ اول که قدسی را از ناقدهی جدا می‌کند، نمودار همین حقیقت است. بنابراین، بازگوییم که وجود پردهٔ دوم پیشاپیش [به منزله] نفی تصور "اکسوتریکی" از ازوتریسم است؛ بنا بر این تصور، "ازوتریک" با پیدای پنهان، با "راز آینه"، به معنای عام واژه، یک چیز است. پس، وجود پرده‌های دوگانه با نظریه‌هایی که در خصوص جوهر ازوتریک و اکسوتریک بیان کردم، سازگار و هماهنگ است. این دو بیشتر دو روند درونی کردن و بیرونی کردن‌اند، تا دو ساخت ایستا. درآمدن به درون ازوتریک، نه مشاهدهٔ آن چیزی است که اکسوتریک پنهان می‌کند، بلکه فهم [این حقیقت] است که ما باید در درون راز الهی غوطه‌ور شویم. دقیقاً همین تصور اکسوتریک از ازوتریک است که

مسیحیت برای پایان بخشیدن به آن آمده است. مسیحیت با آشکار نمودن اسرار، [این حقیقت را] روشن می‌سازد که معرفت ازوتریکی به وحی، مستلزم چرخش کامل نگاه معنوی است، حتی اگر همه چیز برملا و همیشه در معرض کنجکاوی همگان قرار می‌گرفت، با این همه، آنچه اساسی است همچنان کج دریافت و نادرست فهم می‌شد. دربارهٔ جسم مسیح نیز چنین است: هرچند رسوای عام و خاص شد، مقابل همگان به صلیب کشیده و قلبش شکافته شد، همچنان راز رستاخیز الهی‌اش را از نظر ما پنهان می‌دارد. با وجود این، غرض این نیست که بگوییم اورینگنس منکر هرگونه آموزشی برای گروهی اندک بود، نه به هیچ روی چنین نیست. وی به‌صراحت بر وجود آن تأکید ورزیده است؛ ولی هیچ‌گاه آن را با [آموزش] اسرار قدس‌الاقداس یکسان نمی‌شمارد. پس، بنا به [شهادت] متنی که سرآغاز آن را پیش از این نقل کردم، در کتاب مقدس:

اسراری ناگفتنی وجود دارد، والاتر از آنکه به زبان بشری بیان شود و یا گوش میرایی نیوشای آن باشد، آنها را چنان که هستند، گفتن ناممکن است. حتی نمی‌دانیم آیا حواریان مقدس این اسرار را به تمام و کمال، آن چنان که باید و شاید بازگفته‌اند یا نه. نمی‌گوییم که به تمامی شناختنی نیستند، بلکه می‌گوییم همه آشکار نشده‌اند. کل این اسرار، به‌یقین، توسط آنکه "به آسمان سوم" بالا برده شد، ادراک شد..... پولس قدیس نیز همه را می‌داند، و در روح خود ادراک می‌کند، اما مجاز نبود که این اسرار را بر انسان‌ها آشکار گرداند..... اما بی‌تردید آنها را بر هر آن کسی که مَثَبی انسانی نداشت (قرن‌تیان اول، ۹:۱۵) آشکار ساخت؛ وی آنها را به تیموته بازگفت، آنها را به لوقا بازگفت و به تمام حواریانی که می‌دانست قابلیت نیوشیدن اسرار ناگفتنی را دارند.<sup>۱</sup>

---

1- *Homilies on Ioshua*, XXIII, 4; Latin text, introduction, translation and notes by Anne Iaubert, S.C. No. 71, 1960, p. 467.

پس، آن اسرار ناگفتنی که آموخته می‌شوند، اگر هم همگانی نباشند، نباید با اسراری که در پس پردهٔ دوم پنهان می‌مانند، یکسان پنداشته شوند، اسراری که به شیوهٔ متداول، یعنی به صورت نظری، آموختنی نیستند، زیرا مسئله، تنها مسئلهٔ تحقق کامل آنهاست. اگر مسیح "در جسم" آشکارشان نساخت، نه از برای آنست که مستلزم آموزشی خاص‌اند، بلکه برای آنست که به رشتهٔ بیان در نمی‌آیند. و اما اسراری که آموزشی خاص ایجاب می‌کنند، خصوصیت ازوتریکی صوری آنها کاملاً نسبی است - همان‌طور که به تأکید گفته‌ام، تمام ازوتریسم‌های اصیل چنین‌اند - زیرا متنی که هم‌اکنون از اورینگنس نقل شد، با دعایی پایان می‌یابد که وی در آن از خداوند می‌خواهد تا به او و به تمام مسیحیانی که به موعظهٔ او گوش فرا می‌دهند، معرفت تام به اسرار کتاب مقدس عنایت نماید. به یاد آوریم که این متن، که به باور طرفداران گنون، تمایز میان ازوتریک و اکسوتریک در آن به روشنی مشاهده می‌شود، [در واقع] موعظه‌ای است برای همه‌گونه شنونده<sup>۱</sup>، به‌طوری‌که آنچه ولسان دربارهٔ احتیاط اورینگنس می‌گوید، تا حدودی "غیر واقعی" جلوه می‌کند. یعنی احتیاطی که اورینگنس ناگزیر، نگران از "سانسور مقامات کلیسا"<sup>۲</sup>، در بیانات خود دربارهٔ ازوتریسم می‌ورزید. لیکن این امر به دورانی بس پس از این برمی‌گردد. در واقع، همان‌طور که مارگریت هارل<sup>۳</sup> یادآور می‌شود، اورینگنس مسیحیان را به دو گروه متمایز بخش نمی‌کند، بلکه به مراتبی در شناخت قائل است، که همگان به طی آن فرا خوانده شده‌اند، حتی اگر چنین نکنند. اصطلاح‌هایی که برای تعیین و نامیدن این مدارج به کار می‌روند،

1- Henri Crouzel, op. cit., p. 114.

\* میشل ولسان، "رازآموزی مسیحی"، در E.T. شماره ۳۸۹-۳۹۰، ص ۱۶۵. ولسان برای اثبات اینکه اورینگنس به‌وجود دو گروه از مسیحیان قائل بود، به بررسی ژول لبروتن (Jules Lebreton) استناد می‌جوید.

2- Marguerite Harl

معنایی نمادین، یا بگوئیم تلویحی دارند، تا مفهومی فنی: یک شخص واحد می‌تواند، در عین حال و به لحاظ‌های گوناگون، به چند "گونهٔ معنوی" تعلق داشته باشد، و طبیعتاً کسی از [نیل به] عالی‌ترین مرتبهٔ معرفت محروم نشده است.\* با این همه، برای اورینگنس،

"ناتوان" بودن (متی، ۱۱:۳، در ارتباط با یوحنا ی تعمیددهنده) یا "ناشایسته" بودن (برای گشودن بند نعلین مسیح) یک چیز نیستند. زیرا ممکن است توانای آن شویم بی‌آنکه لایق آن باشیم، و نیز ممکن است لایق آن باشیم بی‌آنکه به آن توانا باشیم. اگر الطافی شامل حال ما شود، نه فقط "به میزان ایمان"، بلکه با توجه به میل و علاقهٔ ما (رومان، ۶:۱۲)، این [چنین حالتی] می‌تواند شیوهٔ عمل خداوندی باشد که دوستدار بشر است. همان‌طور که بسا از کسی استعدادی را که سزاوار آنست دریغ می‌کند. چون از پیش زبانی را می‌بیند که کبر، و خودبینی حاصل از آن [برای او] به دنبال دارد.

سپس اورینگنس چنین نتیجه می‌گیرد: «هرچند ممکن است به دانش دست یابیم، با وجود این، چیزی نادانسته همچنان باقی می‌ماند، زیرا "آنکه به پایان آورده است، تازه در حال آغاز کردن است، و هنگامی که بازمی‌ایستد، زیان

---

\* اورینگنس یکی از طولانی‌ترین فصل‌های رساله دربارهٔ اصول نخستین (۳۰۱) را به ردّ آموزهٔ شاگردان والتینوس (Valentinus) اختصاص می‌دهد. به باور اینان، سرنوشت روحانی نفس را طبیعت خاکی (hylic) یا "روانی" (choic) یا "روحانی" pneumatic آن رقم می‌زند. به گفتهٔ اورینگنس، طبیعت بشر، صرف‌نظر از تفاوت‌های فردی، یکی است، و هر کس، به‌عنوان انسانی آزاد، مسئول رهایی و یا گمراهی (تباهی) خویش، و نیز مسئول مراتب معرفتی است که عشق وی به خداوند برایش ممکن می‌سازد. افزون بر این، اورینگنس (مطابق قرن‌تین اول، ۹:۸-۱۲) میان سه درجه از معرفت، و نه دو درجه، فرق می‌نهد: ایمان، عرفان (کمال ایمان) و خرد که در پسر، به خرد پدر شناخته می‌شود. با این همه، این سه درجه از معرفت در قیاس با شهرد مسعود هیچ‌اند (گفتار دربارهٔ سفر خروج، ۱:۳). همچنین رک: کروزل، همان، صص ۱۱۲-۱۱۶، که رساترین فشردهٔ موجود دربارهٔ اورینگنس است.

می‌برد» (اگلیزیاست، ۱۸:۷).<sup>۱</sup>

از منظر اوریگنس، تضاد عمیق، نه میان مؤمنان عامی و عالم، بلکه میان کسانی است که می‌شنوند ولی نمی‌کوشند، و کسانی که از قوه به فعل توانند رفت: «همه می‌توانند فرزند خدا شوند، اما تنها عده‌ای به این امکان تحقق می‌بخشند».<sup>۲</sup> به لحاظ معادشناختی، برجای ماندن پرده در برابر قدس‌الاقداس، درست به همین معناست. پرده‌ای که تنها هنگام رجعت مسیح، هنگامی که مسیح همه چیز در همه چیز خواهد بود، ناپدید می‌گردد. کل این آموزه را قدیس توماس، به بیانی چون همیشه روشن، در تفسیر انجیل به روایت قدیس متی، و نه در جامع الاهیات<sup>۳</sup>، که غالباً از آن نقل می‌شود، خلاصه می‌کند. در این متن چنین می‌خوانیم:

این دو پرده به معنای پوششی دوگانه است: درونی‌ترین پرده، به معنای پوشش اسرار آسمانی است هنگامی که شکوه او آشکار خواهد شد؛ دیگری، بیرونی‌ترین پرده، به معنای پوشش اسرار مربوط به کلیساست. از همین روی، بیرونی‌ترین پاره شد و نه دیگری. و اما معنای آن اینست که با مرگ مسیح، اسرار مربوط به کلیسا آشکار گردید، ولی پرده دیگر پاره نشد، چون ستون‌های آسمان همچنان پوشیده مانده‌اند.

قدیس توماس، که قول پولس قدیس را نقل می‌کند، در توضیح می‌افزاید که آن پرده تنها در آخر زمان، هنگامی که یهودیان [به آیین مسیحیت] گرویدند، برداشته خواهد شد.<sup>۴</sup>

1- Origen, *Commentary on John*, VI, 36, ss 180-181, 183; S. C. No. 157.

2- Marguerite Harl, *Origène et la fonction révê latrice de Verbe incarné*, p. 264.

3- *Summa Theologiae*, I II, q. 102, a. 4, ad, 40.

4- S. *Thomas Aquininitis in evangelia S. Matthaei et S. Joannis commentaria*, t. I, ed. II, Taurinensis, Eq. Petri Marietti, Roma, 1912, C.XX VII, P. 391.

در پایان این گفتار، شاید به جا باشد که پیش از هر چیز نه تنها به پاره شدن پردهٔ معبد، بلکه به مرگ مسیح نیز، که علت آنست، بیاندیشیم. پس [از خود بپرسیم] مفهوم این مرگ، در ارتباط با مسئلهٔ مورد بحث ما چیست؟ مسیح، خود به این پرسش پاسخ داده است. وی که به ما می آموزد که بدن من با مرگ، "بدنی است که برای همه" داده شده است (لوقا، ۱۹:۲۲)، حال بدن مسیح چیست؟ اگر نه، در درجهٔ نخست، همان بدن وحی، و وحی بدن گردیده است: «آنکه مرا دید، پدر را دیده است». بدن مسیح، که جامع کل وحی است، در مصائب عیسی مسیح، بدنی می شود ترک شده، داده شده: همه چیز، هر آنچه وحی شدنی است، هر آنچه از اسرار الهی که اندازه‌ای آموختنی و انتقال پذیر است، "برای ما" تسلیم شد، در میان بازوان ما نهاده شد، همچون بدن مسیح در میان بازوان مادرش. حتی بیشتر از این؛ خون این بدن «تا سرحد مرگ ریخته شد»، برهٔ قربانی حقیقی، تمام خون و قلب شکافتهٔ خود را داده است و چیزی برای خود نگه نداشت. بنابراین، این تنها صورت بیرونی بدن وحی نیست که "برای شما و برای بسیاری دیگر" آشکار و مکشوف گردید، بلکه نهان‌ترین اسرار آن نیز با ریزش خون چنین شد؛ نه تنها مکشوف و شکافته، بلکه برهنه، در معرض عام به نمایش کشیده، این سو و آن سو برده شد. [پس آن‌گاه،] در مقابل چشم همگان، تا آخر زمان مصلوب گردید. اکنون چه کسی منکر آن می شود که خود، نماد اسرار رازآموزانه است؟ پس مرگ مسیح، رخدادی است یگانه و قاطع که بنیاد سنت را سراسر منقلب می سازد. روشن تر بگوییم، به معنای گسست و جدایی از بنیاد قدیم و عام است که معرفت مقدس و مدارج آن، و بهره‌مندی از لطف الهی را به مبنای تمایز میان دو قلمرو ازوتریک و اکسوتریک استوار و تنظیم می کند. در حقیقت، این نکته‌ای حائز اهمیت است، این جدایی و گسست، تحقق پیشین همان چیزی است که تنها در آخر زمان به تمام و کمال روی خواهد داد، هنگامی که تمایز میان درون و بیرون به کلی از میان بر خواهد خاست. از همین روی، اورینگنس و

یا توماس، پاره شدن پردهٔ دوم را، به سرانجام و افق معادی بشریت وابسته می‌دانند. و این، چنان‌که احتمالاً در فرصت دیگری توضیح خواهم داد، با رسالت مسیحیت سازگار است، [یعنی] تحقق پیشین و پیامبرانه ولی هرچند ناتمام، [تحقق] "در تصویر" "دوران جدید" یا "عصر آینده". زیرا، از دیدگاه "دورانی"، علت وجودی صورت دینی مسیحیت در جمع کل صور دینی، همین است. دگرگونی کل اساس سنت به‌روشنی در پاره شدن پرده، نمود و با مرگ مسیح تحقق می‌یابد. این تحقق در جوهر عهد جدید سرشته است. در مقابل حضور، یا حضور تام و جامع کلمه الهی در هر آفریده‌ای و [حضور] هر آفریده‌ای در کلمه الهی، دیگر تمایز میان ازوتریسم و اکسوتریسم مورد و معنایی ندارد. بنابراین، عهد جدید، در جوهر خود، چنان‌که بیان کردم، رویدادی معادی است، سرشت آن پژواکی است از عصر آینده که، به‌گونه‌ای پیامبرانه، امروز، پس از رستاخیز مسیح طنین‌افکن است.

پس، مسیحیت درست به یمن امتیاز دورانی رسالت خود است که تمایز آشکاری میان ازوتریسم و اکسوتریسم "نمی‌شناسد". و این فرق نهادن ناشی از جوهر آنست، تا آن جایی که در دوران انتظار معاد، به تصویری پیشین از دین بازگشت، تحقق می‌بخشد. اما [مسیحیت] تنها، تصویری از آن [دین بازگشت] است. از این رو، گرچه مسیحیت باید به‌طور پیشین در صورت خود در جسم مسیح، بازتاب نابد شدن دو قلمروی باشد که هر سستی بر آن استوار است؛ با وجود این، باید همچنان میان این دو قلمرو فرق نهد، البته نه به اقتضای مبانی صوری و سرشت و بنیاد فرهمند خود، بلکه به‌واسطهٔ سرشت امور، که اثری زایا و پایا دارند. در نتیجه، اگر مسیحیت از چنین تمایز نهادینه‌ای اکراه دارد، نه از آن روست که راه عشق است، آن‌طور که گاه می‌گویند، بلکه از آن روست که مسیحیت در میان عهد نخست، که خود ظهور آنست، و عهد آخر، که حجاب و نمود پیامبرانهٔ آنست، قرار دارد.

## حواشی مترجم

۱. نظریه "ظاهری شدن"، پرداخته رنه گنون است. به باور وی، مناسک کاتولیکی معنای باطنی خود را از دست داده‌اند و لذا فاقد تأثیر معنوی‌اند؛ به سخن دیگر، قشری یا ظاهری شده‌اند.

۲. از واژه لاتینی *sacrarer* به معنای تقدیس کردن، در مسیحیت به مناسکی اطلاق می‌شود که برای مؤمنان به این دین معنا و مفهوم خاصی دارد. برای مثال: غسل تعمید، عشاء ربانی و ...

۳. *Septuahint* برگردان یونانی عهد عتیق که حوالی سال ۲۷۰ ق.م توسط هفتاد نفر از روحانیان یهودی انجام گردید. واژه "هفتاد کرد" در شاهنامه فردوسی آمده است.

۴. *Katapetasama* آوانگاری این واژه در متن انگلیسی به اشتباه *Kataphétasma* ضبط شده است.

۵. به نقل از برگردان فارسی عهد جدید، از انتشارات انجمن کتاب مقدس، چاپ سوم ۱۹۸۱، تهران، با تصرف. درباره شخصیت مرموز و اسرارآمیز ملکی صدق، ملک شالیم، که به حضرت ابراهیم نیز برکت می‌دهد، همچنین رک: سفر پیدایش، ۱۴:۱۸.

۶. مقصود اورینگنس مسیحی است و نه فیلسوف یونانی.

۷. غرض اورینگنس است.

۸. شخصینه، که همان تلفظ عبری "سکینه" باشد، در اصل به ابری گفته می‌شد که هنگام گذشتن قوم یهود از صحرای سینایی، در آسمان پدید می‌آمد تا از آفتاب سوزان رنج نبرند.



## جهان مادی و مفاک کیهانی\*

نوشته لئو شایا

ترجمه محمودرضا اسفندیار

«یهوه چنین می‌گوید: آسمان‌ها کرسی من، و زمین پای انداز من است.»<sup>(۱)</sup> این آیه (اشعیا، ۶۶:۱) مقام و ارتباط سلسله مراتبی عالم ملکوت و عالم ناسوت را نشان می‌دهد؛ حتی به نحو روشن‌تری، از تقدیر مشترک آنها حکایت می‌کند که عبارتست از انجام وظیفه با حمایت معنوی و مادی برای حضور روشن‌گر و نجات‌بخش خداوند.

«کرسی»<sup>۱</sup> الهی اولین تبلور همه قابلیت‌های آفرینشی<sup>۲</sup> است و همه ابعاد معنوی، لطیف و مادی یا پیش‌نمونه‌ای، ملکوتی و ناسوتی آنها را تلفیق کرده است. این آفرینش ترکیبی، به‌عنوان «عامل انتقال»<sup>۳</sup> حضور و سریان الهی نقش ایفا می‌کند؛ هنگامی که شیخینا<sup>۴</sup>، در گردونه خویش به محدوده فروتر گستره کیهانی فرو می‌آید، همه مخلوقات از آن صادر می‌شوند و بر اساس طرح

---

\* Schaya, Leo, "The Corporeal World and the Cosmic Abyss", *The Universal Meaning of the Kabbalah*, Penguin Books Inc, Baltimore, Maryland, 1974, pp.

101-115.

1- throne

2- creatureal possibilities

3- vehicle

4- *shekhinah*

وجودی خاص خود بسط و گسترش می یابند.

کرسی " تجلی ملکوتی (آسمانی) شخینا، و "پای انداز" خدا<sup>۱</sup> بازتاب ناسوتی اوست. در آسمان، این روح از طریق جوهر لطیف یا آنیمیک<sup>۲</sup>، و در زمین علاوه بر این در چیزهای مادی و متکاتف آشکار می شود. بنابراین، جهان ما ماهیتی سه گانه دارد که عبارتست از: روح، نفس، ماده. ژهر<sup>(۲)</sup> به این مطلب با به کار بردن نماد "سنگ بنیان" به جای "پای انداز" چنین اشاره می کند: سنگ بنیان «از آتش (پرتو روحانی)، آب (ماده لطیف) و هوا (اثیر، جوهر عناصر مادی) ساخته شده است». (Vayehi 231a)

"پای انداز" الهی یا "سنگ بنیان"، چیزی جز ظهور یگانگی سه وجهی<sup>۳</sup> متعالی در این جهان فرودین نیست. عنصر مادی، اثیر نامشخص مبهم و غیر قابل ادراک - بر اساس قانون مقایسه معکوس - بر جوهر نامعین و مافوق ادراک، کثیر<sup>۴</sup> یا آئین<sup>۵</sup> دلالت می کند. پرتو روح کامن بازتابش علی هُخْمَه<sup>(۳)</sup> را آشکار می کند و ماده لطیف آسمانی و نفوس، بازتاب کیهانی پذیرندگی الهی، بینا،<sup>۶</sup> است.

به پاس این همخوانی و مطابقت، "سنگ بنیان" پنهان در مرکز یا "قلب" همه موجودات مادی - که به منزله سنتز آنهاست - برای انسان به "سنگ فیلسوف" مبدل می شود که به واسطه آن بر متعالی ترین اسرار تعمق می کند و بدین ترتیب به معرفت الهی و دانش خداگونگی دست می یابد.

\* \* \*

1- God's "footstool"

2- animic

3- tri-unity

4- kether

5- ain

6- binah

ما دقیقاً دیدیم که در باطن‌گرایی<sup>۱</sup>، نماد الهی "پای‌انداز" و "سنگ بنیان" همسانند. قبلاً هنگام تحقیق ماهیت جهان مادی، همانند ایوب، همان سؤال را می‌پرسد که: «پایه‌هایش بر چه چیز گذاشته شد؟ و کیست که سنگ زاویه‌اش را نهاد» \* (۶:۳۸). ژهر پاسخ می‌دهد: «آن‌گاه که آن یگانه مقدس، تبارک و تقدس، در صدد آفرینش جهان بود، سنگی قیمتی را از زیر تخت جلالش جدا کرد و در "شکاف" فرو کرد. یک سر آن سنگ در آنجا قرار داشت در حالی که سر دیگر آن بالا مانده بود، و این قسمت پایینی و آن سر بالایی سنگ، هسته جهان (مادی) را تشکیل داد [یعنی] نقطه‌ای که از آن جهان آغاز شد و خود را از راست و چپ و همچنین در همه جهات (فضا) گسترش داد و به واسطه آن نیز بر پای مانده است. آن هسته، یعنی آن سنگ، شِثیا<sup>۲</sup> (بنیان) نامیده شده است، همان‌طور که نقطه آغاز جهان نیز هست. علاوه بر این، نام شِثیا که مرکب از شَث<sup>۳</sup> (بنیان‌نهاد) و یا<sup>۴</sup> (خدا) است، بر این دلالت می‌کند که آن یگانه مقدس، تبارک و تقدس، شِثیا را بنیان و نقطه آغاز جهان و هر آنچه در آنست، قرار داد.» \*\* (pekude 222a)

بنابراین، جهان مادی در حال تکامل، از این سنگ که اولین تبلور آنست، آغاز می‌شود و متشکل از سنتزی از همه قابلیت‌های ایجادی است: "کرسی جلال"<sup>۵</sup>.

1- esotericism

\* آیه دیگری از کتاب مقدس که به "سنگ بنیان" اشاره می‌کند در اشعیا (۲۸:۱۶) قرار دارد: «اینک در صهیون (که مترادف مرکز زمین است) سنگ بنیادی نهادم یعنی سنگ آزموده و سنگ زاویه‌ای گرانبها و اساس محکم...».

2- shethiyah

3- shath

4- yah

\*\* ژهر به این موضوع نیز اشاره می‌کند: «سنگی (که از "کرسی" جدا شده و در "شکاف" قرار گرفته بود) را که معماران (یعنی علل موجد یا سفیروت) رد کردند، همان سر زاویه شد. (مرکز الوهی این عالم ناسوتی)» (مزامیر ۱۱۸:۲۲).

5- the, "throne of glory"

خداوند این "سنگ" را از "کرسی" اش جدا کرد و در "شکاف" کیهانی قرار داد؛ بدین ترتیب «که یک سر آن در شکاف و سر دیگر آن در بالا (عرش) باقی ماند.» این عبارت بیانگر آنست که چگونه سنت، فرو رفتن مجموعه قابلیت‌های مادی در "خائوس" <sup>(۴)</sup> ظلمانی را تعلیم می‌دهد. بخش زیرین، اینجا ثابت ماند و بخش فرازین به تنهایی - شامل قابلیت‌های "تکوین" - از خائوس برآمد تا اینکه هسته جهان ما شود.

بدین ترتیب قبلا میان دو مرحله کیهان‌زایی<sup>۱</sup> تمایز قائل می‌شود، مرحله "خائوس" و مرحله روشنایی کیهانی <sup>(۵)</sup>. اما همان‌طور که به‌وضوح دیدیم، اولین گام خلقت قبل از دو مرحله مذکور - که طبق طرح جهان ما بسط پیدا می‌کند - در آفرینش مرکز همه عوالم تحقق می‌یابد. این عمل، تبلور بی‌درنگ همه قابلیت‌های وجودی، یعنی "کرسی جلال" بود. که به مثابه "گردونه" <sup>۲</sup> شخینا<sup>۳</sup> به اعماق این شکاف نزول پیدا می‌کند. کتاب مقدس از این آفرینش اولیه، مرکزی و همزمان تمام کیهان در این آیه از اشعیا سخن می‌گوید: «به تحقیق دست من بنیاد زمین را نهاد و دست راست من آسمان‌ها را گسترانید. وقتی آنها را می‌خوانم با هم برقرار می‌باشند.» (۱۳:۴۸)

وقتی خلقت از حالت اولیه و ترکیبی به حالت ثانویه و متفرق وارد می‌شود، بسط آن در قلمرو مادی، همانند مرحله اول، طبق یک طرح آسمانی صورت نمی‌پذیرد. تکامل قابلیت‌های ناسوتی به شیوه‌ای رخ می‌دهد که به‌طور تمثیلی صورت معکوسی است از آنچه در "بالا" رخ می‌دهد. شش آسمان و رای زمان و مکان تکامل می‌یابند و از "آربوٹ" <sup>۳</sup> که "سطح" نمایان شده کیهان است، نشأت می‌گیرند، در حالی که جهان مادی در زمان و مکان بسط می‌یابد و از شکاف

1- cosmogony

2- the shekhinah's "chariot"

3- Araboth

تاریک و بی‌نظم آغاز می‌شود. تکامل زمین با هفت مرحله ظهور مادی آغاز می‌شود که به مرحله روشنایی کیهانی ختم می‌شود. هنوز در این مرحله آشکارسازی کیهانی، قابلیت‌های ناسوتی نمی‌تواند "به تفصیل"<sup>۱</sup> تحقق یابد. تحقق تفصیلی قابلیت‌های مادی مستلزم مراحل هفت‌گانه‌ای است که در کتاب مقدس از آن به هفت روز آفرینش تعبیر شده که به روز شنبه پایان می‌پذیرد که مرحله تکوین جهانِ خداگونه یا بهشت زمینی است.

پیش از آنکه به جنبه دوری آشکارسازی مادی بپردازیم، باید به عناصر مادی‌ای که از اثر نشأت می‌گیرند و نیز جوهر مبهم آنها توجه کنیم. این عناصر از اثر نشأت می‌گیرند، درست همان‌طور که عناصر لطیف چهارگانه‌ای که پیش‌نمونه‌های آسمانی آنها به‌شمار می‌روند. در حالی که عناصر لطیف، به‌عنوان تجلیات نور، از "اویر"<sup>۲</sup> نشأت می‌گیرند، عناصر مادی در شکل اهریمنی "سایه‌ها" یا "نقاط متقابل" پیش‌نمونه‌های خود ظهور پیدا می‌کنند؛ به عبارت دیگر عناصر عالم بالا از چهار "هیوت"<sup>۳</sup> یا "پایه‌های کرسی" صادر می‌شوند، در حالی که عناصر عالم پایین از "قسمت نازل" "پای‌انداز" الهی، یا می‌توان گفت از بخش آشفته "سنگ بنیان"، یا تصویر مقلوب و تاریک "کرسی" نشأت می‌گیرند. عناصر تاریک بیانگر جنبه درک‌ناپذیر اثیرند و به‌صورت توده درهمی که شکاف این جهان را پر می‌کنند، بیرون می‌ریزند. «زمین (اولین توده تاریک عناصر مادی) بود (که آغاز شد با) بی‌شکل (tohu) و (سپس) تهی (bohu: شکل ناب، آزاد از بی‌شکلی، tohu)» (آفرینش ۱: ۲).

زهر آشکارسازی عناصر مادی یا ظهور آنها از "خائوس" را با توضیح آیه ذیل از اولین باب آفرینش توصیف می‌کند: «... و تاریکی بر روی لجه؛ و روح (یا باد)

1- in detail

2- avir

3- hayoth

خدا سطح آب‌ها را فروگرفت». (*Bereshith 16a*) زهر می‌گوید: «وقتی که این باد (معنوی) می‌وزد، یک لایهٔ مشخص (معین) (به اصطلاح "زمین") خودش را از این تودهٔ درهم ("زمین" بی‌نظم) جدا می‌کند، شبیه لایه‌ای که پس از دو سه مرتبه برداشتن کف از روی آش داغ، بر روی آن باقی می‌ماند. بنابراین وقتی که تهبو<sup>۱</sup> ("زمین" ناخالص) غریال و خالص گردید به همان ترتیب نیز تهبو<sup>۲</sup> غریال و خالص شد (تا اینکه عنصر "آب" از آن به دست آمد و همان‌طور که زهر در این باره می‌گوید، تهبو "سطح آب‌ها"، خوانده می‌شود).... سپس آنچه ما "تاریکی" می‌خوانیم (پوشاندن شکاف)، غریال شد و آن حاوی (عنصر) آتش بود.... سپس آنچه ما "روح" می‌خوانیم (که پس از بیرون آمدن از "شکاف" به همراه سایر صور عنصری "بر سطح آب‌ها سرگردان بود") غریال شد، صدای کوچکی ("صدای YHVH" که به صورت رازآمیزی فضا را پر کرد) از آن به وجود آمد» (زهر، *Breshith 16a*).

بنابراین عناصری که از جنبهٔ تاریک و فہم‌ناپذیر اثیر نشأت می‌گیرند، به تدریج در روند آشکارسازی و تجلی، به سوی طرف شفاف اثیر که از طریق آن الوهیت آشکار می‌شود، رشد و بسط می‌یابند. در واقع عنصر برتر، هوا، "لوح پژواک"<sup>۳</sup> کیهانی، ظهور و آشکاری کلمهٔ خداست: به محض اینکه هوا از "شکاف" صادر می‌شود و «بر سطح آب‌های (مادی) سرگردان می‌گردد»، جهان مادی آمادهٔ دریافت کلمهٔ خدا و با آن، آمادهٔ پذیرش ظهور بزرگ، روشنائی کیهانی، می‌شود. «و خدا گفت: روشنائی بشود!» (آفرینش ۱:۳).

«و در آنجا نور بود.» وقتی خدا کلمهٔ مکون<sup>۴</sup> و نجات بخش خود را کامل کرد،

1- *tohu*

2- *bohu*

۳. sounding board تختهٔ صدا افزا.

4- formatory

این کلمه به صورت «نور (اور<sup>۱</sup>) ظهور یافت که از رازِ اثیر نشأت می‌گیرد و موجب می‌شود که تمام "اجزاء" عالم مادی در نظمی کامل خود را بسط دهند و تمام اجسام مادی و فلکی را در حرکتی هماهنگ قرار می‌دهد. این حرکت جهانی، به واسطه نیروهای ملکوتی که "چرخ‌ها" (أفانیم)<sup>۲</sup> نامیده می‌شود و جاذبه‌های مارپیچ آنها که به "گردباد"<sup>۳</sup> موسوم است، عملی می‌گردد. اینها تجلیات لرزان و کروی هیوت هستند که در فعلیت، خودشان از کلمه الهی متاترون<sup>۴</sup>، صادر می‌شوند. آنها موجب می‌شوند عناصر لطیف و مادی به مرزهای عالم ملکوت و ناسوت جاری شوند؛ در همین هنگام آنها این عوالم را به گردش مداوم حول "ستون میانی"<sup>۵</sup> محور معنوی خلقت وامی‌دارند.

عناصر مادی چهارگانه، که تحت نفوذ اشکال مادی، بر آنها از طریق بازتاب روشنایی کیهانی مهر زده می‌شود، به سوی چهار نقطه اصلی که با آنها به شکل خاصی هماهنگی می‌یابند، وحدت پیدا می‌کنند. «... پس این چهار باد با چهار عنصر جهان پایین تر پیوستگی می‌یابند. این چهار عنصر عبارتند از: آتش، هوا، خاک و آب. و وقتی این بادها و عناصر یکی شدند، یگانه مقدس، تبارک و تقدس، کالبدی از کمال شگفت‌انگیز را شکل داد (بر مثال عوالم معنوی و آسمانی). بنابراین روشن است که عناصر لطیفی که تشکیل دهنده کالبد انسانند به دو جهان تعلق دارند، یعنی (عناصر مادی به) جهان پایین و (عناصر لطیف و پیش‌نمونه‌های معنوی و هیوتی آنها به) عالم بالا. رَی سیمون<sup>۶</sup> گفته است: «چهار عنصر نخست (عناصر لطیف، فیضان آسمانی هیوت، که خودشان از چهار حرفِ نام YHVH صادر می‌شوند، یعنی از چهار جنبه بنیادی واقعیت

1- avr

2- ofanim

3- galgalim

4- metatron

5- middle Pillar

6- Rabbi simeon

مطلق<sup>۱</sup> الوهی) دربردارنده معنای عمیقی برای مؤمن است؛ آنها سرچشمه تمام جهان‌ها(ی خلق شده)اند و راز گردونه تقدس علوی را به نحوی نمادین بیان می‌کنند (بنابراین هنگامی که در لحظه کیهان‌زایی، "کرسی" شروع به حرکت و تبدیل شدن به یک "گردونه" می‌کند، چهار "ستون" آن - یعنی هیوث - به "چرخ‌های"<sup>۲</sup> آن تبدیل می‌شوند و "عرق" یا فیضان مادی آنها در شکل چهار عنصر لطیفی که آسمان‌ها از آنها خلق می‌شوند و عناصر مادی جهان پایین از آنها نشأت می‌گیرند، تجلی می‌یابد). همچنین عناصر چهارگانه (مادی) آتش، هوا، خاک و آب معنای عمیقی دارند (مثل الگوهای آسمانی که از ابعاد چهارگانه YHVH مشتق می‌شوند: Y=Kether هُخمه<sup>۳</sup>؛ H=Binah بینا<sup>۴</sup>؛ V=Hesed دین - تيفرث - نِسا - هُد - یسُد<sup>۵</sup>؛ H=Malchuth مَلخوث<sup>۶</sup>؛ یا به عبارت دیگر: Y="عالم فیضان (سفیروتی)"؛ H="عالم خلق (پیش‌نمونه‌ای)"؛ V="عالم تکوین (آسمانی)"؛ H="عالم واقع"). از اینها طلا و نقره و مس و آهن خلق می‌شوند (چهار فلز اصلی) و عناصر اساسی فلزاتی از این نوع. به این نکته خوب توجه کنید! آتش، هوا، خاک و آب (که در شکل اصلی‌شان با چهار جنبه YHVH همسانند) منشأ و مبدأ تمام موجودات عالم بالا و پایین به‌شمار می‌روند و همه موجودات بر آنها مبتنی هستند. و این عناصر در هر یک از این بادهای چهارگانه (که با آنها هماهنگ می‌شوند، و دارای همان پیش‌نمونه‌ها هستند) این عناصر یافت می‌شوند - آتش در شمال، هوا در شرق، آب در جنوب، خاک در غرب؛ و این عناصر چهارگانه با چهار باد مذکور درمی‌آمیزند - و همه یکی می‌شوند. آتش، آب، خاک و هوا؛ طلا، نقره، مس و آهن؛ شمال، جنوب، شرق و غرب، باهم،

1- all-reality

2- ofanim

3- kether hokhma

4- binah

5- hesed-din-tifereth-netsah-hod-yesod

6- malakhuth

دوازده را به وجود می آورند (عددی که گسترش کامل جهان ما را به طور نمادین بیان می کند و طبق طرحی دنیوی در شکل نمادهای دوازده گانه صور فلکی زودیاک<sup>۱</sup> تبلور می یابند)؛ آنها کماکان یکی هستند (جهان مادی که وحدت آن - روح - نفس - بدن - به واسطه انسان آشکار می شود)» (زهر، vaera 23b, 24a).

\* \* \*

به مجرد آنکه «نور به وجود آمد» تمام اشکال جهان مادی ما بر مثال پیش نمونه های ازلی شان بسط پیدا کردند؛ تمام جزئیات جهان مادی در «شش روز» یا مراحل تکوینی ای که به سَبْت [= شنبه] ختم گردید، پایان پذیرفتند. شنبه، دور و مرحله هفتم، بازتاب مادی تغییرناپذیری و کمال اصل خلقت است. «هفت سیفیروتِ ایجاد» خود را در «هفت روزِ (تکوین) خلقت» متجلی می سازد؛ اما قبل از اینکه بر اساس طرح کیهانی ما به فعلیت برسند، در اثنای هفت مرحله آشکار شدن عناصر، در روشنایی کیهانی به کمال می رسند که مرحله ای از توازن کامل روح و ماده را معرفی می کند. «خداوند دیده که نور خوب است و نور را از ظلمت جدا کرد»؛ او همه ماده تیره و تار را از روح جدا کرد تا اینکه ماده را به واسطه روح شکل دهد و همچنین ظلمت را در «جزئیات» آن در طی «هفت روزِ (تکوین) خلقت» روشنی بخشد.

حال اینکه در کتاب مقدس به هفت «چرخه پیشین» یا مراحل آشکارسازی ماده به نحوی رمزی به عنوان «پادشاهانی که در سرزمین اِدم<sup>۲</sup> (ADVM)، پیش طرح ناقص ADaM، «پادشاه» جهان ما) حکومت می کردند، پیش از آنکه پادشاهی بر بنی اسرائیل (که در این مورد به معنای فرزندان آدم است) حکومت کند»، اشاره شده است. طبق کتاب مقدس هفت تن از این «پادشاهان» مُردند، جز

آخرین آنها، هَدَر<sup>۱</sup>، تنها کسی که گفته می‌شود همسری به نام مهیثابیل<sup>۲</sup> داشت. سیفر دیتسینیوثا<sup>۳</sup> (کتاب آرکانا<sup>۴</sup>) در این باره می‌گوید: «قبل از ایجاد "توازن" (توازن کیهانی‌ای که به واسطهٔ تعامل میان اصل "مذکر" فعال و معنوی، و اصل "مؤنث" منفعل و مادی برقرار شد) وجه (اصل معنوی) به وجه (اصل مادی) التفات نمی‌کرد؛ و بر این اساس این "پادشاهان نخستین" (یا عوالم ظهور اولیه که بر روشنایی کیهانی قدیم داشتند) نابود شدند...»؛ و ایدرزُوتَه<sup>۵</sup> (انجمن کوچک‌تر<sup>۶</sup>) چنین شرح می‌دهد: «... از آنجایی که عوالم اولیه بی‌شکل ساخته شده بودند، به این عوالم ناتمام "زبان‌های آتش" یا "بارقه" گفته شد... آنها نمی‌توانستند بقاء یابند تا اینکه قدیم مقدس [= خدا] آنها را استوار و محکم ساخت و صنعتگر (عالم الوهی)، (به واسطهٔ روشنایی کیهانی) به کار او شکل داد. او به این آفریده صورت تذکیر و تأنیث (معنوی و مادی، یا فعال و منفعل، صورت دوگانه‌ای که در آدم و حوا و "پیش‌طرح" آن در هَدَر و مهیثابیل ریخته شده بود) بخشید و به برکت این، همه چیز (در دل این جهان کنونی) حتی "بارقه‌های" فسرده (که از عوالم پیشین به واسطهٔ ظهور شکل‌دهندهٔ کیهان مجدداً برافروخته شد) بقاء می‌یابد.»

این فقرات از قبالا و فقراتی مشابه اینها روشن می‌سازند که "سرزمین ادم" همان عالم مَبُور یا ظهور ماده بوده که از تَهو، "خائوس" اولیه، صادر شده است؛ "پادشاهان ادم"<sup>۷</sup> که "زبان‌های آتش" نامیده شدند، ظهورات آنیمیک یا لطیفی بودند که در اصل در پی آن بودند که خود را در قالبی مادی و ثابت تجسد

1- Hadar

2- Mehithabeel

3- *Sifra Ditseniutha*

4- Book of Arcana= کتاب اسرار

5- *Idra Zutta*

6- the lesser Assembly

7- kings of Edom

بخشند؛ چون جوهر متکاتف هنوز در حالتی از تغییر و تبدل ابتدایی پیوسته بود. به همین علت آنها نه می توانستند مثل نفوسی که "به طور ارگانیک" در ابدان می آمیزند در آن ثابت شوند، و نه آن گونه که مواد مختلف در غذا با هم مخلوط می شوند، در آن ادغام گردند، و از این روست که گفته می شود: «پادشاهان نخستین به علت فقدان غذا نابود شدند». تنها در هَدَر و همسرش - که نمایانگر موجوداتی هستند که در دورانی زندگی می کردند که در آن از "شدت تصلب"<sup>۱</sup> کاسته شده و ظهور ماده در روشنائی کیهانی به پایان رسیده بود - روح و ماده در کالبدی واحد با هم جمع آمده بودند؛ هر چند کماکان فاقد شکل بادوامی بودند؛ آنها پیش طرح آدم و حوا یا بشریت را تشکیل می دهند بدون اینکه به کسب کمال انسانی، که متضمن وحدت یافتن روح و نفس و جسم در یک شکل ثابت و نمادین است، نائل شده باشند. تنها در طی "هفت روز (تکوین) خلقت" و به دنبال روشنائی کیهانی بود که به اشکال میرای عوالم پیشین، حیات دوباره ای داده شد و به صورت قالب های نهایی ای که جهان مادی تحت نفوذ و سیطره کلمه الهی به خود می گیرد، درآمدند. این فعلیت یابی دوباره در تکوین آدم تبلور می یابد که درست مانند هَدَر که پیش طرح آدم بود، اینک در یک تعادل کامل، در وضعیتی بهشت گونه که تا "روز هفتم" به طول می انجامد، شروع به حکومت می کند.

\* \* \*

این وضعیت بهشت زمینی که در آن صلح و هماهنگی بین روح و ماده، خالق و مخلوق، حاکم است در قبلاً "ارض علوی" یا تِبیل<sup>۲</sup> نامیده می شود. گفته می شود زیر تِبیل شش "زمین" ناقص تر وجود دارد که مشابه بخش های مختلف "ارض علوی" است که پس از "هبوط" آدم، به زمین ما تبدیل شدند؛ و در کانون "جهان

1- excess of rigour

2- Tebel

هبوط یافته<sup>۱</sup> ما به صورت وضعیت کامل و نخستین تیبل به طور مخفی باقی ماندند. سنت معطوف به "هفت زمین" در میدراش استرا<sup>۱</sup> R.(I,12)، سیفر یسرا<sup>۲</sup> (IV,3) و زهر (سیتر تورا<sup>۳</sup>، بخش ضمیمه و ایهی<sup>۴</sup>) مشترک است. "هفت زمین"، نه سیارات هفت گانه - شَبَتای، تِسلوک، مادیم، هَمَه، نوگه، کوخَب و لیتنا<sup>۵</sup> - اند و نه "اقالیم" مختلف، بلکه "هفت کشور" اند که به صورت سلسله مراتبی "یکی بالای دیگری" قرار گرفته است و "همه مسکونند". کامل ترین وضعیت های زمینی هفت گانه، وضعیت زمین ماست. نام های آنها - اِرئس، آدَمَه، گِه، نِشیا، تِسیا، اَز که<sup>۶</sup> و تیبل - از کتاب مقدس برگرفته شده است که یکی از این نام ها برای اشاره به زمین استفاده می شود.

صور مثالی ازلی هفت زمین، همانند هفت آسمان، هفت سیفروت ایجاد<sup>۷</sup> هستند، اما روابط خاص آنها به سادگی و سرراستی روابطی که بین آسمان ها و الگوهای متعالی آنها وجود دارد نیست. آسمان ها در واقع بسان هفت آیینۀ شفاف خالق اند، در حالی که زمین ها، به استثنای زمین ما، کمابیش طرح های کدر و مغشوش انعکاسی هستند که فقط تصاویر مبهم و آشفته ای از اسباب الهی را ایجاد می کنند. در مقابل، تیبل نماد کامل و تمام همه سیفروت های ایجاد، و انسان مقیم بر آن، تصویر سیفروت های ده گانه است. به این علت است که می گویند تیبل در یک هماهنگی کامل، تمام قابلیت های زمین های شش گانه دیگر را در بر می گیرد.

برای فهم سیفروت و وضعیت های مادی هفت گانه باید به مراحل هفت گانه

1- *Midrash Esthar R.*2- *Sefer Yetsirah*3- *Sithre Torah*4- *Vayehi*5- *Shabbathai, Tsedek, Maa'im, Hamah, Nogah, Kokhab, Lebanah*6- *Erets, Adamah, Ge, Meshiah, Tsiyah, Arka*7- *Sefiroth of construction*

ظهور ماده بازگردیم که همچنانکه دیدیم در چرخه تعادل خلقتی کاملی که به وسیله روشنائی کیهانی عملی می شود، به اوج می رسد. این تعادل به تدریج حاصل می شود و به یمن نفوذ سیفیروت های هفت گانه ایجاد که در خائوس اولیه نظم برقرار می کنند، به دست می آید. خائوس فقط در لحظه ای که ملکوت یا شیخینا از عالم بالا، ذیل و جهی از کلمه خداوند نزول می کند، مغلوب می شود: در میان سیفیروت های خلقتی، تنها این آخری است که تمایل پیدا می کند که در زمین برای همیشه باقی بماند. بدین طریق سبب می شود که نور نجات بخش "ملکوت آسمان ها"<sup>۱</sup> بر آن حکم براند.

رابطه کیهان شناختی آشکاری در هستی، بین چرخه ها یا جهان های هفت گانه قبلی و هفت زمین وجود دارد. حکومت اولین "پادشاهان ادم" نمایانگر پیش نمونه زمین های ناکاملی است که به صورت سلسله مراتبی ذیل تیل واقع شده اند. بنابراین زمین های هفت گانه، "بارقه های فرومرده" یا عوالم پیشین هستند که مجدداً ظاهر می شوند، اما در این مرحله در پرتو موقعیت انسان شناخته می شوند. گو اینکه باید افزود زمین های هفت گانه صرفاً یک بُعد از ابعاد تحقق یابی مجدد عوالم هفت گانه قبلی را تبلور می بخشند. چراکه عوالم هفت گانه قبلی در واقع قبلاً با تمام اشکال هماهنگ با خودشان در درون جهان مادی و در اثنای "هفت روز خلقت" تکمیل می شوند. اما تا آنجایی که حالت های مادی جهان پایین تر میل به تکامل تیل، یا به اصطلاح وضعیت انسان، دارند و قادر به کسب آن نیستند، آنها وضعیت های پیشین را دوباره تحقق می بخشند؛ وضعیت هایی که در آن ضعف و ناتوانی در حصول حکومت متعادل هدر یا روشنائی کیهانی به چشم می خورد.

وقتی قبلاً نشان می دهد که زمین های پایین تر، اشکال ناقصی از مشارکت در

---

1- heavens of heavens

وضعیت انسانی هستند، بدین طریق بر کمال وضعیت انسانی تأکید می‌ورزد. پس وضعیت یا حالت انسان، اوج توسعه دوری و سلسله مراتبی حالات مادی قبلی و کنونی به‌شمار می‌رود. در واقع وضعیت انسان نه تنها پایان تکامل زمین محسوب می‌شود، که پایان کل کیهان‌زایی نیز به‌شمار می‌آید. انسان و مقام انسانی "هدف" و "غایت" عمل آفرینش است. در وضعیت انسانی "نقطه اوج"<sup>۱</sup> به "نقطه حضيض"<sup>۲</sup> تبدیل می‌شود، علو خداوند در انسان، در تمامیت حضور نجات‌بخش خویش آشکار می‌شود. انسان، که «آخر از همه آفریده شده است»، در همین حال، خود سنتز پایین‌ترین و در عین حال "آشکارترین نماد حقیقت مطلق الهی است؛ خداوند در جریان آفرینش، خود را به کامل‌ترین وجه از طریق جهان بی‌نهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ انسان می‌شناسد و تمام آفرینش با خاستگاه عالی خود از طریق انسان به‌عنوان واسطه، مجدداً پیوند می‌یابد.

\* \* \*

در بالا، زمین‌های هفت‌گانه، در بهشت زمینی که در مرکز معنوی تپل قرار دارد، به کمال می‌رسند. بهشت زمینی خود هفت مرتبه دارد که از تپل آغاز و تا عالم بهشت آسمانی ادامه می‌یابد. بر این اساس، این سلطنت‌های هفت‌گانه در "عدن فروتر"<sup>۳</sup> وضعیت‌هایی را تبلور می‌بخشند که حد فاصل جهان مادی و عالم ملکوت یا جهان لطیف‌اند. حال، در حد فاصل "زمین" و "آسمان‌ها"، "هفت جهنم" وجود دارد همانند بسیاری از "سایه‌ها" یا برگردان تاریک هفت بهشت زمینی. این بهشت‌ها از "برف" (اِتر) - که قلّه کوه‌های زمینی را می‌پوشاند به سوی "آب‌ها"ی (ماده لطیف) آسمان‌ها جریان می‌یابند. در مقابل، جهنم‌های

1- point on high

2- point below

3- Lower Eden

هفت‌گانه "منزلگاه‌های ناخالصی"<sup>۱</sup> اند. یعنی "آمیزه‌ای" خائوتیک از "آب" آسمانی با "برف" یا جوهر ماده. این ترکیب، توده درهمی در تهبو یعنی «تاریکی‌ای که مغاک را پر می‌کند» است یا به عبارت دیگر، فعلیت‌یابی‌ای است که سرحد نازل کیهانی و نقطه نهایی و وهم‌انگیز بی‌کرانگی الهی است. روح "تاریکی"، شیطان است، "دشمن" یا "رقیب" خدا و انسان، "نسخهٔ قلبی" فیض الهی، "نقطهٔ پایین دیگری" که در حقیقت "نقطهٔ هبوط" کیهانی است. شیطان در "دخمهٔ زشتی و پلیدی" ای حکومت می‌کند که نه در "آب" خالص آسمان آشکار شده و نه در مادهٔ ناسوتی تبلور یافته است؛ به عبارت دیگر او ترکیبی از عناصر بی‌شکل، آشفته و اهریمنی است که "مغاک" جهنم را پر می‌کند.

باید روشن باشد که جهنم یا جهان تهبو، در مرتبهٔ پایین‌تری از درجات هفت‌گانهٔ ظهور ماده قرار دارد که همان "جهان پیشین" اند. این جهان‌های پیشین مسلماً از تهبو صادر شده‌اند، اما در واقع به حوزه و ساحت تهبو یا قلمرو تکوین عناصر تعلق دارند. اگرچه جهنم با "خائوس" یکی است، مع‌هذا گونه‌ای از سلسله مراتب حالات یا درجات را می‌توان تشخیص داد؛ این سلسله مراتب، تبلور نهایی نظم کیهانی است که در بی‌نظمی آغازین طبیعت انعکاس یافته است. آنجا آشکارا بازتاب تکوین روح مخلوقات را لمس می‌کرد؛ اما هیچ چیز بدون باروری و "لمس" توسط این روح، و بدون پذیرفتن یک پیش‌نمونهٔ ازلی نمی‌توانست امکان وجود پیدا کند. با این حال جهنم‌های هفت‌گانه، تبلور سفیروت‌های هفت‌گانهٔ خلقتی هستند، اما مظاهر تاریک، "سایه‌ها" یا تصاویر مقلوب از الگوهای درخشان و متعالی خودشان‌اند.

اگر آشوب، نقطهٔ مقابل نظم الهی نبود، فاقد هرگونه علت واقعی می‌بود و یا به عبارت دیگر می‌توانست صرفاً و منحصرأً عدم باشد. اما چنین نمی‌تواند باشد

زیرا به واسطه وجود، عدم از عدم بودن خارج می‌شود. وارونگی ظلمانی نظم الهی حاکی از قابلیت بازگشت از خائوس، از "وارونگی وارونگی" است که ادغام مجدد جهنم‌های هفت‌گانه در سبب‌های سیفیروتی نخستین آنهاست. اما تا هنگام این بازجذب<sup>۱</sup> نهایی یا یکی شدن با کل خلقت، جهنم‌ها در سیر عدمی‌شان، به بقای نظم کیهانی مدد می‌رسانند. برای فهم کامل نقش معکوس "شر" یا شیطان، باید به "علت‌العلل" مراجعه کنیم؛ علت‌العلل واقعیت بی‌کران و مطلق که آکنده از بهجت است. اینک، این صفت سعادت از خویشان آگاهی می‌یابد و خود را تصدیق می‌کند و این تصدیق بالضروره باید در دل حقیقت مطلق تحقق یابد. بنابراین کثیر به واسطه هُخمه، فیض نورانی آن، و به واسطه بینا در دریافت نور تصدیق می‌شود؛ این تصدیق وجودشناختی و نخستین به نوبه خود به وسیله بازتاب یا تجلی تکوینی‌اش تصدیق می‌شود که در اصل "فیض" ناب، هسید<sup>۲</sup>، است. بر همین سیاق قابلیت‌های کیهانی‌ای که از فیض الهی صادر می‌شوند خود را تأیید و تصدیق می‌کنند، اما با وابستگی به این خشنودی و سرور وجودی، آن تأیید ناب و الهی را که همان علت یا معنی وجود آنهاست، به دست فراموشی می‌سپرند. اینکه آنان خود را تصدیق می‌کنند، به نفی جوهر یا ماهیت متعالی‌شان منجر می‌شود، و لطف الهی ملزم به سختگیری است تا این امر به نفی خدا نیانجامد. دین<sup>۳</sup>، یا "داوری" درباره همه امور، از هسید صادر می‌شود و برای تصدیق کیهانی، مجموعه‌ای از محدودیت‌ها را ایجاد می‌کند؛ این محدودیت، همان جهنم و مرگ مخلوقات است. مرگ و جهنم، قلمروهای حکومت روح مرگبار شیطان است. این قلمروها تیسر هَرَه<sup>۴</sup>، یا تمایلات شرّ نامیده می‌شوند که از آغاز در تصدیق خویش به وسیله مخلوقات مخفی شدند و

1- reabsorption

2- hesed

3- Din

4- Yetser hara

آنها را هرچه بیشتر از منبع عدمی شان اخذ کردند. تلمود می‌گوید: «شیطان، پتسیر هَرَه و فرشته مرگ، همه یکی و همسانند» (*Baba bathra*, 16a).

”میل شر“ که تنزل پیدا می‌کند و متفرق و محدود می‌شود، از همان آغاز در ”میل خیر“، پتسیر تَب<sup>۱</sup>، که رو به سوی بالاترین نقطه دارد، محصور شد و میل خیر، میل شر را در همه چیزها تثبیت می‌کند؛ ارتباط میان این دو کشش متضاد، صرفاً تجلی و ظهور ارتباط میان قهر و لطف است. چراکه قهر - که همه امور منفی و امتناعی از آن نشأت می‌گیرد - از ازل در لطف - که علت همه امور مثبت و ایجابی است - فهمیده می‌شود. خداوند، خود دوست‌دار هستی کیهان محدود در دل بی‌کرانگی خویش است و با هدف خلق (هستی) محدود، آن را با نفی خود، از طریق ”انقباض“ (تسیمتسوم<sup>۲</sup>) یا محدود کردن آن در دل بی‌کرانگی لایتغیر خود، پیش‌طراحی کرد. شیطان از این حصر یا نفی غیرواقعی خداوند متولد شد که در بُعد ایستای خود چیزی جز سیفیر<sup>۳</sup>، دین، ”داوری الهی“ یا قهر نیست. (۶) بنابراین اگر ”دین“ در تبلور کیهانی خود، در بدو امر، به‌عنوان نفی بی‌کرانگی آشکار می‌شود، هدف واقعی آن نفی نفی، و بنابراین تصدیق واقعیت یگانه است. در خود خداوند این هدف به‌صورت ابدی و همیشگی حاصل می‌شود؛ چراکه خداوند در نفی و انکار خود از طریق محدودیت خود، به‌واسطه بی‌کرانگی خویش، نفی خود را نفی می‌کند، به‌گونه‌ای که در حقیقت، حصر، محدودیت و انکار او ذاتاً واهی و باطل است. انکار خداوند صرفاً در ”سراب کیهانی“ - که مقدم بر ”نفی نفی“ است، عینیت می‌یابد که این فرآیند همه محدودیت‌ها را در ابدیت یا بی‌کرانگی حل می‌کند. انسان با این ”دو‌گرایی“ خلق شد تا اینکه نفی خدا را به‌واسطه اثبات او رد کند و بنابراین با خیر بر شر

1- *Yetser tob*

2- *tsimtum*

3- *Sefirah*

غالب آید و تمام تعارض‌های وجودی را در وحدت خداگونگی منحل کند. در حالی که "در مرحلهٔ جهان در حال ظهور"، انسان باید مسئولیت انجام این کار را بر عهده گیرد، تلمود می‌گوید: «یگانهٔ مقدس، تبارک و تقدس، یتسیر هَرَه را می‌خواند تا برابر او ظاهر شود و موجب نابودی او خواهد شد...» (Sukka, 52a).

تا آن زمان هرگاه انسان موجب شود که خشم خداوند لبریز شود، "تاریکی"، "مغاک" را پر خواهد کرد و عناصر آشوب‌گر بر روی زمین ظاهر خواهند شد تا کار ویرانگرانهٔ خود را به انجام برسانند. شیطان به ایفای نقش "اغواگرانهٔ" خویش ادامه خواهد داد و "فرشتهٔ مرگ" حتی در ورای گور از انسان غفلت نخواهد کرد. روح انسانی که یتسیر تَب یا "میل خیر (و صعودی)" را برمی‌گزیند، در سیر [تکاملی‌اش] از طریق زندگی زمینی رشد خواهد کرد و به یمن آن به سوی خداوند رجعت خواهد کرد. اما روحی که یتسیر هَرَه یا "میل بد (و نزولی)" را برگزیند، با شیطان راهی جهنم خواهد شد.

هبوط روح از جهان منتظم الهی مان به ظلمت "شکاف"، ناشی از گناهای است که در محضر یگانهٔ مقدس مرتکب می‌شود، محضری که انسان به لطف و کرم خداوند اجازه یافته بود که در طول زندگی زمینی‌اش در آن حضور یابد؛ این گناهان و سقوط متعاقب آن، تنها از طریق تَشوبا<sup>۱</sup> یا "توبه" پیش از مرگ که متضمن استغفار از خداست، قابل بخشش خواهد بود. خداوند با وحی خویش، به انسان توانایی شناخت نوامیس عالم را می‌بخشد، به طوری که آدمی می‌تواند با هستی هماهنگ شود و آگاهانه جایگاه خود را در نظم عوالم دریابد. و بالاتر از این، از آنجا که این نظم بیانگر حکمت و سایر کمالات خالق است، انسان با تسلیم شدن به این قانون متعالی می‌تواند در اصل به این ویژگی‌های والا دست

یابد و به واسطهٔ روح و لطف (الهی) در وجود یگانه‌ای که واجد این صفات است، جذب شود. انسان در همهٔ مواردی که پاداش‌های آگاهی متمایز و نیز مواهب ارادهٔ نسبتاً آزاد خود را دریافت می‌کند، در برابر نگرش خود به ارادهٔ خدا مسئول است و زمانی که زندگی‌اش بر روی این زمین پایان می‌پذیرد، مورد داوری قرار می‌گیرد.

\* \* \*

«... آدمی در ترک این جهان باید هفت آزمون را از سر بگذراند. اولین آنها داوری آسمان است، آن‌گاه که روح بدن را ترک می‌کند. دومی زمانی است که افعال و اقوالش پیش روی او مجسم می‌شوند و اظهار می‌دارند که از آن اویند. سومی هنگامی است که در قبر قرار می‌گیرد. چهارم، آزمون قبر است. پنجم مربوط به پیکر اوست که کرم‌ها آن را می‌خورند. ششم رنجی است که باید در گهنة<sup>۱</sup> تحمل کند (که هر روحی حداقل هنگام پاک شدن در نهر دینیور<sup>۲</sup>، رودخانهٔ لطیف آتش، آن را می‌چشد). هفتمین آزمون اینست که روح او به سرگردانی و بلا تکلیفی در دنیا محکوم می‌شود و تا زمانی که وظایف محولهٔ خود را انجام ندهد، قادر به یافتن مأمن نخواهد بود (این عذابی است که پیروان قباله آن را گیلگول<sup>۳</sup>، "تناسخ" روح می‌نامند که در طی آن قبر تنگ می‌شود و تقصیراتی که آدمی در طول زندگی زمینی مرتکب شده است، باید جبران شود). بر این اساس، این سرگردانی موجب می‌شود انسان به‌طور مداوم اعمال خود را بازبینی کند و در برابر مولایش توبه کند. آن‌گاه که داوود بر این آزمون‌هایی که آدمی باید از سر بگذراند تأمل کرد، شتابان گفت: «ای جان من! خداوند را متبارک بخوان و هرچه در درون من است نام قدوس او را متبارک خواند» (مزامیر، ۱: ۱۰۳)، تا آنجا که

---

1- Gehenna

2- *nahar dinur*

3- *gilgul*

می‌گوید: «متبارک باد نام خدا، ای روح من، دنیا در برابر تو فانی است، در حالی که تو هنوز ساکن جسم هستی؛ و ای همه اجزای درون و همه اعضای بدن که با روحم یگانه‌اید - حال که این اتحاد همچنان تداوم دارد - شتاب کنید برای تقدیس نام مقدس او، قبل از آنکه مهلت توبه سر رسد و قادر به تقدیس [نام او] یا توبه نباشید» (ژهر، *Vayak' hel* 199b).

به این علت است که "رسائل قصرها"<sup>۱</sup> بسیار ستایش می‌کند او را که «قادر است [انسان را] از جنبه بد و همه مراتبی که از آن حاصل می‌شود، ایمنی بخشد»، بنابراین، همان‌گونه که آنها می‌گویند، روح اغوا،<sup>۲</sup> "درجات" یا ابعاد گوناگونی دارد و تلمود این مطلب را تصدیق می‌کند؛ آنجا که از این درجات یا جنبه‌ها چنین تعبیرهایی می‌کند: "افعی چنبره زده" (یا همان "میل شر"، *یتسیر هرّه*)، شیطان (خصم خدا و انسان) و "فرشته ویرانگری". در ارتباط با این سه جنبه اساسی، اهریمن هفت نام دارد: شیطان، ناپاک، دشمن، راهزن، نامختون (به معنی توحش)، شریر، مکار. این هفت نام با "هفت قصر جنبه نقص و ناپاکی"، که خود مراحل هفت‌گانه جهنم‌اند که روح‌های ناپاک پس از مرگ در آنجا عذاب می‌بینند انطباق دارند؛ دقیقاً همانند "جنبه مقدس" یا بهشت، در "جنبه ناپاک"، یعنی جهنم، نیز هفت "قصر" وجود دارد که نقاط ظلمانی‌ای مقابل "قصر"های آسمانی‌اند و به این نام‌ها خوانده می‌شوند: مگاک، پرتگاه، سکوت قبر، گناه، شِشول<sup>۳</sup>، سایه مرگ، و زمین پست. این هفت حالت اهریمنی، همانند حلقه‌های یک زنجیراند که ابتدای آن به انتهای آن متصل است.\* بدین ترتیب، این هستی

1- Treatises of the Palaces

2- spirit of temptation

3- *sheol*

\* این ترتیب حلقوی درجات جهنم، پیش‌نمونه خاص خود را در سلسله مراتب سیفیرودت (که «پایان آن به آغاز می‌پیوندد» داراست؛ *مَلخوت*، آخرین سیفیروت، که با *شِخینا*، حضور الهی، یکی است، با *کثیر*، اصل متعالی، جاودانه متحد است.

«اولین قصر» است که در «آخرین حدود» «امپراطوری دیو» مستقر است؛ «قصر دوم»، تاریک‌تر از اولی است و در سومی، «ظلمت با شدت هرچه تمام‌تر حکومت می‌کند»، به طوری که به نظر می‌رسد در روند هبوط، از این نقطه، مراحل جهنم به طرف بالا و به سوی سطح «مفاک» حرکت کنند؛ با این وجود، «ششمین قصر» از سایر قصرها بدتر است، درحالی که هفتمین قصر از طریق «پنجره‌های گشوده به سوی امپراطوری نور مقدس» به سوی سطوح بالاتر جهنم بازگشت می‌یابد. اینها قصرهای هفت‌گانه «روح ناپاک» است که قبلاً درباره آنها می‌گوید: «در ساعتی که فرا خواهد رسید (هنگام نجات جهانی) خداوند موجب خواهد شد که آن [روح ناپاک] از صفحه هستی محو گردد»؛ همان‌گونه که در اشعیا چنین نوشته شده است: «و موت را تا ابد الابد نابود خواهد ساخت و خداوند YHVH اشک‌ها را از هر چهره پاک خواهد نمود...» (۸:۲۵).

## حواشی مترجم

- ۱- برای ترجمه آیات کتاب مقدس، از ترجمه قدیم (با حروف چینی و رسم الخط جدید، انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲) استفاده کرده‌ایم.
- ۲- Zohar در لغت عبری به معنای روشنی، یکی از دو کتابی که مأخذ قبّاله (تفسیر باطنی تورات) بوده و در قرن دوم میلادی نوشته شده است.
- ۳- *hokhma* معادل عربی آن، حکمت است.
- ۴- chaos آشفنگی و بی‌نظمی اولیه کیهانی که یکی از مشخصه‌های اصلی آن ظلمت است.
- ۵- *fiat Lux* (عمل) + *Lux* (نور). این کلمه ترکیبی تداعی‌کننده مرحله‌ای است که به واسطه عمل و روشنایی از مرحله خائوس متمایز است.
- ۶- این مطالب کاملاً با اندیشه‌های زروانی قابل مقایسه است.

