

هانس یا کوبس

حکمت شرق
و
روان‌درمانی غرب

ترجمه جلال ستاری

۲۶۱۲

خرید: ۵/۴/۸۰



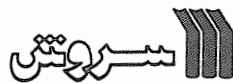
هانس یاکوبس
حکمت شرق
و
روان‌درمانی غرب

ترجمه

جلال ستاری

سروش

تهران، ۱۳۷۶



انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان دکتر مفتح، ساختمان جام جم
مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، معاونت بازرگانی، ۶۴۰۴۲۵۵

عنوان: حکمت شرق و روان درمانی غرب

نویسنده: هانس یاکوبس

مترجم: جلال ستاری

چاپ اول: ۱۳۷۶

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه انتشارات سروش لیتوگرافی،

چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

۱۰۵ - شابک: ۵-۱۰۴-۴۳۵-۹۶۴ - 5 - 104 - 435 - 964 ISBN:

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۲۳	بخش اول: پس‌زمینهٔ اندیشهٔ معاصر
۳۷	بخش دوم: فروید و یونگ و طریق هند
۳۹	فصل اول. فروید و یونگ
۷۶	فصل دوم. وجه نظر هندوئیسم
۹۱	فصل سوم. نکته‌گیریهای غربیان
۹۷	فصل چهارم. تمرینهای روحانی
۱۳۳	بخش سوم: تفسیر کلی
۱۳۵	فصل اول. خلاصهٔ تطبیق و مقابله
۱۳۸	فصل دوم. فروید و یونگ
۱۶۴	فصل سوم. یونگ و مسألهٔ دین
۱۸۵	فصل چهارم. یوگا و مغرب‌زمین
۲۳۲	فصل پنجم. روانپزشکی جدید
۲۴۴	فصل ششم. ملاحظات تکمیلی

بخش اول

پس زمینه اندیشه معاصر

مقدمه

این تحقیق، حاصل نه سال تجربه شخصی به عنوان روان درمانگر خاصه در استرالیا و اقامتی چهار ساله در هند است که يك سالش در سیلان گذشت. دیرزمانی پیش از تحصیل در رشته روانشناسی تحلیلی در زوریخ از ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹، به مسائلی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته‌اند، علاقه یافته بودم. از جمله مسائلی که ذهن مرا به خود مشغول می‌داشت، کیفیت اساسی اعمال ذهن، و تبلور آنها به صورت معانی یا تصورات مخالط (concret) و تصاویر ذهنی بود. درحالی که پاسخهای مؤلفات به این پرسش، به نظرم کاملاً رضایتبخش نمی‌نمود، کار عملی برحسب دو مکتب اساسی روانکاوی، آگاهیهای لازم را برای شناخت منشأ افکار انضمامی (concret) فرد آدمی برای من فراهم آورد. قطعاً مسأله سرشت روح انسانی کلاً امری پیچیده می‌نماید. تبیین مادیگرا که بعضاً امروزه نیز رواج و رونق دارد، درعین حال مسأله را ساده می‌بیند و به حل آن نیز توفیق نمی‌یابد. خلط روح (mind) با دستگاه عصبی مرکزی، تقلیل و تأویل مسأله به نوعی عکس‌العمل الکتریکی - شیمیایی است. اما در این صورت، پیوند میان محتوای تصورات (به عنوان مثال محتوایی که ذهن ما را در اینجا به خود مشغول می‌دارد) و آنگونه عکس‌العمل مادی چه می‌تواند بود؟ حتی اگر به یافتن ضابطه‌های (فرمول) شیمیایی چنین رابطه‌ای توفیق یابند، این امر تا چه اندازه به فهم مسأله کمک می‌تواند کرد؟ آیا چنین توضیحی، در حکم تبیین واقعه‌ای قابل فهم، به یاری واقعه‌ای دیگر که کمتر قابل درک است، نیست؟ این معنی که حافظه عبارت از مجموع تصاویر (گراوور gravure) مادی ایست که در مغز وجود دارند و بدینگونه تبدیل مغز به کتابخانه عظیمی، منتهی ریزنقش، منضم به موزه‌ای کلان، باتوجه به شمار دیگر کار ویژه‌هایی که مغز

لامحاله برعهده دارد، به سختی قابل تصور است. هیچ دانشمندی این کتابخانه را ندیده است. اما پیش از هر چیز، باید دانست که موضع کتابخانه‌دار برحسب این نظریه چه خواهد بود؟ هرچند می‌توان وجود بعضی مناسبات میان فعالیت‌های ذهن و مغز را پذیرفت (از قبیل مناسباتی که تأثیر مواد مخدر و برق و نیز بعضی مشاهدات پس از عمل جراحی، به ذهن القا می‌کنند)^۱، اما اولویت منطقی با کدام است؟ به عنوان قیاس، سوخت و سازها (metabolisme) مربوط به سازمان آلی (organisme) می‌شوند؛ اما آیا آنها، نفس‌زدگی‌اند، یا فرایندهای کمکی تابعه؟ و در این صورت اخیر، یاخته (سلول)ها و نسوج، ماشین‌وار به وظایف خود عمل می‌کنند، یا به کنشهایشان شعور دارند و هشیارند، و این شعور و هشیاری مبتنی بر شناختی یگانه (sui generis) است که از شناخت ما محدودتر، ولی خطاناپذیرتر است؟ آیا این شناخت، واقعاً اصیل‌تر و شگرف‌تر یا حیرت‌انگیزتری نیست که از توجیحات دانش فیزیولوژی، توجیه پهناتری (درباب زندگی) به دست می‌دهد؟ حقیقت و ذات چنین شناختی، بدون ارتباط آشکار با شناخت «ما»، چه می‌تواند بود؟ خلاصه آنکه، چه چیزی پایه و مبنای فعالیت جسمانی است؟ طی تحقیق در باب این مسائل و مسائل همانند دیگر، دیدگاه‌های فلسفی هند در چارچوب بررسی‌هایم، جای گرفتند. و در اینجا به نظرم چنین رسید که در آن نظریات، مسائل حقیقتاً اساسی، بدانگونه که اروپائیان در غالب نوشته‌های خود از آنها اجتناب ورزیده‌اند، کنار گذاشته نشده‌اند، چون درواقع نویسندگان (هند) طالب و جوئی‌ای آن مسائل‌اند. و نظر به آنکه به تحلیل فلسفی واقعیت‌هایی علاقه دارند، واقعاً می‌کوشند تا به غور مطلب برسند. و چون هدف سرنوشت کیهان و انسان را مبدأ (تفکر) قرار می‌دهند، طبیعتاً به مسائلی مانند روابط آن هدف با روان و ماده و اثرات درونی فکر و عمل، می‌پردازند.

اما صلاحیت (Adikhara) پژوهندگان، متفاوت است، و نوشته‌ها (Shâstras) فراوانند با خصوصیات مختلف. تنها پایان راه را همه به یک چشم می‌بینند و یک چیز بیش نمی‌دانند و آن شناخت خود است که بر این اصل مبتنی است که اگر انسان خود را کاملاً

۱. اما (از این بابت) تفاوتی میان مغز نوابغ و مغز کالیوان نیافته‌اند. نگاه کنید به:

Lhemitte: "Les rapports du cerveau avec la pensée" dans *Limites de l'humain*, Etudes Carmélitaines, Paris, 1953, p.74-75.

بشناسد، و نیک بداند که کیست، ذات همه چیز را می‌شناسد. به علاوه، برای آنکه انسان توانا به این تیزفهمی کارساز باشد، نظاماتی تجربی توسعه یافته‌اند که آنها نیز بس متنوع‌اند، زیرا در اینجا هم کشف چیزی که مورد آرزوست، ممکن است برای هر کس به نحوی خاص میسر باشد. همه این امور در غرب عملاً ناشناخته مانده‌اند. همزمان، پی بردم که بسیاری مردم، در این عقیده که هند ممکن است نقشی در این زمینه ایفا کند، اتفاق ندارند.

هندشناسان حرفه‌ای غرب، که از پیش فرض می‌توان کرد که با فلسفه هند آشنایی دارند، رویهمرفته با علائق عتیقه‌فروش و سمسار و زبان‌شناس به این مسأله رو می‌آورند.^۲ آنان عموماً به نقد متون اقتصار و اکتفا می‌کنند، و با درستی (یا نادرستی) نظریاتی که می‌کوشند تا به توضیح آنها پردازند، هیچ کاری ندارند، و عموماً چنان به صحت تمدن مادی و نظریه غربی تکامل^۳ و تعلیمات مسیحی و کلاسیک یقین دارند که ظاهراً فقط تصور اینکه هندوان توانسته باشند به معرفتی دست یابند که از ایشان پوشیده مانده، و یا واقعاً بدان دست یافته‌اند، جداً موجب حیرت و دستپاچگی‌شان می‌شود. نظرات حاکم بر زمانه، به تولید و ایجاد مفاهیم جمعی و پیش مفاهیمی می‌انجامد که فرد، متعارفاً به دشواری بسیار می‌تواند آنها را زایل و مرتفع سازد. اما تشخیص ارزش تعالیم هند فقط وقتی ممکن است که آنها را به همان معنای خاصشان، دریابیم و در همان سطح و مرتبه ویژه‌شان، بسنجیم، نه آنکه به تصوراتِ خویش تبدیل و تحویل کنیم.

بعضی مؤلفان که این ملاحظات در حق‌شان صدق نمی‌کند (P. Deussen و

۲. این امر خاصه در مورد هندشناسان آلمانی صادق است. مقایسه کنید با:

René Guénon, *Orient et Occident*, Paris, 1924, p.148 et suiv.; Introduction to the Study of Hindu Doctrines.

۳. که تنها اخیراً محل تأمل شده‌اند و معلوم گشته که در آنها جای حرف و سخن هست.

۴. مثالهای متعددی در متن کتاب آمده که می‌توان بر آنها افزود. استثنائاتی هم هست. فی‌المثل نگاه کنید به:

Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1921 که در ۱۹۵۴ تجدید چاپ شده و امروز خاصه،
Mircea Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1960. Payot,

(H. Zimmer)، تمایل دارند که معرفت (gnosis) خود را در (فهم و تعبیر) متون و نصوص هندی، مداخلیت دهند و در پرتو دانایی و معرفت خویش، آنها را دریابند، دوسن آن نوشته‌ها را هربار که دچار تردید می‌شود، به مدد شوپنهاور، تفسیر می‌کند. باید ترجمه‌اش از اوپانیشادها را که بخشی از آن نیز منظوم است، با احتیاط تلقی کرده. زیمر که يك تن از پیروان یونگ است (و هرگز در هند نبوده است)، ظاهراً اهمیت بسیار از لحاظ معنی برای پوراناها قائل است که در هند، فقط منبعی دارای اهمیت ثانوی تلقی می‌شود (یعنی Smriti که از Shrutis متمایز است). بنابراین چنین می‌نمود که فقط بررسی و مطالعه‌ای که در هند با استادان هندی صورت گیرد، می‌تواند به فهم صواب‌تر آن تعالیم، مؤدی شود.

در این زمینه ذکر این نکته ضروری است (زیرا ممکن است از لحاظ تاریخ معاصر جالب نظر باشد)، که درحالی که ادب‌شناسان غربی در بررسی و مطالعه و فهم موضوعات هندی، از هیچ کوششی تا آنجا که بتوانند فروگذار نمی‌کنند (هرقدر مسائل مطرح شده، به نظرشان شگفت و تاریک و مبهم بنماید)، برعکس جستجوی چنین اهتمامی در تألیف پر ادعای والتر روبن (Walter Ruben) استاد هندشناسی در دانشگاه Humboldt، برلن شرقی، به نام *Histoire de la Philosophie Indienne*، کاری بیهوده است.^۷ روبن می‌کوشد تا فلسفه هند را «به طریقی علمی، همچون حاصل مبارزات طبقاتی، از دیدگاه طبقه کارگر و مارکسیسم - لنینیسم»، توضیح کند.^۷ به سخن دیگر، آنچه برای وی اهمیت دارد و به حساب می‌آید، جمع است، نه فرد. این امر کاملاً معلوم که انسان وقتی به وضعی تنزل یافت که جزئی از گروه و جماعت شد، درواقع به مرتبه ذهن و روانش فرود می‌آید؛ حال آنکه در تجارب روحانی و معنوی هند، تمایل به ترفیع و ارتقاء آدمی است، برای این نویسنده، مطرح نیست و بيمورد است. «تبین» وی از یوگا این است که یوگا «به مثابه نوعی آیین شمنی است که برای تحمیق میلیونها کارگر و خرده‌بورژوازی هند از طریق خرافه، ابداع شده است»^۸، و این درحالیست که شاناکارا

۵. همین معنی در باب ترجمه منظوم Sir Edwin Arnold از بهاگودگیتا، Londres, Rout ledge et Kegan Paul نیز صادق است.

6. *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954.

۸. ص ۱۰. جمله آلمانی حذف شد. - م.

۷. ص ۷.

(Shankara) مفسر مشهور ودانتا (Vedānta)، «بیزاری خود را از نظریه‌بافی صرف آشکار می‌سازد»^۹. بودیسم از لحاظ این مؤلف، «ترياک استعمارشدگان است، و بودا، عوام‌فریبی بیش نیست»^{۱۰}. اما این استاد، به راستی خود خواستار آن است که قطعاً عوام‌فریب باشد و ظاهراً می‌اندیشد که حتی این قبیل مسائل که بیشتر نامقبول‌اند، در این راه به وی «کمک خواهند کرد». می‌گوید آرامش کامل به عنوان آرمان، برابر با بی‌حسی سنگ است^{۱۱}. در اینجا می‌توان از مارکسیست پرسید که برای وی، زندگانی چه معنا و هدفی دارد؟ اگر پاسخش این باشد که فقط حرکت و جنبش داریم است و بس، می‌توان به وی اندرز داد که مجدّانه در مسأله تأمل کند. هدف فلسفه‌هند، بی‌حسی نیست، بلکه شعور یا وجدان مطلق فوق‌عقلانی و نه غیرعقلانی است، زیرا این وجدان، دربرگیرنده عقل و خرد است، اما از آن فراتر می‌رود. و هدف این وجدان، جمع‌آوری اموال و حتی معارف نیست، بلکه جذب و به تحلیل بردن میانی وجود ماست که بدون آن جذب، هر چیزی، تیره و کدر و میان‌تهی خواهد بود. معیذا هندوان راستکیش درست اعتقاد، از این مارکسیست‌های نوین که اعتقاد کورکورانه‌شان به انجیل یگانه‌شان باعث می‌شود که در همه دیدگاه‌ها، به نظر تحقیر بنگرند، بیشتر اهل تسامح و تساهل‌اند. متون هندی، بارها و به کرات مسائلی از این قبیل مطرح می‌کنند که: علت کدام است؟ آیا برهمن (خدا) است؟ از کجا می‌آییم؟ زندگانیمان برای چیست؟ بر چه اساس بنیان یافته‌ایم؟... زمان، طبیعت ملازم (inhérent) بشر، بخت و اقبال، عناصر، ماده یا شخص^{۱۲}؟ آنان حتی در قبال خداشناسان و مادگیرایان بدعتگذار^{۱۳} تسامح داشتند، زیرا معتقد بودند که آنان نیز تا آنجا که می‌توانند و در قوه دارند، جویای حقیقت‌اند. تنها انسان سپیدپوست، از مزیت مشکوک تبلیغ عدم تسامح و نابردباری و نیز

۰۱۰ ص ۲۲.

۰۹ ص ۲۷۴.

۰۱۱ ص ۱۰. همین عقیده را شرق‌شناس دیگری که Sir Jhon Woodroffe در: Shakti and Shākta, Madras, 1931, p.337. از او یاد کرده، ابراز داشته است.

12. Svet. Upan. I, 1, 2.

۰۱۳ یعنی Lokāyata (از واژه Loka، جهان)؛ که می‌خواهند به یاری «قوه تمیز عقلانی» جهان را بشناسند و Chārvāka، که به اعتقاد استاد داس گوپتا (Das Gupta) مشتق از ریشه Charv خاییدن است یعنی کسانی که به خوراک علاقه‌مندند.

مغلوب جلوه‌دادن امور به نحوی از انحاء، برخورداری یافته است! برای کمونیست‌ها شاید محقق شده باشد که در این امر (چنان که در دیگر امور)، جانشینان مبارزان کلیسا یا قسیسان جنگاور (Ecclesia militans) و هیتلراند.

فقط اندکی از تفسیرهایی که در کتابهای دانشمندان هندشناس (و ادب‌شناسان تبت) بی‌آنکه آنان خود بدانند یا بخواهند، نادرست و غلط‌اند، تصحیح شده‌اند؛ زیرا هیچ‌کس بدان نمی‌پردازد و به تصحیح اغلاط همّت نمی‌گمارد. نظر به آنکه فلسفه اروپایی، اساساً ماده استدلالات عقلانی گشته، غالباً احساس می‌کنیم که در این مورد نیز با تأملات مابعدالطبیعی گنگ بعضی غربیان سروکار داریم. مثلاً گاه می‌شنویم که از فلسفه «بدینی» سخن می‌رود و این برچسبی غربی است که در مورد شوپنهاور کاربرد می‌تواند داشت، اما با هندوئیسم، جور در نمی‌آید. هندوئیسم، فی‌الواقع، در جهان به دیده دوگانگی اضداد می‌نگرد که حقیقتاً وجه نظری فلسفی (Advaita یا نفی دوگانگی) مشخصاً با آن تفاوت دارد. پس اگر این دوگانگی اضداد را، که نباید دیدگاهی فلسفی تلقی کرد، حقیقتی مذهبی خاص هندوئیسم بنامیم، کار عمده‌ای نکرده‌ایم، و از سخن خود طرفی نمی‌بندیم، چون (بنابه هندوئیسم) لازم است که درون آماده و مستعد شود که اگر در پی آن آمادگی درونی، عملی مطابق انجام گیرد (Kriya)، آن آمادگی درونی، لامحاله باید به حصول تجاری بیانجامد که کسب‌شان عموماً از طرقی دیگر دشوار است (ولی این به معنای قدح و ذم آن طرق نیست).

مانع دیگر، امتیاز فوق‌العاده سانسکریت در زمینه مذهبی و فلسفی است که موجب شده که زبان سانسکریت، زبانی حقیقتاً فلسفی با وسعتی به مراتب بیش از فی‌المثل وسعت زبان یونانی یا آلمانی (که خاصه برای بیان مفاهیم فلسفی شهرت دارند) یا انگلیسی (که ظاهراً دارای انعطاف بیشتری است و واژه‌های بیگانه را آسان‌تر می‌پذیرد) گردد؛ و این نکته در عین حال معلوم می‌دارد که در هند، هزاران سال است که مسائلی، موضوع تفکرات عمیقی بوده که غرب تازه به زحمت توانسته گمان برد که چنین است. تحصیل سانسکریت در دانشگاه‌های غرب، اساساً برای تحقیق در رشته فقه‌اللغه تطبیقی بوده است. در آنچه به ترجمه مربوط می‌شود، بسیاری متون و خاصه در موضوعات مربوط به تجارب روحانی، به درستی تفسیر نشده‌اند^{۱۴} و کسانی که برای پرداختن به

۱۴. بعداً چند مثال ذکر خواهیم کرد. در اینجا مثالی از ترجمه‌های ریگ ودا می‌آورم، و منظورم نه ←

چنین کاری صلاحیت دارند، یعنی آنان که صاحب تجربه‌ای عملی‌اند، بدان چندان رغبت نمی‌کنند. وانگهی اینگونه اقدامات معمولاً با مشکلات مالی کلانی روبرو می‌شوند، چون ارزشش را در اروپا و آمریکا، در نمی‌یابند. مبنای سخنانم در این مورد، بعضاً مذاکراتی است که با Mahāmahopadhyāy Pandit Gopinath Kaviraj در بنارس داشته‌ام که عمرش را وقف پژوهش در این متون کرده، و شخصاً شمار زیادی از مرشدان (gourou) را در شمال هند می‌شناخته است.

روانشناسان غرب به‌طور کلی از این قلمرو، کلاسی‌خبرند؛ و آشکارا یا به‌طور ضمنی منکرند که بتوان آن تعالیم را برای انسان جدید، به امری مفید فایده و سودمند تبدیل کرد. حتی اموری که مورد تصدیق ایشان است، ولی با نگرش معمولی سازگاری ندارد و نمی‌خواند، یا ردّ و طرد می‌شوند و یا به درستی فهم نمی‌شوند. و هرچه که فهم نشده، بی‌معنی تلقی می‌شود. و اگر منکران دلیل و حجتی نیز بیاورند برای این است که بگویند با موضوعاتی خارج از میزان سنجش و قیاس سروکار دارند. در نمی‌یابم که چرا باید چنین باشد. روانشناسی یونگ به رغم بسیاری تفاسیر نامناسب در این باب، به قلم خود یونگ، برای من مبدأ ارزشمندی در جلب توجه به پیوندهای بیواسطه ذاتی و درونی بوده است. البته تفاوتها (میان دو نگرش شرقی و غربی) واضح‌اند، اما غربی به علت وجه نظر تحلیلی و تفکیکی‌اش، غالباً زیاده از حد متمایل است که بر حسب ضابطه «یا... یا...» حکم کند. از این‌رو غالباً مهمترین نتایج به دلخواه یا خودسرانه، مطرود شمرده می‌شوند. به قول آنا تول فرانس «دانشمندان، کنجکاو نیستند». از سوی دیگر پیر یا استاد سنتی هند، گرچه جویای آن نیست که مرید گرد آورد، ولی وجه نظری ترکیبی و تألیفی دارد. یعنی بیشتر به تشریح و توضیح علاقمند است تا به تکلیف کردن و یا به مخالفت

فقط ترجمهٔ ماکس مولر است که سالها پیش از این صورت گرفته، بلکه ترجمه‌های متأخر در چندین مجلد نیز هست که اثر Geldner است. غربیها که به تفسیرهای درشتناک خو کرده‌اند، ریگ ودا را که پانديتهای راستکیش مکتب «میمامسا» (Mīmāṃsā) که در این مورد مرجعیت و سندیت دارند، در آن به دیدهٔ مجموعه‌ای از «مانتراها» (Mantras) می‌نگرند، اساطیر می‌دانند. ر.ک. به:

Sri Aurobindo, Hymnes to the Mystic Fire, Londres, Lusac et Co, 1952.

ایضاً، در غالب قاموسهای بزرگ از قبیل فرهنگ لغات Monier Williams، آنجا که به شرح موضوعات انتزاعی می‌پردازد، جای بحث و حرف هست.

ورزیدن^{۱۶}. و بی‌آنکه عنان اختیار خویش را به سیلی از استدلالات عقلانی بسپارد، می‌کوشد تا دیدهای مختلف را فهم کند؛ برای مریدی که (مراد) قدرش را می‌شناسد، برنامه‌ای تنظیم می‌کند و آن را به وی می‌سپارد تا خود به موقع اجرا بگذارد؛ معیناً خاطر نشان می‌سازد که اگر این راه را به درستی و استواری بپویید، لاجرم به هدف خواهد رسید. و به فرجام چنین می‌نماید که این (مقام مرشدی و استادی) مسأله‌ای از مقوله مرتبت و موقعیت، اما نه منحصرأ اجتماعی، بلکه منزلتی درونی و باطنی است. غربی در جامعه‌ای دستخوش رقابت عمل می‌کند، و آرزویش به شگفت آوردن و تحت تأثیر قرار دادن دیگران، با دانش و مهارت حرفه‌ای خویش است. gourou (مرشد، مراد) هندی باید «برتر از آرزوی شخصی خویش و آرام و بزرگوار، بسان اقیانوس رحمت باشد که در حق دیگران نیکی می‌کند، همچون بهاران؛ و چون خود راه بی‌پایان ولادت و مرگ را پیموده، به دیگران نیز یاری می‌دهد که آن راه را بیمایند، و هیچ انگیزه دیگری جز این ندارد»^{۱۷}. بیگمان اگر مقصود یافتن انسانی باشد منبع فیاض عشق و حکمت که هیچ چیز برای خود نمی‌خواهد، باید به جستجویش برخاست و این کاری است عموماً سخت و غالباً بی‌نتیجه. ولی به رغم همه این تباينات، معتقدم که اگر بدون سبق‌الظن و عقیده بی‌مطالعه به موضوع روی آوریم، به نحوی از انحاء به اندازه کافی، چیزهای سودمند کشف می‌توانیم کرد.

بی‌شک توجه و رغبت به اندیشه هندی در غرب، پس از نخستین ترجمه بهاگوادگیتا (Bhagavad-Gitâ) به انگلیسی در سال ۱۷۸۵ با مقدمه Warren Hastings پدید آمد که در آن مقدمه چنین پیش‌گویی می‌کند که «(ترجمه) کتاب دیرزمانی پس از آنکه سلطه بریتانیا بر هند پایان یافت، باقی خواهد ماند»^{۱۷}. نویسندگان بسیار بر اثر ترجمه آثار سانسکریت، که در قرنهای ۱۹ و ۲۰، در پی آن ترجمه بهاگوادگیتا، منتشر شد، به شور

۱۵. حتی برای حصول این مقصود نیز نیاز به سخن گفتن بسیار ندارد؛ چون سکوتش می‌تواند روشنگر باشد.

16. Viveka-Chûdâmani (Shankara), 5, 33, 37 (خلاصه)؛

ایضاً نگاه کنید به: ۴۷-۳۴، ۵۰، ۶۷-۶۸.

17. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, 2e éd., 1939, p.247.

و ذوق آمدند، خاصه که آن ترجمه‌ها را در مسیر بعضی گرایشهای عرفانی مسیحیت یافتند. این امر، چنان که در همین کتاب بازنموده خواهد شد، به میزان وسیعی نمودار این معنی است که اندیشه‌های بیان شده در متون مقدس هندی، برای غربیان کاملاً دریافتنی و قابل فهم است. معهدا این واقعیت را که بخش عظیمی از این عکس‌العمل مساعد، منحصرأ ادبی باقی ماند و خاصه روانشناسی آکادمیک از آن به هیچ‌وجه تأثیر نپذیرفت، بی‌تردید می‌توان عمدتاً بدین امر منسوب کرد که بخش اعظم دانشمندان شرق‌شناس، بیشتر به رشته‌های اختصاصی خویش علاقه‌مند بودند تا به حقیقت افکار و معانی‌ای که آن رشته‌ها به ایشان عرضه می‌داشتند^{۱۸}. شمار اندکی از آنان این زحمت را به خود دادند که آن آموزه‌های مدوّن را که بنیان مشترک مبلغ عظیمی از متون است، بیازمایند، هرچند که چنین وجه نظری، تنها نوع رویکرد یا رهیافتی است که همان متون، کافی و وافی می‌دانند. و نظر به آنکه این‌گونه کشش و علاقه‌مندی وجود نداشته، نتایج تجسّسات به ندرت از محدوده نظری محض فراتر رفته و به نظر من آن نبوده‌اند که می‌بایست باشند.

معهدا در غرب، درباره یوگا، ادبیات مردم‌پسند بیش از پیش انبوهی وجود دارد که می‌گوشد تا مضمون را «ساده کرده»، به صورت دستگاهی از مقوله تربیت‌بدنی (برای یوگی yogin، بدن، حداکثر، ابزاری بیش نیست) یا دانش خفیه (هیچ چیز خفیه نیست مگر آنچه که از حد ادراک‌مان بیرون است) نمایش دهد. اکنون که تأثیر «حکمت الهی» (théosophie) و شاخه‌های گوناگونش بر مردمی زودباور کاهش یافته، چنین می‌نماید که آن مردم بخشی از میراث (حکمت الهی و علم ربّوبی) را نگاه داشته‌اند. نوع استدلال این مردم طوری است که آنان را به فلسفه مردمی مادیگرایی که در نیمه دوم قرن نوزدهم، موجب خبط و اشتباه کلانی شد نزدیک می‌کند، حتی اگر متعلق به جناح مخالف آن‌گونه فلسفه بوده باشند^{۱۹}. بعضی از این دسته مردم، دوست دارند که مشکلات ملازم با موضوع (مراقبه یوگائی) را نادیده بگیرند و از طرح و بحث مسائل عدیده روانشناختی و

18. René Guénon, Introduction to the study of Hindu Doctrines, 1945, P.297 et suiv.

۱۹. همچنین می‌توان آن تفکر را با بینش آرمانی شده یونان باستان که در اواخر قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، در اروپا، باب روز بود، قیاس کرد.

فلسفی که آن موضوع به ذهن القاء می‌کند، معاف باشند.^{۳۰} بعضی دیگر برعکس، هضم موضوع را که بدینگونه عرضه شود، دشوار می‌یابند.

بنابراین بدون مبالغه می‌توان گفت که خصیصه ممتاز فلسفه هند که همانا شرح میسوط داده‌ها و امکانات وجدان انسانی است که انسان تنها به علت داشتن آن وجدان، مقام و مرتبه‌ای یگانه و بیهمتا دارد (برجسته کردن اوضاع و احوال جسمانی منحصرأ، آدمی را به بربریت می‌کشاند) تاکنون در غرب به میزانی سخت ناکافی مورد ملاحظه قرار گرفته است. و من به همین دلیل کوشیده‌ام تا این خصیصه را در مرکز این کتاب جای دهم و از راه مقابله آن با خصیصه روشهای غربی که ناظر به توسعه وجدان اند یعنی وجه نظرهای فروید و یونگ، شاخه‌ها و اجزاء آن خصیصه را برجسته و نمایان سازم.

این، ممکن است سهم خاص من در این کار به‌نظر آید، اما در آنچه مربوط به شرح دیدگاه هندی می‌شود، با وجود همه انتقادهایی که در فوق شد، مجال و فرصت آن را داشتم که نه تنها مستقیماً به منابع اصلی، رجوع کنم، بلکه به چند نویسنده نیز که آثارشان را واجد ارزش بسیار می‌دانم، گرچه شاید آنان چنان که شایسته بوده با اقبالی در خور، مواجه نشده باشند، استناد جویم. مرجع من در اینجا اساساً، آثار والای Sir Jhon Woodroffe است.^{۳۱} این نویسنده، علاوه بر تسلط نمایانش بر مطلب، انس و الفت صمیمانه‌ای با موضوع دارد که نزد مؤلفی غربی، بی‌نظیر می‌نماید. هرچند سر جان بیش از بیست سال است که در گذشته، اما من این توفیق را که موجب خرسندی خاطر است داشتم که با يك تن از نزدیک‌ترین همکارانش پروفیسور Pramathanâtha Mukhyopâdhyaya آشنا شدم که القاب و عناوین سابقش را ترك گفت و از جامعه کناره گرفت و من ساعات بسیاری در جوارش به‌سر بردم که اثربخش بود. می‌خواهم نوشته‌های روشن‌بینانه Theos Bernard را که مبتنی بر تجارب شخصی اوست نیز ذکر

۳۰. به عنوان مثال نگاه کنید به:

H.U.Rieker, *The Secret of Meditation*, Londres, Rider et Co; Mouni Sadhu (مغرب زمینی), *In Days of Great Peace*, Londres, Allen et Unwin, 1957; F. Yeats

Brown, *yoga explained*, 2e éd., Londres, Gollancz et co, 1951;

تالیفات Yesudian و غیره.

۳۱. موارد ارجاع، در متن کتاب دقیقاً ذکر شده‌اند.

کنم^{۲۲}. وی متأسفانه پیش از وقت درگذشت. من از این مزیت برخوردار بودم که پیش از پی‌گرفتن جزئی وی در هند، مکاتبه‌ای نسبتاً طولانی با وی داشته باشم. از ادبیات قدیم، آثار مدرسی Swāmi Vivekānanda را مشحون به تفاسیر روشن‌گر می‌دانم. وی از آخرین مفسران بزرگ فرهنگ عالمگیر سرزمین خویش است، با این امتیاز که به نشر آن فرهنگ، در ممالک غربی انگلیسی زبان، پرداخت^{۲۳}. همچنین خواننده را به تألیفات عالمانهٔ پروفیسور رادهاکریشنان (Radhakrishnan) و پروفیسور داس گوپتا (Das Gupta) رجوع می‌دهم. آثار رنه‌گونون (René Guénon) و پ.د. اوپنسکی (P.D. Oupensky)، به زعم من، مراجعی گرانبها به‌شمار می‌روند. ایضاً کتاب Sri Aurobindo به نام Life Divine که به صورتی مشروح نگارش یافته و بر تجارب شخصی، مبتنی است.

من هند را از Cap Kanyā Kumāri تا هیمالایا، و از دریای عمان تا خلیج بنگال درنور دیده‌ام و در کرانه‌های رود گنگ، از منطقه‌ای که در نزدیکی سرچشمه‌اش واقع است، تا مصب همان رود، سفر کرده‌ام، سه ماه در Kalimpong که از لحاظ قوم‌نگاری به تبت تعلق دارد، بسر برده‌ام و دربارهٔ گ. یونگ، هشت ماه تمام در دانشگاه هندی بنارس، کنفرانس داده‌ام. من در الله‌آباد، ناظر Kumbha Mela بوده‌ام که تجمع عظیمی از Sādhou هاست که از همهٔ بخشهای سرزمین هند فراز می‌آیند و هر دوازده سال یکبار، بر دامنه بلند رودخانه که شنزاری سپیدرنگ است، در ملتقای گنگ و Yamounā، انجمن می‌کنند. من چهار هفته در Kedarnāth که نزدیک به ۴۰۰۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و روبروی کوهستانهای شکوهمند واقع است، بسر برده‌ام. و این سرآغازی بیش نبود. بیشتر به تمریناتی عملی پرداخته بودم و از آن پس نیز بخش مهمی از اوقاتم را بدان اختصاص می‌دهم^{۲۴}.

۲۲. به موارد ارجاع در متن نگاه کنید.

۲۳. درحالی که پیروانش در نسلهای دوم و سوم پس از وی، یعنی راهبان جامعهٔ راماکریشنا که همه جا در هند حضور دارند، غالباً به علت خدماتشان در مددکاری اجتماعی ممتازند، اما از رسالت روحانی سوامی نامدار که در عین حال بر کاربست عمیق یوگی و رازآموزیهای استاد بلندآوازه‌اش Sri Rāmakrishna Paramahansa مبتنی است، سخت غفلت ورزیده‌اند.

۲۴. فقط اخیراً به هند بازگشته‌ام.

از شگفت‌ترین دیدارهایی که داشته‌ام، دیدارم با زهاد یا مرتاضانی است که هرگز نمی‌نشینند و همواره يك دستشان بالای سرشان بلند است و در سراسر سال، در مناطق برفی کاملاً برهنه بسر می‌برند یا به صورت دسته و هیئت بازنگوله‌ها و نیزه‌هایی که به پیکرشان بسته‌اند، به راه می‌افتند. بعضی برای تأمین معاش چنین می‌کنند، و پاره‌ای دیگر برای تشفی خواست خودنمایی یا میل آزارطلبی و برخی هم برای رستگاری و نجات خویش. خواننده، شرح بعضی مشاهداتم را در این کتاب خواهد یافت. پژوهشی عمیق‌تر، مستلزم تألیف کتاب جداگانه‌ای است^{۲۵}. اینگونه صورتهای حیات مذهبی، ممکن است به نظر ما چندان درخور آن نباشند که مورد تقلید قرار گیرند، اما این تصوّر که بیداد و زیان و حیف و ظلم این جهان باید و ممکن است از طریق درد و رنج کسانی که در خود تمایل به نفس‌کشی و ریاضت را احساس می‌کنند، جبران یا بی‌اثر گردد (نه آنکه نادیده گرفته شود)، همانقدر معتبر می‌تواند بود که بینشی که می‌گوید با مخالفتِ نفس و خُلق و گرایشهای طبیعی‌مان، می‌توانیم قدرتهای دیگری برانگیزیم که متعارفاً مکتوم می‌مانند. وسواس یکسویه این مردان گاه ستایش‌انگیز می‌نماید، خاصه اگر به «روشنفکران» غربی بیندیشیم که بهترین بخش عمرشان را با مناقشه بر سر نظریات فلسفی‌ای که همواره نو و غالباً ناموجه و بی‌اساس‌اند، تباه می‌کنند^{۲۶}.

در این‌گونه سفرها بهتر آن است که هر چیزی را که لحن و طینتی «غربی» دارد، فراموش کرد. توجه یافتم که این زاویه‌هایی (Ashram) که درباره‌شان کتابهایی به زبان انگلیسی انتشار یافته و در نتیجه، رغبت بعضی اروپاییان و آمریکاییان را برانگیخته، صورت سنتی علم (بنابه Patanjali، طریق Ashtanga) را به نحوی رقیق‌تعلیم می‌دادند، و بنابراین (در آنها) ارشاد و هدایتی فردی به گونه‌ای درخور و شایسته نیز به ندرت صورت می‌گرفته است. بنابراین علی‌القاعده مرجح است به محلهایی که آگهیها و اعلانات بزرگ آنها را اعلام نداشته‌اند، رجوع کرد. هرچند که این امر برای کسی که به سبک زندگی غربی خو گرفته معمولاً با محذوراتی همراه است، اما ممکن است که از این طریق به وی نظراتی القاء شود که معنایشان همواره بیدرنگ، روشن نیست.

۲۵. «قدرتهای اعجاب‌آمیز» را تخطی از قوانین طبیعت نمی‌بینند، بلکه حاصل شناخت برتر و کاملتر آن قوانین می‌دانند.

۲۶. درباره‌ انواع مختلف ریاضت، نگ: میرچالیا، ص ۱۴۶ و بعد.

بی‌آنکه بخواهم به شرح جزئیات مطلب بپردازم، دیدارهای روشنی‌بخش با Sri Swami Shankaya Tirtha, Bhūpendranāth Sanyal را به یاد دارم که موجب شد بسیاری از تردیدها، مرتفع گردند.

کسی که به امور خاص خود و به امور دیگران می‌پردازد، طبیعتاً از کثرت مسائلی که مطرح می‌شوند، به شگفت می‌آید. همان‌گونه که هرگز سیمایی با سیمایی دیگر کاملاً همانند نیست و هیچ سیمای یکسان نیز نمی‌ماند، دو موقعیت روانشناختی نیز در بررسی دقیق، هیچگاه عین هم نیستند. بنابراین هیچ چیز یاوه‌تر از این نیست که بخواهیم برای یکی از طریقت‌های باطنی، انحصار قایل باشیم. باید عاری از گمان و سبق‌الظن باشیم، یا دست کم بکوشیم که آن‌چنان عمل کنیم. تنوع و کثرت حیات اقتضاء دارد که زندگانی از زوایایی چند مورد مشاهده قرار گیرد. دستورالعمل باید *suum cuique* باشد، یعنی «سهم هر کس، به جای خود»^۴. از این‌رو کوشیده‌ام اجری را که به حق آن تحقیقات فروید و یونگ است، نگاه دارم و ضایع نکنم، و این امر خاصه از این لحاظ واجب‌تر است که افکارشان، به سبب آنکه «روانشناسی ژرفانگر» در مغرب زمین ملحوظ افتاده، امروزه تقریباً تنها نظریاتی است که مورد قبول است. و نیز آنان می‌کوشند تا به طریق خویش، به رشد و گسترش روان کمک کنند. معهذاً اگر در این تحقیق، هند جای شامخی دارد، از این‌رو است که تفکر فلسفی به رغم نامقبولیش، از دیدگاه محض روانشناختی، بسی فراتر می‌رود، و می‌توان چشم‌اندازهای جدیدی در آن یافت (مورد نیاز مبرم ما) که ممکن است روشنگر مسائل عیدیه‌ای باشند که تاریخ مانده‌اند. می‌کوشم تا به مدد مورد بیماری که به درمانش اشتغال داشتیم، اثبات کنم که ترکیب دو طریق غربی با طریق شرقی، امکان‌پذیر است و سودبخش می‌تواند بود.

این همه، میدان تجسس وسیعی است و توجه دارم که بسیاری مسائل می‌بایست با دقت و موشکافی بیشتر توضیح می‌شدند. اگر موقعیت و شرایط اجازه دهند، این کار بعداً صورت خواهد گرفت. در حال حاضر، آنچه بیشتر اهمیت دارد این است که توجه را (به موجز و فشرده‌ترین نحو ممکن) به جوانب اساسی مسائل جلب کنیم، و در هزار لای جزئیات ثانوی یا دست دوم گم نشویم. همچنین باید به یادداشت که در قلمروی که غیب و عین همگرایی و همسویی دارند، و آدمی با سر و راز آشکار وجود انسانی روبروست،

❁ که هر چیزی به جای خویش نیکوست (م.۰).

فقط می‌توان کوشید تا حدود کانون و هسته اصلی موضوع را تعیین کرد^{۲۷}. کتابها و مؤلفات، غالباً برای عقل که باید از آن فراتر رفت، اسباب تفریح و سرگرمی شده‌اند، و معیناً چون این امر یعنی فراتر رفتن از عقل فقط به کمک عقل امکان‌پذیر می‌تواند بود، هرگونه ایرادی که عقل و خرد انتقادی و نکته‌گیر بتواند کرد، الزاماً حذف می‌شود. چیزی که معقول و بخردانه نیست، معنأ و روحاً، حقیقی نمی‌تواند بود.

در مورد هند، من به هندوئیسم راستکیشانه (کیش برهمنی) بسنده کردم. به رغم اهمیت خاص بعضی مکاتب بودایی شمال، از لحاظ روانشناسی، پرداختن به تعلیمات آنها، حتی وقتی اختلاف میان آن مکاتب و هندوئیسم همواره عمیق نمی‌نمایند، در حال حاضر مرا به جاهای بس دور و دراز می‌برد^{۲۸}.

درحالی که بسط نظرات یونگ، خارج از حدود تأییدات خود وی (که مصرانه آنها را تکرار کرده) تازه آغاز شده؛ مکتب فروید، در بررسی بعضی مسائل جلوتر رفته، گرچه تغییرات بنیانی اندکی را موجب شده است. من اساساً به نظریات خاص فروید اقتصار کردم.

علاوه بر تجارب شخصیم، در موارد مختلف با بسیاری از روانکاوان فرویدی و یونگی به بحث و گفتگو نشستم. با شمار کلانی بیمار که به یکی از این دو شکل، روانکاو و یا به طریق روان درمانی به طور کلی، مداوا شده بودند، دیدار کردم. به مطالعه احوال و درمان بیماران در سیلان و هند پرداختم، و این زمینه‌ای است که تاکنون چندان مورد کاوش قرار نگرفته است. بنابراین معتقدم که می‌توانم در باب کارکرد این روشها، داوری کنم. مطالعه‌ای که شخصاً با پروفیسور ک.گ. یونگ پس از بازگشت دوم از سفر هند داشتم، فقط استنتاجاتی را که خود قبلاً به آنها رسیده بودم، تأیید کرد.

مواردی عملی که شمارشان محدود است، باید برای ایضاح شرح نظری موضوع ذکر شوند. برای آنکه مطلب روشن‌تر باشد، خواننده علاقه‌مند را به جدولهای پیوست این کتاب در ترجمه انگلیسی‌اش، رجوع می‌دهم.

27. Kena - pan., I, 3-4; II, 2-3.

۲۸. در اینجا خاصه جلب توجه به کتاب دکتر Evans-Wentz: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford University Press, 1935 که به طرز شایان تحسینی تجارب کاربندیهای یوگایی را به‌طور کلی توضیح می‌کند، ضرور است.

از ذکر جزئیاتی فاقد اهمیت خاص اجتناب شده و نقل قولها از کتب و نوشته‌ها، محدوداند. چون سالهایی چند، بسیار سفر کرده‌ام، ممکن است که از میان نوشته‌های سخت پراکنده، بعضی نشریات یا مقالات صائب از نظرم پوشیده مانده باشند، اما این امر اهمیت ندارد و باید از آن گذشت. اگر بتوان از استادان هندی، چیزی آموخت، این یادگیری، از طریق ابرام و پافشاری‌ای تقریباً شیداگونه بر شمار اندکی از معانی اساسی (یعنی تعمیق و تدقیق) ممکن است؛ حال آنکه گسترش در فراخنا (و بسط مضمون)، معمولاً غیرواجب و غالباً مذموم، تلقی می‌شود.

تألیف این کتاب بعضاً در آلمان صورت گرفت و به همین دلیل شماری از کتابهای ادبی آلمانی زبان در آن به عنوان مرجع ذکر شده‌اند. بعضی تألیفات خارجی نیز به عنوان مرجع آمده‌اند. گرچه انتشارات قاره اروپا غالباً در ممالک انگلیسی زبان کمابیش ناشناخته‌اند، و برعکس، اما تصور نمی‌کنم که این نقل قولها ضرر داشته باشند.

اسرار وجود که در ژرفایی ریشه کرده‌اند که اصل و منشأ زندگانی فرد به‌شمار می‌رود، بهتر از هر آموزه سرتی، می‌توانند کسانی را که از سر کنجکاوای سهل و ساده می‌خواهند به مسأله بپردازند، مانوس و دلسرد کنند. سرانجام تنها کلید رازگشا، گشادگی روح (mind) و انشراح قلب، با شکیبایی است. جنون شتابزدگی و آرزوی دست یافتن سریع به نتایج ملموس، راه به دهی نمی‌برد، و حتی کشفی که از آن عاید می‌شود این است که (گویا) نظامی، ضد نظامی که به استواری، حاکم و مستقر است، وجود دارد که باید بدان دست یافت. به یقین می‌توان تردید کرد که چنین نظامی ضد نظام مستقر، بنابه تمناً و تقاضای ما) موجود باشد، زیرا بزرگ‌ترین حالات زندگی، در میان هتک حرمت مقدسات و فرایند ماشینی‌گری، عبارت از آرزوی سوزان طلب انگیزشهای نوین است، و هر کس جویای چنین چیزی باشد، چون با وضع و موقع درونیش تطبیق می‌کند، قطعاً باید بدان دست یابد. حیوان نیز علت وجودی خاص خود را داراست. از این‌رو در صفحاتی که خواهند آمد، خواننده می‌بیند که ما بزرگترین امتیازات را به آثار فروید که از اصالت والایی برخوردار است داده‌ایم، و بیش از آنکه وی انتظار دارد، از یونگ انتقاد کرده‌ایم.

اما پشت سکه را نیز باید به روشنی تمام دید، چون مقتضی است که بیشتر بدان توجه کنیم. غرب با آنچه در زمینه عقلانی محقق ساخته، جلوه‌گری داشته و خود را شناسانده است ولی در شرف زوال و نابودی از لحاظ معنوی است. کلام مسیح که می‌گوید به هر کس که خواستار ملکوت آسمانی باشد، همه چیزهای دیگر، علاوه بر آن، داده خواهد

شد، در میان مسیحیان پژواک رسایی نداشته است. تردید ندارم که هستند اشخاصی که از این وجه نظر مستولی و حاکم، نه فقط به علت استنتاجات عقلانی که از آن می‌کنند، بلکه به سبب ظرفیت معنویشان که درست زیر رویه و سطح ظاهرشان واقع است و خود از آن گمان مبهمی در ذهن خویش دارند، رنجورند و یگه می‌خورند. اگر کوشش حاضر بتواند چند تن از آنان را برانگیزد که در راهی عمدتاً طولانی و دشوار، گامی پیش نهند، به هدف اصلی خود رسیده‌ام. اما کسی که در راه حصول این مقصود به جدّ می‌کوشد، آن‌چنان که بهاگودگیتا می‌گوید^{۳۹}، «نه کوشش بیپوده است، و به هدر رفته چون اقدام ناتمام مانده، و نه به نتایج خلاف (منظور خویش) می‌رسد. حتی اندکی از این نظام یا آیین (Dharma)، آدمی را از دهشتی بزرگ مصون می‌دارد».

ترجمه متون از سنسکریت، وقتی نام مترجمان ذکر نشده، کار من است و کوشیده‌ام که ترجمه حتی‌الامکان لفظ به لفظ و طابق النعل بالنعل باشد^{۴۰}. غالب واژه‌های فنی را نگاه داشتیم، زیرا در زبانهای اروپایی، معادل‌های دقیقی ندارند. در خاتمه از استادان و دوستانم (در هند و استرالیا و انگلستان و سوئیس و جمهوری فدرال آلمان که شمارشان بیش از آن است که بتوان نامشان را ذکر کرد)، برای نظریات و القائات عدیده‌شان سپاسگزاری می‌کنم، و از بیمارانی که زندگینامه‌شان در این کتاب عرضه شده و به ایضاح موضوع به نحوی که سابقه و مانند ندارد، کمک کرده‌اند، به‌ویژه ممنونم.

ه. ی.

۳۹. بهاگودگیتا، II، ۴۰.

۴۰. نمی‌توانم با غالب ترجمه‌های گیتا و اوپانیشادها حتی به دست علامه‌های نامداری چون دکتر رادهاکریشنن، موافق باشم.

از همه حوزه‌هایی که آدمی در آن کوشش‌هایی کرده، قلمرو سرشت صمیمی انسان، ناشناخته‌تر مانده است. بر اثر رشد و توسعه بی‌نظیر روشهای عقلانی، طی قرون اخیر، شناخت طبیعت برون بر شناخت طبیعت درون، بسی فزون آمده، و حتی شاید آن را کاملاً تحت‌الشعاع قرار داده است. تا آنجا که بعضی جستجوگران در وجود حوزه‌ای درونی که بتوان به تجربه دریافتش، تردید کرده یا آن را منکر شده‌اند و حتی بدین عنوان که بخشی از «مذهب اسرار» است، مطرود شمرده‌اند. علم، داده‌های بیشماری در باب جهان مادی عرضه داشته و دامنه بُرد یا تیررس واقعیت جهان مرئی و مشهود و ملموس را به قلمروی که از آن مفاد بسی فراتر می‌رود، کشانیده است. خود ماده که به نظر ما به اندازه کافی مطمئن و واقعی می‌نمود، به فلکی دور از دسترس ادراک بیواسطه‌مان، سفر کرده است.

بنابراین چنین می‌نماید که قلمرو محسوسات، دیگر به هیچ‌وجه دنیای واقعیات نیست و ماده، به پندار حواس تحویل و تأویل می‌شود. اما کارمایه (انرژی) جهان ماده از چه و از کجا می‌آید؟ آیا بر خود متکی است؟ و موقعیت فاعل شناسایی، در مشاهده این موضوع معماآمیز چیست؟ ماخود به عنوان موجوداتی روانی - جسمانی، کیستیم؟ یکی از مشخصات عمومی دانش امروز این است که توجه‌اش را به جزئیات پراکنده معطوف می‌دارد. علم با مشاهده جهان خارج و حذف و طرد قدرت تعین‌بخش و وحدت‌آفرین از حوزه خود، فقط به پیرامون و کناره وجود، محدود گشته است. اصلی سازمان بخش در پایه همه پدیده‌ها، در بینش‌های این علم منظور نشده است و راه ندارد. در عالم حیوانی و در طبیعت بیجان، خواص بشماری هست که سراسر، مافوق استعدادهای ساختارهای فردفرد آنها به صورت موجوداند. همه فرایندهای نباتی نیز که گویی پیچیده‌تر از آنند که در

مطالعه و بررسی می‌نمایند، از همین مقوله‌اند. این امر را فقط با حضور پوشیده اصلی خودآگاه که در استعداد و قابلیت و کفایت، به طرز هنگفتی برتر از مراکز فردفرد ماست، تبیین می‌توان کرد.

می‌توان فرض کرد که اگر چیزی، حتی بس اندک خودآگاه، در کلیتی که حدودش بیش از بیش گسترش می‌یابند، مندرج شده باشد، فقط ممکن است از خودآگاهی‌ای که از آن بسی برتر است، مشتق شده باشد. به مدد این فرضیه، قابل فهم است که چنین خودآگاهی‌ای، پیکرهای فردی مجهز به مغز و دستگاه عصبی که بسان ابزار و آینه‌های پیکر در جهان عینی سه بُعدی‌اند، بیافرینند. برعکس، رأی مخالف این فرضیه که پیکر را آفریننده خودآگاهی و هشیاری می‌داند و خودآگاهی و هشیاری را تابع پیکر، برابر با رایی است که ماشینی برقی یا سازی موسیقایی را آفریننده برقی یا موسیقی، می‌پندارد. نظر به آنکه روشهای تجسس که عموماً برای شناخت طبیعت حقیقی جهان به کار می‌رود ابداً ثمربخش نیست، این پرسش مطرح می‌شود که آیا صحیح‌تر نیست که مبدأ حرکت جدیدی اختیار کنیم و آیا ارجح آن نیست که عنصر مشترك و وحدت‌بخش را به جای چیزی که (از آن) جدا و سوا شده، در مطالعه گیریم؟ وجدانی نافذ و تیزفهم که به تنظیم همه‌چیز در مراتب و درجات مختلف اشتغال دارد، می‌تواند تنها نقش یکی از اشکال خاص خود را به ذهنمان تفویض کند.

می‌توان بر این اندیشه بود که وظیفه دین و فلسفه، روشن کردن چنین مسأله‌ای است. معهذا، آن‌چنان که از رشد و توسعه فرهنگ غربی برمی‌آید، دین و فلسفه ابداً قادر نبوده‌اند که پاسخ رضایتبخشی برای این پرسش بیابند. فلسفه، اساساً پس از دوران کانت، توجه یافت که برای پرسشهای نهایی، جواب ممکن وجود ندارد. کانت به حق چنین اعتبار می‌کرد که خداوند و روان و آزادی و اختیار روان و حیات پس از مرگ، برای قوه فاهمه و عاقله ما، کلماتی بی‌معنی‌اند، زیرا این کلمات ذاتاً و طبعاً از حوزه درک آن قوه بیرون‌اند. وسعت عقل آدمی، محدود به وظایف و اشتغالات عملی و منحصر به حوزه پدیده‌هاست. و به مجرد آنکه رو به سوی ذوات معقول (noumène) کند، در تضادهای ناگشودنی گم می‌شود. جنبه عینی وجدان، مقید و مشروط به محدودیت اندامهای دریابنده و ادراک‌کننده است.

وجدان سطحی انسان، به کار وی در مناسباتش با جهان خارج می‌آید، اما عاجز از کشف طبیعت خاص خود است. منتهی این وجدان، تمام وجدان نیست. به یاری قواعد

منطق، می‌توان «اثبات کرد» که، هم خدایی هست و هم نیست. اما مسأله حقیقی در این پرسش به گونه‌ای که مطرح شده مهمل مانده است و آن اینکه: خدا کیست؟ و اگر هست آیا می‌توان اثباتش کرد؟ این چشم‌انداز متفاوت در یونان باستان فهم شد و به تمیز میان معرفت «ظاهری» که مردم‌پسند یا معمولی است و تعلیم «باطنی» که مختص به راز آشنایانی بود که طالب حکمت حقیقی بودند و به مرتبه دیگری از وجود تعلق داشتند، انجامید. چنین تمیزی در فلسفه جدید که منحصرأ به جنبه معمولی امور می‌پردازد، از بین رفته است! اما اگر بپذیریم که همه چیز همسطح است و مرتبه تمام امور یکی است (چنانکه در موردی که هم‌اکنون منظور نظر است، چنین است)، واقعیت را در ابعاد و ساحات مختلفش مشاهده نمی‌توانیم کرد.

در آنچه به دیانات و مذاهب غربی مربوط می‌شود، نظامهای گسترده آنها، چیزی ساخته و پرداخته‌اند که شبیه پاسخی به پرسشهای نهایی است. و در واقع هدف آنها باید چنین باشد؛ اما از دوران آفرینندگی‌شان، زمان بس درازی گذشته است؛ و در طول تاریخ، آن مذاهب و دیانات، به نحو وسیعی، تبدیل به نظرات جمع و جور می‌شدند که تصدیق و تأیید سندی و مرجعیت (خود) را (از طرف مردم)، مطالبه می‌کنند. امروزه دیگر حقایق آن (ادیان) به محک آزمایش ارزیابی و سنجیده نمی‌شود، بلکه در هزار خم قواعد و مقررات، گم و گور شده است. وثوق و اعتماد به اظهارات تثبیت شده‌ایست که دیگر نه به آزمایش وجدان، حس و نه کاملاً فهم می‌شوند. بدینگونه، تعلیم قدیم بیشتر زیب و زیوراند، تا معانی حیات. با اینهمه، این نیز حقیقت دارد که در طول قرون و اعصار، میریدی یا هر کس دیگر، به منابع معنویت، در ورای توده بیجان جزئیات و قواعد، مستقیماً دست یافته است. اما همتایانشان که عملاً بیشتر، نفع‌طلب و غرض‌ورز بودند، به آنان چندان توجه و اعتنا نکرده‌اند، و در نتیجه، عقل زمانه از ایشان اندکی تأثیر پذیرفته است. علمای الهی بیشتر اوقات کاری کردند که مسیح نمی‌خواست: یعنی مفتاح (معبد یا کاخ) علم (الهی) را به دست گرفتند ولی خود داخل (آن معبد بزرگ نشدند) و کسانی را هم که داخل می‌شدند، مطیع خویش ساختند^۲. آموزه راستگویی که مطالبه دارد از راه

1. René Guénon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines, 1945, pp. 158-9; P.O. Oupensky, In Search of the Miraculous, Londres, 1950, p.65.

۲. لوقا، ۲، ۵۲. ترجمه عبارت که نقیصه دارد، با استفاده از انجیل لوقا صورت گرفت. - م.

ایمان تصدیقش کنند، چندان در غم این نبود و نیست که بدانند چگونه دیدگاه‌های دیگر با تعالیم کلیسایی سازگار می‌آید. اما آنجا که معنی از دست رفته و ناپدید شده است، ایمان، بی‌قدرت است و در واقع تبدیل به خرافه می‌شود. بدینگونه انسان جدید، بیشتر اوقات مناسب‌تر آن دید که به قدرت خرد و عقل خویش تکیه کند. دین از زندگی جدا شد و صورت اخلاقیات اجتماعی و پارسایی و تقوای سطحی و متداول و عادی را یافت، و سرانجام واقعیت خام و خشن وجود، آرمان نهایی زندگی، به شمار آمد.

در این شرایط، هدف اصلی و عملی دین که جلوگیری از ناخوانده آمدن و تجاوزات طبیعت‌دانی است، آسیب دید. تحقق این هدف، مقتضی کوشش مداوم و منظم برای ایجاد وحدت است که در آن، سائقه‌هایی که با هماهنگی مشترک و کلی ضدیت دارند، تصحیح می‌شوند. و وحدت، در قیاس با کثرت، واقعیت‌الایی است که با الفاظ و عناوین فروتر از مرتبه وحدت، قابل شناخت نیست. اما کمک مثبت ادیان سازمان یافته برای دانستن اینکه چگونه چنین تغییری ممکن است صورت گیرد، ناچیز است. دلمشغولیهای اساسی آنها، جزئیات و نظریات و سازماندهی خارجی و حداکثر احسان است، اما یقیناً معضلات وجدان فرد یا رشد صعودی و روشمند افراد نیست. می‌توان پذیرفت که این ادیان هنوز بتوانند گهگاه، خاصه در موقعیتهای بحرانی، پناهگاهی، به عنوان منازل موقت و کمابیش نمودارگونه و شاکله مانند، باشند. در همین زمینه می‌توان موارد تصادفی گروه به دین و دین‌باوری نیز پدیده‌های «احیا» (revivalisme) را به عنوان موارد درمان روانی، درمان مرهون ایمان، ذکر کرد؛ همچنین نهضت‌های فرقه‌مانند از قبیل «دانش مسیحی»، «اندیشه نوین»^۲ و نهضت‌های مشابه دیگر را که با سترونی الهیات رسمی اختلاف دارند، گرچه اساس نظری‌شان، غالباً ابداً بر صخره و سنگ خارا بنا نشده است، یعنی استوار نیست.

این خصوصیات عمده و اصلی، با گرایش‌های عمومی در قرون و اعصار تطبیق

۲. آموزه عرفانی «دانش مسیحی» (Christian Science) ساخته و پرداخته خانم Eddy، بیماری و ماده را منکر است و دعوی دارد که آنها را با نفی، زایل و نابود می‌سازد؛ زیرا روح، قادر متعال است و هرچه را که بخواهد و تصدیق داشته باشد می‌آفریند و هرچه را که منکر باشد، از بین می‌برد. از این آموزه در آمریکا، نهضت New Thought (اندیشه نو) پدید آمد که جزئیات «دانش مسیحی» را قوت و استحکام می‌بخشد (م.).

می‌کرده‌اند. برای ارسطو که عقلش پرتو نوری بر قرون بعد می‌افکند، سیر و نظر (contemplation)، مقدّم و اولی بر فعل و عمل بوده است. بنابه فلسفه افلاطون، وظیفه انسان عبارت از ادراک شهودی «مُثل»ی است که تنها آن «مُثل» واجد حقیقت و هستی ناب به نظر می‌آمدند، حال آنکه اشیاء محسوس بر وفق تمثیل معروفی، فقط تصاویر آنها و همانند سایه، می‌نمودند. از دورانی که با انقلاب صنعتی آغاز می‌شود، علائقِ منحصرأ مصلحت‌گرایانه و ناظر به صلاح عملی (pragmatique)، بیش از پیش، در درجه اول اهمیّت و توجه قرار می‌گیرند. بر این اساس، اگر زندگی هنوز معنایی داشته باشد، آن معنا همانا تصاحب و تملک جهان است. به ندرت کسی وقت خود را صرف سیر و نظر و مشاهده درونی می‌کند که بی‌ارزش تلقی می‌شود، چون بالاتر از قدرتِ فهمِ انسانِ امروزی است. زندگانی‌ای تصنّعی و ماشینی در شهرهای بزرگ که مولد انگیزه‌ها و تشبّه‌های مدام و مستمر است، جایگزین زندگانی ساده در روستا و صحرا شده که در روزگاران کهن، متداول بود. کشش این زندگی تصنّعی در شهرهای بزرگ که مسلماً مزایایی دارد که مضار آن را جبران می‌کند، مقاومت‌ناپذیر شد، حتی وقتی که می‌باید تاوان سنگینی برای آن پرداخت^۳. موج بی‌وقفه اختراعات که اشتهای را برای اختراعات نوین تیز می‌کند، نارضاییهایی برمی‌انگیزد. عاداتِ قدیم بد می‌نمایند و عادات جدید، نیک^۴. انسان در آرزوی بهره‌گیری از ماده، متدرجاً برده‌اش شد. برای از بین بردن احساس ریشه‌کن‌شدگی یا بی‌ریشگی به‌طور کامل، وسایل آرام‌بخشی در انواع تفریحات (با دو گونه تأثیر: فاعلی و غالباً انفعالی) و ورزش و سیاست و مکتسبات فنی و فرآورده‌های مطبوعات که در همه جا حاضرند و مباحثات هم می‌شود که شکوه و درخشش‌شان گذراست و به سرعت در طاق نسیان می‌افتند، به دست آمد. این نشریات با طرح و شرح مجموعی آشفته از موضوعات که شناخت همه آنها، مفید تشخیص داده

۳. ملاحظاتی که در پی می‌آیند، این معنی را ایجاب نمی‌کنند که عصر مادیات زاید بوده است. این عصر، بیگمان، مرحله لازمی است که در کلّ (تاریخ)، جای خود را دارد. در آن عصر، کشفیات مهم و ستایش‌انگیزی صورت گرفته است. اما درحالی که جنبه‌های مثبت خود به خود به چشم می‌آیند، باید در اینجا بر جنبه‌های منفی، اصرار ورزید. در بازپسین تحلیل، هر پیشرفت انسان متضمّن مجموعه علائم مثبت و منفی است.

۴. به بانویی از درباریان سلطنتی ورسای (مادام Du Deffand) گفتند که به تازگی روش نوینی برای تولید مصنوعی فرزندان کشف کرده‌اند، پاسخ داد: «من با روش قدیم موافقم».

شده، ذهن را با انبوهی از معانی و تصورات مرده یا بیفایده پر می‌کنند. فهم راستین، ناپدید شده است. تأثیر حلقه و محفل خانوادگی، به مقدار زیاد از دست رفته است. اعضای خانواده حتی وقتی در کنار هم زندگی می‌کنند، بر این احساس‌اند که منزوی شده‌اند، زیرا حوادث خارجی بر موضوعات شخصی یا روانشناختی، مقدم گشته‌اند؛ و اعضای خانواده از موضوعات شخصی یا روانشناختی، به رغم اهمیتی که آن موضوعات برای‌شان دارد، «از راه آداب‌دانی و نزاکت» ولی در حقیقت به علت شرم و کمرویی و فقد اعتماد و ناهمی، اجتناب می‌ورزند.

مردم که در تخصص‌ها و پاره‌تخصص‌ها مستغرق‌اند، در چرخ و دندهٔ تشکیلات وسیع اجتماعی گیر افتاده‌اند. درحالی که برای یونانیان که فرض می‌شود نیاکان حقیقی اروپائیان و آمریکائیان جدیداند، توازن و مفهوم تناسب و هماهنگی، مهمتر از هر چیز به‌شمار می‌رفت؛ کلمه‌ای که (امروزه) باعث وحدت همه می‌شود، «عمل» است که بالذات نیک و سودمند دانسته شده. انسان چنان مجذوب انباشتن اموال و تمتع از آنها، و رفت و برگشتهای خویش، و تدارک آینده (ضمن فراموش کردن زمان حال) گشته، که گرچه بیش از اجدادش اوقات فراغت دارد، اما برای وی دیگر وقتی نمی‌ماند تا از خود بپرسد که این همه چه معنایی دارد. آنقدر تفریح و وسایل سرگرمی خوش‌آیند هست که دیگر مجال نمی‌یابد «دیدگانش را به آسمان بدوزد که برای مشاهده‌اش زاده شده است» (فیخته). به قول شاعر انگلیسی W.H. Davies: «اگر از بار غم و دلمشغولی چنان خسته و درمانده شده‌ایم که دیگر نمی‌توانیم لختی درنگ کنیم و به مشاهده بپردازیم، پس این زندگی به چه کار می‌آید؟».

تصادفی نمی‌نماید که مسائل که در اینجا در مرتبهٔ اول اهمیت قرار گرفته‌اند، دیرزمانی در غرب، نسبت به دیگر مسائل، چندان مورد اعتنا نبوده‌اند. از پایان قرون وسطی به بعد، تودهٔ عظیم آموزه‌های مابعدالطبیعی برای توجیه و فهم امور، بیش از پیش شکننده شد. تا آنکه تقریباً به‌طور کامل فروریخت و جای به توضیحات عقلانی محدود و کاربردهای عملی سپرد. آن چنان که در یونان پیش آمده بود، نظام فرد، مقیاس همه چیز شد. راز توضیح و تبیین امور را در ذهن آدمی سراغ گرفتند، نه در مبدایی متعال. استدلال عقلانی جایگزین معنویت گردید. فلاسفهٔ اروپا پس از رنسانس با این معنی که می‌توان از راه زهد و تعبد (Bhakti)، به معرفت (Jnana) دست یافت، بیگانه بوده‌اند. شخصیت‌های بزرگی چون اکهارت (Maître Eckhart) که به دفاع از آن دیدگاه برخاسته

بودند، پس از ظهور «رفرم» (Réforme، اصلاح مذهبی) نفوذ خود را از دست دادند. «رای فرد»، به «روشنگری» و سپس به بدینی و به کثرت نظریات و فرضیات علمی قرون نوزدهم و بیستم انجامید که دائماً در سیر و حرکت‌اند، زیرا بر هیچ مبنای مطمئنی، بنیاد نشده‌اند. دانشمندِ امروزی، اهل تخصص است. اصل سلسله مراتب که اعتباری جهانشمول داشته باشد، برای وی وجود ندارد، و مطمح نظرش نیست. فلسفه، سرگذشتی تیره و مبهم و سرگشته دارد؛ بعضی از آن نان می‌خورند اما هیچ کس بی‌آن، نخواهد مرد. اگر عرفای بزرگ قرون وسطی به فرایند رشد و توسعه، تعین بخشیده بودند، تاریخ اروپا یقیناً راه کاملاً مخالفی می‌پیمود؛ و جهان خارج، توجه را به خود منحصر نمی‌کرد، آن‌چنان که با کامیابی همواره فزاینده، چنین کرده است. بدینسان دانستیم چگونه از انواع خوشبختیهای مرهون ترقی مادی، لذت بریم تا این سالهای اخیر که شادی به هراس تبدیل شد...

کسی که چند صباحی در هند زیسته باشد، در جاهایی دور از شاهراههای بزرگ، و سپس به غرب بازگشته، احساس می‌کند که در خلایق محسوس و ملموس بسر می‌برد و «ارتعاشات» ذهنی، به طرز وخیم و فاحشی کاهش یافته‌اند. علت این امر چیست؟ دلیلش این نیست که از هندی، به‌طور کلی، جوئی برتر از جو غربی، تراوش می‌کند. توده‌های مردم هند، در وضع مادی‌ای که از اوضاع مادی جاهای دیگر عقب افتاده‌تر است، می‌بالند، و هرگز روح ماجراجویی و جویندگی و تکاپو را که گویا حق است که به اقوام ارشد می‌رسد، همان‌گونه که اولاد ارشد از ارث سهم بیشتری می‌برند، به کار نمی‌بندند.^۶

وانگهی در غرب، نشانه‌های کشمکش شدید در رقابت و آثار به جا مانده از حکومتِ دهشتِ نظامهای دیکتاتوری و دو جنگ جهانی را با همه عواقبشان نباید دست کم گرفت. معجزاً در بازگشتم از هند به غرب استرالیا، که منطقه‌ای آفتابی با افقی گشاده و برخوردار از آب و هوایی شگفت و امکاناتی رؤیایی است، همان احساس جو ذهنی‌ای رو به قهقرا

۵. نقاشیهای قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم را با نقاشیهای قرون بعد، قیاس کنید.
 ۶. آنان اصولاً *tâmasique* (حال آنکه غرب، تحت حکم *Rajo-Guna* است)، اما نفوذ *Sattva-Guna* نیز در ایشان پیداست، گرچه به اندازه‌ای که در غرب نمایان است، آشکار نیست (واژه‌ها در متن کتاب توضیح داده شده‌اند).

را داشتم. يك توجیه محتمل این موقع و حال (در غرب و استرالیا) این است که در هند، بارها شخصیت‌های خاصی که در عظمت از شکسپیر و بتهوون و رامبران برتر بوده‌اند، به ظهور پیوسته‌اند، مردانی که از دیدگاه آنان، ولادت و مرگ، فقط حوادثی خارجی به‌شمار می‌آمدند که در وجود حقیقی‌شان تأثیری نداشت. این مردان از راه وحدت با طبیعت، فرشته نگاهبان سرزمین خویش (genius loci) شده‌اند، و به نحو اسرارآمیزی، چیزی از وجود خود را به محیطی که در آن می‌زیستند، منتقل کرده‌اند.

(غریبان) بیش از هر چیز که تا صد سال پیش، متصور بود، به جهان خارج پرداخته‌اند؛ اما انسانی که پیوندش با قوانین عمیق‌تر وجود انسانی، گسست، بیقرار و آکنده از ترس و هراس و به آسانی تأثیرپذیر شد. و به علت این ناهشیاری و بیخبری از خویشتن خویش است که همواره، طعمه قدرتهای شیطانی (مفیستوفلسی) ظلمات است. برای دفع ملال، تفریحاتی عرضه شده و مطلوب به‌نظر می‌رسند (که) هدف اول و آخر (آنها) (تأمین) آسودگی و التذاذ افراد، در قلمرو حواس است. و شگفت آنکه، سلوکی متفاوت، به عنوان «گریز»، طرد و رد می‌شود. خلاصه آنکه، نظام ارزشی باژگون شده است. کاهلی ذهن و عدم توجه و رغبت به هر چیزی که اهمیتی آبی ندارد و این همه را تنزل اسف‌بار تربیت و فقدان آشکار ارشاد معنوی استحکام می‌بخشد، زمینه مساعد باروری برای زودباوری و کسب معلومات سطحی که انسان دوران جدید بر همان زمینه می‌زید و می‌بالد، فراهم می‌آورد. نیازهای جسمانی برآورده می‌شوند، اما روح و ذهن، خالی و بی‌بهره مانده‌اند. انسان، دنیای درونی خویش را بر جهان برون بازتابانده و به این جهان برون، دل بسته و پایبند شده است.

اعتقاد مردم که پیشرفت مادی، خود، به آزادی درونی وابسته و پیوسته است، بی‌اساس است. سطح اختراعات فنی با مرتبه گله‌ها و جانوران، کاملاً تفاوت دارد. آن اختراعات اگر به نحو معقولی به کار روند، ممکن است سودمند باشند، اما اگر هرگز پدید نیامده بودند، هیچ‌کس افسوس نمی‌خورد. بنابراین، ممکن نیست پایه‌ای واقعی برای زندگی باشند.

ماده که علمای فیزیک آن را به عنوان تبیین نهایی (عالم) رها کرده‌اند، ولی در اعتقاد

۷. و این چیزی است که در اروپا نیز، در بعضی کلیساهای بسیار قدیمی واقع در مناطقی دورافتاده، مشاهده می‌توان کرد.

عموم، به مثابه اصل حاکم و اساسی یا یگانه اصل حاکم و اساسی، محفوظ و پایدار مانده است، موجب جدایی و تفریق است.^۸ اجسام مادی (فیزیکی)، طبیعتاً منافی یکدیگرند تا آنجا که هر کدام منحصراً (و تک‌تک) مورد توجه قرار می‌گیرند. برعکس میلیونها تن می‌توانند اندیشه‌ها و احساسات و عزم مشترک داشته باشند. بدینگونه ما که دلمشغولیمان ماده است، فقدان کامل چیزی را که (حتی به طور مبهم) شبیه بینشهای بزرگ فلسفی‌ای باشد که پایه و مایه قرون وسطی و رنسانس و حتی نیمه دوم قرن هجدهم بوده‌اند، احساس می‌کنیم. شمار بسیاری از مردم، به علت فقد عامل انسجامی که برتر از ماده باشد، ظاهراً به هر چیز نازلی که جانشین و نایبش می‌تواند شد (erstaz) خرسند می‌شوند. برخی دیگر، بدانجا رسیده‌اند که خود را همچون دانه‌های ریگ احساس می‌کنند و برای (جبران) ناکامیهای عاطفی و سرخوردگیها و بیزاریهای خویش، مفردی در همه گونه شورش، درونی و برونی، می‌یابند.

سیمای جهان، بیش از آنکه سزار (César) در مخیله می‌پروراند، دگرگون شده، اما ترس و کینه و حسد و ابتدال نیز به رغم همه عطایای مسیحیت، غلبه یافته‌اند. شهوات لگام گسیخته بر جهان برون هجوم می‌برند و کراراً به صورت غوغاها و آشوبهای جمعی ظهور می‌کنند. انسان به درد و رنج و تاریکی و اندوه، رغبتی آزارگرانه (sadique) و آزارطلبانه (masochiste) می‌یابد، و اعتقاد دارد که هدف، انتخاب وسایل را توجیه می‌کند. ما در بینوایی و برهوت عاری از الهام خویش، از مصاحبت ناگوار و دردناک با خود می‌گریزیم و مشتاقانه به هرگونه وسیله «تسلّی» که به وفور، آشکارا یا پنهان به ما عرضه شده، ولی در واقع دواي مختّر دیگری بیش نیست، درمی‌آویزیم.

انسان غربی امروز، گرچه بیش از آن معارف «مثبت» گرد آورده است که در گذشته اندوخته بود، اما چنان که گفته‌اند، در باب هرچه کمتر، هرچه بیشتر می‌داند. «با تلسکوپ (و اخیراً با قمر مصنوعی یا ماهواره) آسمانها را کاویده و هیچ نشانی از خدا نیافته و با میکروسکوپ، مغز را کاویده و هیچ نشانی از روح ندیده است».^۹ «همه مردم مست‌اند، اما هیچ کس تشنه نیست»^{۱۰}. پیشرفتهای علمی (حالیا فقط به ستاره‌شناسی و فیزیک

8. Sri Aurobindo, Life Divine, édition américaine, pp. 219, 223-225.

9. S. Rahakrishnan, dans Hibbert Journal, Juillet 1946, p. 297.

10. Logoi Chirou, Papyri d'Oxyrhynchus.

✽. کس ندارد ذوق مستی، میگساران را چه شد. حافظ (م.).

اتمی و بیوشیمی اکتفا می‌کنیم) به جای آنکه به فهم بهتر حیات یاری دهند، بیش از آنکه مشکل‌گشا باشند، مسأله‌ساز بوده‌اند. علوم تخصصی، جهان را به حجره‌های نفوذناپذیر تقسیم کرده‌اند و موجب شده‌اند که به نوعی اسکیزوفرنی جمعی مبتلا گردد. عالم بسان توده‌ای بی‌معنا از واقعیات پراکنده که هر یک در حوزهٔ خاصش، معتبر می‌تواند بود، جلوه می‌کند. قوانین طبیعت، به تحلیل فرایندهای برونی طبیعت می‌پردازند، و قادر به تبیین آنها نیستند. اگر علل عمده‌ای وجود نداشته‌باشند و اگر هرچیز جز بازی‌ای تصادفی نباشد و اگر هدفی وجود نداشته باشد که ظواهر را به هم ببیوندد و در آنها متجلی گردد، دیری نمی‌پاید که قطعاً هر ارزشی فرومی‌ریزد، و به دنبالش جامعه نیز، حتی اگر سازماندهی هوشمندانهٔ خاصی به وی امکان دهد که چند صباحی دوام آورد. اما شگفت آنکه، انسان عصر جدید، نه تنها از لادری (agnosticism) بودن خود در رنج و محنت نیست، بلکه بدان می‌نازد، و مذهب لادریه را، انتخابی شایانِ اعتنا می‌داند. معهذا، با وجود آنکه برای خرد، بلندترین مقام و مرتبه را قایل است، ناگزیر از قبول این معنی است که خرد، قوه‌ای محدود است که نه می‌تواند راهبرش در زندگی باشد^{۱۱}، و نه زندگانی را به نحو رضایتبخشی به وی بشناساند. اگر افزون بر این، در گوشش بخوانند که همه چیز گذرا و ناپایدار است (منجمله خودخواهیش)، امری که سرانجام انکارناپذیرترین واقعیت است، خواهد گفت که چنین وجه نظری، بیمارگون است. خلاصه آنکه این هنر را دارد که می‌تواند خود را قانع کند که به امور همان‌گونه که هستند، خرسند باشد، تا هر زمان که بتواند.

بر وفق این گرایشهای علم جدید، بررسی جسم به طرز هنگفتی بیش از مطالعهٔ روح، مورد توجه قرار گرفت، به رغم این مشاهده که اختلالات روانی، عمیق‌تر از بیماریهای جسمانی، به کل وجود آسیب می‌رسانند. کودک از اینکه دستان و پاهایش از وی فرمان می‌برند به خود می‌بالد؛ بزرگسال بیشتر آنها را پرورش داده، به کار می‌گیرد. اما اندکند کسانی که بتوانند به خود بیالند که بر اندیشه‌ها و احساسات خویش چیره‌اند و حکم می‌رانند. در نتیجه، اکثر مردم، غالباً و به نحوی وخیم، بیشتر از طریق اندیشه‌ها و کششها یا بیزاریهای نامطلوب و پاره پاره و ریش ریش، به هم بد می‌کنند و آزار

۱۱. غالباً نیکی را می‌بینیم و دلیل می‌آوریم، اما به همان اندازه، بدی می‌کنیم.

(Video meliora proboque. Deteriora sequor).

می‌رسانند، تا از راه زخم زدن به بیکرهای یکدیگر. به علاوه اگر تن، ابزار روح تلقی شده و روح، تکیه‌گاهش، نتیجه‌ای که بیواسطه از این امر حاصل می‌شود، این است که نفوذ روح در حال و وضع تن، باید از نفوذ هر میانجی دیگر برتر باشد. محتملاً درد و رنج تنها چیزی است که می‌تواند بر این وضع و حال غلبه کند؛ و اینک دست کم در آغاز تحقق و واقعیت یافتن چنین چیزی هستیم. بدین‌وجه که در نسلهای اخیر، با وجود آنکه بیماریهای جسمانی کاهش یافته‌اند، افزایش اختلالات روانی (روان‌نژندی و روان‌پریشیها)، اضطراب فزاینده‌ای برانگیخته‌اند.

در این‌باره می‌توان خاطر نشان ساخت که بنابه تحقیقات^{۱۲} J.C. Carothers، موارد بروز بیماری اسکیزوفرنی، در میان سیاهان شرق آفریقا که همچون نیاکانشان، در کنف حمایت نهادهای قبیله‌ای و برخوردار از احساس ایمنی و عزت نفس می‌زیند، پنجاه بار کمتر از موارد بروز همان بیماری نزد گروهی از سیاهان آمریکایی است. به موجب همان نویسنده، موارد بروز بیماری پارانوئا (paranoïa) و افسردگی (dépressions maniaques)، نزد آفریقاییان، از این نسبت نیز کمتر است. به علاوه همان‌گونه که Miss Ernestire Hill (مشاهده‌گر نازک بین نواحی دوردست استرالیا) در یکی از کتابهایش توجه داده^{۱۳}، بومیان استرالیایی که در آرامش عظیم سرزمینی آفتابی و پر ستاره، کوچ‌نشین‌اند و «زمین بستر خوابشان است و آسمان، سقف» شان، ابدأ دچار بیماری زوال عقل و افسردگیهای ذهنی و خیم نمی‌شوند و خودکشی تقریباً نزد آنان وجود ندارد.

وانگهی چون کاشف به عمل آمده که بیماریهای روح ممکن است دفع و سرکوب شده یا به حوزه جسم منتقل گردند که در آن حوزه، نخست به شکل «اختلالات تبعی (fonctionnel)» بروز می‌کنند ولی بعداً حتی می‌توانند علت بی‌نظمیها و اختلالات جسمانی (organique) باشند. میدان وسیع «طب روان‌تنی» با علایم بیماریهایی از قبیل بیماریهای قلب و بیخوابی و تنگی نفس و اختلالات جهاز هاضمه و از دست دادن بینایی و شنوایی و اختلال در قاعدگی و عادت ماهانه و تحریک‌پذیری پوست و اختلالات

12.A. Study of Mental Derangements in Africans, Journal of Mental Science, vol, XCIII, P. 548 et suiv.

13. The Territory, 1951, p. 366.

غدد درون‌ریز و فشارخون نامتعارف و پرش عضلات و رعشه و چنگه (گرفتگی عضلانی) و غیره، گشوده شده است.

این امر مسأله بشر را از زاویه‌ای کاملاً نو به ما می‌نمایاند و آن اینکه ساختار ذهن فرد به نحوی اساسی‌تر از گذشته، شکافته شده و مورد بررسی دقیق قرار گرفته است، اما بیشتر برای سلامت و نه به خاطر رستگاریش. این رویکرد یا رهیافت، اهمیتهای شایان اعتنا بود. زیرا قصد آن بود که به اساس و کُنه مسائل پرداخته شود. دو نویسنده‌ای که آثارشان در صفحات آتی، به دقت مورد بررسی قرار خواهند گرفت به زودی با مسائلی عمومی مواجه شدند که به مراتب از حدود دانش پزشکی که مبدأ حرکت و پایگاه تحقیقاتشان بود، بسی فراتر می‌رفت.

بخش دوم

فروید و یونگ و طریق هند

فصل اول

فروید و یونگ

۱. زیگموند فروید

در نیمه دوم قرن گذشته هنگامی که بررسی باخته‌ها و نسجه‌ها پیشرفتی جهش‌آمیز داشت و اختلالات روانی بی‌گفتگو جزء حوزه شیمی و کالبدشناسی به‌شمار می‌رفت، شارکو (Charcot) در مداوای بیماری هیستری، از خواب مصنوعی سود جست. این روش که از دیرباز شناخته بود، هواخواهان نوینی یافت. نتایج به دست آمده بیش از حد انتظار بود، زیرا گاه بدین طریق امکان داشت در کنشهای مستقل ارگانسیم نیز تأثیر گذاشت. با این همه فروید دریافت که بر این روش ایرادهای اساسی وارد است. در واقع همه کس به خواب مصنوعی فرو نمی‌رفت. به علاوه چون فقط علائم بیماری و نه علت آن درمان می‌شد، علامت دیگری به سهولت ظهور می‌کرد. از این گذشته، نه تنها بیمار از حال خود آگاهی نمی‌یافت، بلکه چنین می‌نمود که شخصیتش نیز مورد تجاوز قرار گرفته است، زیرا اراده غیر بر وی الزام می‌شد.^۱ آنگاه فروید، روانکاوی را بنیان نهاد که یکی از جالب‌ترین وقایع عقلانی نیمه اول قرن ما گردید.

ما در اینجا به شرح نظرات برجسته روانکاوی فروید، به نحو اجمال بسنده می‌کنیم^۲ تا مبنای بررسی انتقادی آنها که در بخش بعدی خواهد آمد، باشد. کسی که روانکاوی می‌شود، بی‌آنکه هدف آشکاری داشته باشد، عنان خود را رها کرده به دست خیال‌پردازی و تصاویری که بر پرده وجدانش پدیدار می‌گردند، می‌سپارد و به شرح آنها، بدون هیچ

1. A. A. Brill, Lectures on Psychoanalytic Psychiatry, Londres, 1948, pp. 38-40.
2. Freud, Introduction à la psychanalyse, Payot, Paris; Trois essais sur la Théorie de la Sexualité, Paris, N.R.F.

تمییز و تبعیض انتقادی، می‌پردازد. این امر به نام «تداعی آزاد» معروف است. معهذاً در اینجا، آزادی محدود است، زیرا پس از حذف هدایت و ارشاد فکر به نحوی فعال، فرایند فکر در واقع به دست لایه «ناخودآگاه» رهبری می‌شود. در تداعی آزاد، همه چیز از مرتبه و مبدأ بیمار و حدسیات وی رشد کرده، پخته شده و به ثمر می‌نشینند. درحالی که در پرسش (از کسی)، چشم‌اندازی (که در برابر دیدگان یا افق فکر) گشوده می‌شود، به مقدار عظیمی، مقید و مشروط به شخصیت پرسشگر است، در تداعی آزاد، نکات برجسته، ملموس گشته و دست آخر ممکن است به علت نیروی خاصی که دارند، غیرقابل قبول تلقی شده، مردود و مطرود دانسته شوند.

فروید، ناخودآگاهی را چیزی در حکم ضمايم و زوائد و فروع یا ملزومات (accessoire) می‌داند که از ذهن خودآگاه پوشیده می‌ماند و در آن، همه ناسازگاریهای فرد، انباشته شده‌اند. این محتویات که با دیگر محتویات روان، سازگاری ندارند (یعنی «عقده»ها)، تداعیهای دردناک یا عوامل تشویش‌انگیز دیگری هستند که به علت عناصر خشونت و دهشت و خودخواهی آشکار یا سائقه‌های جنسی ممنوعی که در آنها هست، سلوک خودآگاه را دچار محذور و مخاطره می‌کنند. فروید می‌گوید که آن محتویات، بر اثر نسیانی که این شرایط و مقتضیات مخالف و ناساز، بر آدمی الزام می‌دارد، سرکوب (دفع) و به حوزه ناخودآگاهی پس رانده می‌شوند. بدینگونه رشد غریز، کند یا متوقف می‌گردد. و وظیفه روانکاو، رهانیدن آنهاست. اما مفتشی مواظب و مراقب است تا نگذارد که این مصالح و مواد (محتویات ناباب) به صحنه خودآگاهی بازگردند، مگر در کسوت رمز. در نتیجه، به آسانی نمی‌توان به سرچشمه اختلال و آشفتگی دست یافت، چون «مقاومت»های بیمار، آن راه را سد کرده، محافظت می‌کند. نشانه آسیب روانی، همچون کانون پنهانی است که غیرمستقیم در تداعیها و خبطها و سهوها و لغزشها و خصائص فردی و به‌طور عمده در رؤیایها پدیدار می‌گردد. اگر بر اثر روانکاوی‌ای که با دقت و مراقبت انجام گرفته، مقاومتها از میان برخیزند، امور سرکوب یا پس‌رانده شده، ممکن است فرایاد آیند، و در آن صورت، فروید اطمینان می‌دهد که نشانه‌های روان‌نژندی، وقتی علل واقعیشان که از تأثرات جنسی و پنهان دوران دوردست کودکی ریشه می‌گیرند، دانسته و فهمیده و پذیرفته شد، الی‌الابد ناپدید می‌گردند. بنابراین کار عمده، خودآگاه گردانیدن آن تجارب دوران کودکی است.

حال اگر به تفسیر نیاز افتاد، فروید مفتاحی به دست می‌دهد که مشکل‌گشاست، بدین

معنی که تقریباً همه چیز را به زبان و واژگان امور جنسی ترجمانی می‌کند، براساس این ملاحظه و تلقی که اصطلاحات جنسی، انضمامی و ملموس (concret) اند، و بقیه چیزها امور جنسی پنهان به‌شمار می‌روند.

برای فروید بسیار اندکند اموری که به شمار معدودی از غرائز و تشفی و ترضیه آنها، تحویل نگردند و تقلیل نیابند. روان (psyché) بسان فرایندهای فیزیولوژیکی خلق و فروپاشی، همچون میدان نبرد میان امیال حرص و شهوت از يك سو و ویرانی و انهدام از سوی دیگر، به نظر می‌رسد.^۳

در آنچه به دین مربوط می‌شود، کار ویژه‌اش، تسلی بخشیدن و هزیمت دادن ترس طبیعی‌ای است که در روح انسان نادان، پیش از طلوع خورشید علم، پدید آمده است. بشر ناتوانی و تشویش خویش را در برابر خطرات زندگانی، به برکت حدس وجود مشیته الهی که احتمالاً راهبر همه چیز به سوی خیر یعنی به صوب خوشی است، برمی‌تابد.^۴

(بدینگونه) قوای برتر طبیعت، نرم و مهربان می‌شوند و طبیعت سنگدل با انسان آشتی می‌کند. و این همه مفادی است که آدمی از یاد و خاطره دوران کودکی‌اش به عاریت می‌گیرد: کودک نیازمند است که پدر از وی در قبال جهان دفاع کند، و بزرگسال، تصویر خدا را که از روی نمونه پدر قالب‌گیری شده، جایگزین پدر پشتیبان می‌سازد. این تمایل سوزان فرزند به پدر، تنها پایه و مایه احساس دینی است. خداوند، پدری است که تصعید و تلطیف شده است^۵؛ و در يك کلام، خدا، محصول اندیشه‌ایست که صورت خواست و تمنا و آرزو را دارد. و آنچه خدا خارج از این محدوده می‌تواند بود، غیرقابل اثبات و بنابراین، نتیجه ایمانی کور^۶، دانسته می‌شود. تصورات دینی، شبهه و پندارند؛ نه از تجربه می‌تراوند و نه از اندیشه، بلکه از قدرتمندترین و کهن‌ترین و مسجّل‌ترین آرزوهای بشریت سرچشمه می‌گیرند^۷. در نظام ذهنی ما، هیچ چیز برتر از عقل و خرد نیست. خلاصه آنکه تصورات دینی، ته‌نشسته‌ها و رسوبات روان‌نژندان‌های هستند که باید جای به

3.S.Freud, Malaise dans la Civilisation,

4.S.Freud, L'avenir d'une illusion.

5.Freud, Totem et Tabou, Payot, Paris.

6.Freud, L'Avenir d'une illusion.

نتایج معارف عقلانی بپردازند.^۸ اشراق بدانگونه که دین می‌آموزد، چیزی جز گشایش کشاکشهای دوران کودکی، به صورتی که همگان آن گشایش را پذیرفته‌اند، نیست. فروید، تا آنجا می‌رود که به تأیید می‌گوید: همین فعالیت روح آدمی که خالق نهادهای بزرگ قانون و اخلاق و اذیان بوده است، به انسان اذن و امکان می‌دهد که بر عقده ادیبیش (یعنی رابطه هیجانی کودک با والدینش) فایق آید و بدینگونه لی‌بیدویش را از مناسبات و پیوندهای دوران کودکی، به هدفهای اجتماعی که خود برگزیده، منتقل سازد.^۹ سرچشمه همه شرور در این جهان، سرکوب غریزه جنسی است، و اگر کارویژه‌های تولید مثل می‌توانستند جریان طبیعی خود را داشته باشند، هر مشکلی گشوده می‌شد و همه چیز، ترتیب و نظامی نیکو می‌یافت.

همه مقتضیات تنها از دیدگاه علیت، تبیین می‌شوند. همه چیز به نظر فروید، بدون طرح و نقشه، محصول مقتضیات خارجی یا نتیجه حوادث و سوانح می‌نمایند.^{۱۰} وجدان، فقط کار ویژه‌ای سودبخش دارد.^{۱۱} مسأله هدف هستی، مطرح نیست.^{۱۲} کسب اموال و لذت بردن از آنها، تنها آرمان انسان است.^{۱۳} انسان بدین علت که تمدن از وی توقع دارد که به محرومیت‌های جنسی تن در دهد، دشمن تمدن است.^{۱۴} آرزوی توفنده و بهیمی (لی‌بیدو)، قوه محرکه اولائی است که همه قوای دیگر (منجمله روح)، از آن نشأت می‌گیرند.^{۱۵} این امر «تصعید» نامیده می‌شود. اما فروید معلوم نساخته که چگونه چنین تغییری صورت می‌تواند گرفت.

مفاهیمی که در فوق ذکر شدند، بخش شاخصی از نظام فرویدی هستند و فروید بدین لحاظ، نماینده نمونه وجه نظر جدید غربی به‌طور کلی که ریشه در «روشنگری» قرن

۸. همان، اوگوست کنت (Auguste Conte)، حدس مشابهی زده است.

9. Freud, *Malaise dans la Civilisation*.

10. Freud, "Au delà du Principe du Plaisir", in *Essai de Psychanalyse*, Payot, Paris.

11. Freud, *Malaise dans la Civilisation*.

۱۲. همان.

13. Freud, *L'avenir d'une illusion*.

۱۴. همان.

15. *Malaise dans la Civilisation*.

هجدهم دارد، با پرستشی که برای خرد داشت، جلوه می‌کند. فروید صرفنظر از سهم خاصش (در تفکر و پیشرفت علم)، اندیشه‌های توده مردم را به روشنی بیان کرده است. امکان مشاهده ورطه‌های تاریک در روح انسان که تا ظهور فروید، فقط همین قدر شناخته بود که گمان می‌رفت وجود دارند، فضیلتی است که به وی تعلق می‌گیرد. فروید کاربرد انحصاری داروهای مخدر و لوله آزمایشگاهی را با عامل مناسب‌تری جایگزین کرد.^{۱۶} کوشید تا وحدت روح و جسم را که تصنعاً گسیخته شده بود، دوباره برقرار سازد. ثابت کرد که بسیاری از ناپهنجاریهای روانی که عموماً فطری یا محصول «فساد» موروثی قلمداد می‌شدند، از تجارب فراموش شده دوران کودکی سرچشمه می‌گیرند. به برکت تحقیقات فروید، دروازه فهم روانشناختی مسائلی که جزء حوزه آسیب‌شناسی روانی اند و کاری که تا زمان ظهور وی در آن حوزه انجام گرفته بود، به توصیفات و طبقه‌بندی ختم و منحصر می‌شد، گشوده شد. دستگاه اکتشاف لایه‌های پنهان روح با کاربرد روش تداعی آزاد، کشفی است که در اهمیت، نظریات جنسی و بعضاً یکجانبه‌ای را که بخش اعظم شهرت فروید مدیون آنهاست، در سایه می‌اندازد. گرچه فروید نظر قطعی خود را در باب مداوای روان‌نژندیها و روان‌پریشیها اظهار نداشت و هنوز ممکن بود نظراتش را در آن باره تغییر دهد، و علی‌الخصوص در مقوله وسیع‌تر گسترش وجدان آدمی، خارج از محدوده روان‌نژندی و روان‌پریشی، حرف آخر را نزد، اما تحقیقاتش به یقین، تحقیقات پیشاهنگی نامدار بوده‌اند.

۲. ک. گ. یونگ

یادداشت مقدماتی. به نظرم شایسته است در اینجا ملاحظه‌ای قید شود که به علت صحت تاریخی آن، بی‌اهمیت نیست. من در مرحله‌ای پیشرفته از تحقیقاتم، توجه یافتم که بسیاری از کشفیات یونگ را تقریباً همزمان با وی اگر نه زودتر، ویلهلم اشتکل (Wilhelm Stekel) کرده است که اثر بس عظیمش: «اختلالات هیجانها و غرایز» (یازده مجلد)، بدانگونه که درخور و سزاوار است، شناخته نیست. حکومت نازی، قسمت اعظم چاپ آلمانی کتاب را از بین برد، اما ترجمه انگلیسی آن موجود است. این کتابها که

16. H. V. Dicks, Clinical Studies in Psycho-Pathology, Londres, 1947, pp. 224, 231.

به سبکی ساده و روشن نوشته شده‌اند^{۱۷}، متضمن مجموعه‌ای بی‌نظیر از نمونه‌های بیماری (موارد کلینیکی) اند که جستجوی آنها در آثار یونگ، کاری عبث است و بدینگونه این نظر یونگ را رد و نقض می‌کنند آنجا که می‌گوید: «کاری که هنوز نکرده‌ام و لازم است بکنم این است که باید موردی از روان‌نژندی بیابم که بتوان در کنفرانسی کوتاه، آن را به نحو بسنده‌ای توصیف کرد، و تازه از پیچیدگیهای درمان که به هیچ‌وجه امری روشن نیست، حتی برای هشیارترین مرد حرفه و فن، هیچ نمی‌گویم که حساسی جداگانه دارد»^{۱۸}. اشتکل، در نخستین روزهای جنگ جهانی دوم درگذشت، و تا پایان عمر با فروید روابط نزدیکی داشت، برخلاف یونگ که در ۱۹۱۳، از فروید گسست. اشتکل روش تداعی آزاد را به کار بست و به تجسس در چفت و بستهای عقده ادیپ، وقتی که آن را لازم و ضرور تشخیص داد، پرداخت. ذکری که از اشتکل در آثار یونگ می‌رود به همان اندازه‌ایست که یونگ از دیگری یاد می‌کند، و اشتکل نیز از او زیاد نام نمی‌برد. در این مقتضیات حدس غالب این است که آندو، مستقل از یکدیگر، نظریاتی مشابه پرداخته‌اند. و اگر این حدس درست باشد، شگفتی ندارد، زیرا آن اندیشه‌ها می‌شکفتند، به ذهن می‌رسیدند و پخش و پراکنده می‌شدند و کمابیش برای هر مشاهده‌گر چابکی، واضح و بدیهی می‌نمودند^{۱۹}. فی‌المثل کتابها و نوشته‌ها درباره خواب، آکنده از رؤیاهای غیب‌آموز است (برخلاف رؤیاهایی که ظهورشان، مقید و مشروط به وجود علت معلومی است)، و گوته کار ویژه رؤیا را که عبارت از تلافی و جبران است و یونگ و اشتکل به تشخیص آن نایل آمده‌اند، به درستی در این اشعار بیان کرده است:

Was von Menschen nicht gewusst oder nicht bedacht,

۱۷. ترجمه، همواره درست نیست و معانی اصلی را به امانت منعکس نمی‌سازد، اما بعضی بخشها یا ظاهراً غیرقابل ترجمه و یا برای خواننده‌ای که از اوضاع و احوال محلی آگاهی نداشته، غیرقابل فهم بوده‌اند. هرچه هست، خواننده در آن، شماری «سند زنده» خواهد یافت.

18. Jung. The Practice of Psycho-Therapy, dans "The Collected Works of C.G. Jung", London, Routledge et Kegan Paul, 1954, p.84.

۱۹. ایضاً ر.ک. به:

Herbert Silberer, Probleme der Myselik und ihrer Symbolik, 1914; Phantasie und Mythos, etc.

Durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht (۲۰).

مهذا اشتکل باوجود تصدیق اهمیت عامل دینی^{۲۱}، به تمام و کمال، همه مباحث فلسفی - دینی را رها کرده، و فقط به معتقدات استوار و پابرجا، استناد می‌جست و تنها مسیح نوزاد و بتول مقدس و خداوند پدر را قبول داشت (و برای آنها اعتبار مثبتی قایل بود)^{۲۲}. محدودیت اشتکل، از لحاظ چشم‌اندازی گسترده‌تر، در همینجاست. زیرا با بررسی دقیق‌تر امور، خواهیم دید که وجه‌نظرهای دینی و فلسفی به اندازه انحرافات جنسی می‌توانند موجب یا برانگیزنده روان‌درمانی باشند. روانپزشکانی که بیماران فراوانی دارند، به من گفتند که هیچگاه بیمارانی ندیده‌اند که برای آنان این مسائل، مسائلی اصیل و حقیقی باشند، امری که باتوجه به وسواسها و شیداییهای (manie) دینی، شگفت‌انگیز است. مسلماً بسیاری از این درمانگران، بدین مسائل توجه ندارند یا در آنها به چشم بدگمانی و سوءظن می‌نگرند^{۲۳}.

می‌خواهم این نکته را به عنوان جمله معترضه ذکر کنم که واژه‌های «paraphilie» و «paralogie» که اشتکل به جای روان‌نژندی و انحراف و روان‌پریشی به کار می‌برد، گرچه خوب انتخاب شده‌اند، اما متأسفانه هنوز خارج از مکتب وی، مقبول نیفتاده‌اند.

سرانجام باید بگویم که من با این امید به آلمان باز گشتم که پژوهندگان نوینی بیابم که کشفیاتشان قابل قیاس با کشفیات نویسندگان یاد شده باشد؛ و متأسفانه چنین پژوهندگانی نیافتم. تحقیقات در همان مسیرهای هموار و شناخته، ادامه دارند^{۲۴}.

نظر به اینکه نظریات یونگ و کاربرد آنها در عمل، عموماً به اندازه آموزه‌های فروید شناخته نیست، و نوع پرداختن و رویکرد آن نظریات به مسائل، با موضوعات مورد بحث

۲۰. «چیزی که برای بشر مجهول است و یا وی بدان نیندیشیده، شبهنگام در هزار لای سینه پرسه می‌زند».

21. Sexual Aberrations, I, 1953, p.240 et suiv., 259, 332, et suiv, Interpretation of Dreams, pp.82, 305 et suiv.

22. Interpretations of Dreams, New-York, 1943, p.95.

۲۳. در این باره، در پایان کتاب حاضر، بیشتر سخن خواهیم گفت.

۲۴. در این مورد يك استثنا وجود دارد، که بدان بعداً اشاره خواهد شد.

ما ارتباط تنگاتنگی دارد، نظریات مزبور و کاربرد عملیشان، به نحوی مشروح‌تر توصیف خواهند شد، و حکم و داوری انتقادی دربارهٔ آنها را بار دیگر به بخش بعدی وامی‌گذاریم. یونگ عقیده داشت که هیچ غریزهٔ خاصی نمی‌تواند به قدر کفایت، امکانات بینهایت متنوع روان انسان را بیان کند. مواردی هست که سرگذشت آنها مطابق با آموزه‌های فروید است و در جنب آنها، موارد دیگری هست که در مقولاتی که آلفرد آدلر وضع کرده، می‌گنجد^{۲۵}، و می‌دانیم که آلفرد آدلر، ارادهٔ معطوف به قدرت یا ناکامی در سازش و انطباق فرد با جامعه را، ریشهٔ ناسازگاری و مؤدبی به احساسات حقارت نفس می‌دانست. به زعم یونگ که در این مورد با فروید تعارض دارد، سرشت (دنیای غرایز) و اصلی دینی (که به گفتهٔ وی هرچه می‌تواند باشد)، دو قطب حیات و نیز شالودهٔ نیرومند و استوار آند و کشاکش میان این دو قطب، مبنای تنشی است که انرژی (نیروی) روانی توصیف شده است^{۲۶}.

جستجوی علّتی یگانه (آسیب‌دیدگی روانی در دوران کودکی)، موجب می‌شود که علل ممکن دیگر که متعدّدند نادیده بمانند. گاه ممکن است لازم باشد که نخستین گرایشها و نقد حال یا صورت بیان آنها جستجو شود؛ و گاه نیز آسیب‌دیدگی، دیرتر در زندگی روی می‌دهد به نحوی که عملاً در درمان، می‌توان آسیب‌دیدگی اولیه را نادیده گرفت، حتی اگر موضوع، از آسیب‌دیدگی نخستین در دوران کودکی، به نحو نامساعدی تأثیر پذیرفته باشد. برای روشن کردن این نکته، مثال زیر را ذکر می‌کنم:

M.X...، ۲۶ ساله، استرالیایی که اصل و نسب انگلیسی دارد، بلند قامت و قوی‌بنیه، نزد من آمد، زیرا نیاز مقاومت‌ناپذیری به نگاه کردن خورشید و یا لمس چیزهایی که آفتاب بر آنها می‌تابید، داشت. در این کار چنان وسواسی شده بود که نمی‌توانست جایی دیگر (که خورشید نباشد)، کار کند. کارش را در کارخانه رها کرده بود. پیش از طلوع آفتاب از خواب

25. Jung, L'Homme à la découverte de son âme.

۲۶. همان، و Ueber die Energetik der seele, pp.44, 88 et suiv.

همچنین نگاه کنید به:

Stekel, The Interpretation of Dreams, New York, 1943, pp. 282, 305 et suiv. ; Sexual Aberrations, I, p.240 et suiv. ; 259,332 et suiv. (Repression of Religious Contents).

برمی‌خاست و تمام روز از پنجره آسمان را تماشا می‌کرد یا با دوچرخه در اطراف خانه گشت می‌زد و اینجا و آنجا می‌ایستاد تا باز به آسمان بنگردد. نزد روانکاو فرویدی رفته بود که به وی گفته بود، بیماریش، موردی نسبتاً سخت و دشوار می‌نماید و ممکن است چندین سال روانکاو شدید و قدرتمندی برای درمانش لازم باشد، ولی «این بهترین کار (سرمایه‌گذاری) ای است که می‌تواند کرد». پس از ده هفته روانکاو از قرار سه جلسه در هفته، کاشف به عمل آمد که در ۱۶ سالگی، به هنگام بازدید استخرشنایی، چند ثانیه زیر آب گیر کرده و مطمئن شده بود که واپسین دم حیاتش فرارسیده است (واقعه‌ای که بعداً آن را پاك از یاد برده بود). سایقه شگفت‌چنگ زدن به روشنایی، ظاهراً با تشویش عظیمی که آن زمان احساس کرده بود مطابقت داشت، زیرا علائم بیماری در نخستین یا دومین هفته پس از یادآوری واقعه از بین رفت.

زندگانی ما را نه فقط گذشته ما بلکه آرزوها و امیدهایمان یعنی آینده نیز تعیین می‌بخشد. غالباً، مسأله سرانجام‌بخش در نوعی رفتار و کردار معیوب از لحاظ روانی نهفته است که پیشتر در دوران کودکی، حالتی بیمارگون برانگیخته بود. اگر جز این بود، تبیین اینکه چرا بسیاری کودکان دچار آسیب‌دیدگی‌هایی نشده‌اند که همان آسیب‌دیدگی‌ها نزد کودکان دیگر، موجب اختلالات و خیم گشته، دشوار می‌بود.^{۲۶*} فقط شناخت علل اصلی ناکامی و چیزهایی که امروزه عوض نمی‌توانند شد، ضرورتاً این نتیجه را ندارد که تعادل، (دوباره) برقرار و تثبیت و تحکیم شود. به علاوه، آسیب‌دیدگی‌ای که در نخستین سنین کودکی روی داده، غالباً آنقدر تغییرات درونی پذیرفته که حتی اگر آن آسیب‌دیدگی کشف شود، علائم بیماری بدون بازپروری نیرومند، ضرورتاً زایل نمی‌گردند.^{۲۷} بسان بیماری سرطان که به علت «هجوم و گسترش» (métastases) مرض، ناخوشی در سراسر اندامها گسترش می‌یابد، تا آنجا که ممکن است کانون مرض، به سبب آن انتشار، از دیده پوشیده ماند.^{۲۸}

از سوی دیگر، ممکن است در همان لایه‌های ذهنی که مقرر بیماری است، پادزهر و

* ۲۶- جمله مثل بسیاری از عبارات کتاب تعقید دارد و اندکی گنگ است. مقصود اینست که اگر غالباً رفتار و کرداری معیوب در دوران پس از کودکی نباشد (که پیشتر در دوران کودکی آسیب‌رسان بوده است) اختلالی بروز نمی‌کند (م.و).

27. Jung, L'Homme à la découverte de son âme.

28. L.R. Wolberg, Hypnno-Analysis, New York, 1945, p. 239 et suiv.

منابع و ذخایر درون‌زاد نوینی کشف شوند که پیامهایی به واسطه رؤیایها و اوهام به خارج می‌فرستند. این لایه‌های تحتانی، با لایه‌های فوقانی، متداعی می‌شوند. آرزوهای احساساتی که در سینه مانده‌اند، خاطرات دوردست، تلقینات، مسائل گشوده نشده، کوششهایی برای تغییر شیوه زندگی، همه، ممکن است به علت ضعف و سستی‌شان نادیده بمانند، ولی آنقدر کارمایه داشته باشند که وقتی روح با تأثرات خارجی قطع رابطه کرد، آن‌چنان که در خواب یا در حالات میانین (بین خواب و بیداری) پیش می‌آید، مشهود گردند.

مثال: بانویی شرح زیر را از حال خویش برای من گزارش کرد: «حالتی عصبی داشتم که سخت دردناک و شاق بود. حس می‌کردم در اتاقی بدون در و پنجره، محبوس شده‌ام و آن احساس، به نحوی باورنکردنی قدرتمند بود. دست‌ان‌م را به دیوارها می‌کوفتم و کمک می‌خواستم و فریاد می‌کشیدم، اما کاملاً محبوس بودم و رابطه‌ام با دنیای خارج قطع شده بود. رفتن به سر کارم یا به دیدار کسی، ظاهری رؤیایگونه داشت». در این دوران، عاشق این بانو، مردی که مرتبت اجتماعی و هوش و اخلاقیاتش، برتر از همان خصوصیات معشوقش بود، رابطه‌ای جنسی با تنها دوست بانو داشت، ولی بانو در عالم هشیاری و خودآگاهی گمان نمی‌برد که چنین باشد. و وقتی بدان پی برد، به شدت تکان خورد، اما آن صحنه از دیده غایب شد و جای به احساس فضایی بزرگ و گسترده و باز که وی را در میان گرفته بود، سپرد.

درحالی که ناخودآگاهی برای فروید، جایی است که در آن، آرزوهای برآورده نشده، می‌ریزند؛ از لحاظ یونگ، ناخودآگاهی خصلتی خلاق دارد و خودآگاهی را وادار می‌کند که از خشکی و انعطاف‌ناپذیریش دست بردارد. بدینگونه ناخودآگاهی می‌تواند اقدام «صدایی درونی» باشد، که خودآگاهی را تلافی می‌کند و شیبیه شیوه مامائی* (daimonion) سقراط است.^{۲۹}

* daimon = قابل، ماهر. «آنچه استهزای سقراطی نامیده‌اند، درواقع طریقه‌ای بود که برای اثبات سهو و خطا و رفع شبهه از اذهان داشت به وسیله سؤال و جواب و مجادله و پس از آن که خطای مخاطب را ظاهر می‌کرد، باز به همان ترتیب، مکالمه و سؤال و جواب را دنبال کرده، به کشف حقیقت می‌کوشید و این قسمت دوم تعلیمات سقراط را مامائی نامیده‌اند، زیرا که او می‌گفت دانشی ندارم و تعلیم نمی‌کنم. من مانند مادرم فن مامائی دارم. او کودکان را در زادن مدد

رؤیا، تصویری «زیرآستانه‌ای» (subliminal) از حالت روانی فرد، عرضه می‌دارد^{۳۰}، و به زبان خاص خود، بیانگر اتمام و اِکمال ناخودآگاه حالت یکجانبه خودآگاهی است. بنابراین کار ویژه‌اش، تأمین تعادل روانی است^{۳۱}.

رمزها، مفاهیم قبلی و ما تقدّم را بیان می‌دارند، آبستن معنی‌اند، اما معنایی که در سراسر جهان معتبر باشد، ندارند. نمایشی محسوس از تصویری عرضه می‌دارند، که نمادها با رشته تداعی معانیهای فرد، بدان مربوط می‌شوند. اگر معنایی ثابت داشتند، فقط «نشانه» بودند، نه رمز. مثلاً صلیب، ممکن است نمایشگر رستگاری یا درد و رنج، مرگ یا خاکساری و افتادگی باشد؛ ممکن است به ساختمان پیکر آدمی یا به ساختمان جهان گرداگرد يك نقطه (صلیب تنسیق و تنظیم در ریاضیات) رجوع دهد، و به عنوان نشانه ممکن است علامت دَوران باشد. حتی معانی رمز، ممکن است ضدّ هم باشند، مثلاً مار واجد معنای خوب یا بد می‌تواند بود (Kundalini-Shakti در هند، ضدّ مار بهشت در سنت و روایت عبری است). در موزه هنرهای تزئینی پاریس، پیکره ماری هست که در رأس کاسه سر انسان، حلقه زده است و چندین صد سال قدمت دارد. این مار، بی‌تردید نمودار کرم است، اما حالت آرمیده و شکوهمندش می‌تواند این تصوّر را نیز القا کند که صاحب معرفتی برتر از قوه فهم و ادراک عقل است. این رمزپردازی اخیر (همراه با قدرتی شگرف) در مرغ هُما (ققنس، Sphinx) نیز قابل تشخیص است.

شیطان، ممکن است Lucifer، حامل نور و روشنایی (از lucem ferre) باشد؛ همچنین در سنسکریت، «Asuras»، یعنی ارواح خبیث (از A-sura = در ظلمات)، بخشنده حیات (از Asu-ra) نیز معنی می‌تواند داد. تاریکی، ممکن است نمایشگر نادانی

می‌کرد، من نفوس را یاری می‌کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (م.۰).

۳۹. بی‌تردید بخش عظیمی از هنر، و نقاشی و شعر، بیان همین کار ویژه ناخودآگاهی یعنی عمل جبران و تلافی است.

30. Jung, Collected Papers, 1916, p.222.

31. Jung, Allgemeine Gedanken zur Traum-Psychologie, p. 157. Stekel, The Interpretation of Dreams, p. 76, Frigidiy in Women, New York, 1943, vol. p. 152:

«رؤیا همواره دور کار و فعالیت عالم بیداری می‌گردد».

و خاموشی و زهدان، و یا نمودگار جنبه غیبی و تجلی نیافته الوهیت باشد. چرخ، اسوه و مثلِ اعلاى ساختمانی ماشینی می‌تواند بود و یا القاکننده این معنی به ذهن که خوش اقبالی و بداقبالی، بخت سعد و طالع نحس، در حیات بشر، دائماً در گردش‌اند؛ و نیز ممکن است به چرخ خورشید مربوط گردد و نمایشگر فعالیتِ خلاقه به‌شمار آید.

ممکن است معانی‌ای که از پیش مقرر و تثبیت شده‌اند، وجود داشته باشند، اما نمی‌توان به هیچ «قاموسی» اعتماد کرد^{۳۲}. فقط زمینه و سیاق رؤیا یا تداعی معانیهای خواب بین، می‌تواند به تبیین خواب دلالت کنند^{۳۳}. بدینگونه، با جمع‌آوری همه عناصر رؤیا (تحلیل و بررسی به شیوه یونگ، روابط آن عناصر را جای‌جای نمایان می‌سازد)، می‌توان مواد و مصالح گردآمده را با داده‌ها و ملاحظاتِ دیگر رؤیاهای بیمار، قیاس کرد. به فرجام مسأله اساسی ممکن است آنقدر روشن شود که بیمار خود بتواند آن را ببیند. غالباً رؤیاهای لاحق، اشتباهات در تعبیر و خوابگزاری را اصلاح می‌کنند. و گاه کاربرد آزمون (تست) تداعیهای آزاد، سودمند است.

یونگ در آغاز، آزمون تداعیهای آزاد را به نحو گسترده‌ای به کار برد و آن آزمون غالب اوقات، عملاً کمک بزرگی (به روشن شدن مشکل) می‌کند. آزمون تداعیهای آزاد، عبارت است از صورتی مرکب از حدود صد واژه محرک؛ و در این صورت، واژه‌های معمولی همراه با واژه‌هایی آمده‌اند که برخلاف آنچه که در بادی امر به نظر می‌آیند، ساده نیستند و بدون قصد و نیت خاص انتخاب نشده‌اند. این صورت نباید خشک و انعطاف‌ناپذیر باشد، بلکه لازم است با مسائل مربوط به هر مورد خاص انطباق یابد. واژه‌ها را یکی پس از دیگری، برای موضوع می‌خوانند و پاسخها و زمان واکنش در قبال هر واژه را به وسیله زمان‌سنج، یادداشت می‌کنند. از پاسخها و مدت زمانی که برای ایراد هر پاسخ گذشته، استنتاجات بسیار می‌توان کرد. شایان ذکر است که اگر آزمایش پس از مدت زمانی نسبتاً طولانی، تکرار شود، معمولاً همان پاسخها به دست می‌آید. البته نه بدین علت که خاطره آزمون نخست، زنده است؛ بلکه از این‌رو که ذهن در راههای معینی فعالیت دارد. بنابراین پاسخهای متفاوت، ممکن است یا نتیجه توفیق در روانکاوای و یا نشانه آن باشد که راههای معین فعالیتِ ذهن، به خوبی هموار و تثبیت نشده‌اند؛ و به سخنی دیگر،

32. Stekel, The Interpretation of Dreams, p.308.

33. Jung, Collected Papers, pp. 208-210.

پاسخهای متفاوت، نشانه دیگری از وجود عقده‌اند.

اشکل آزمایش ساده‌تری پیشنهاد می‌کند و آن اینکه از موضوع بخواهیم تا در حدود بیست واژه را که اتفاقاً به ذهن وی می‌رسند، به سرعت به زبان آورد. البته این واژه‌ها نیز کاملاً «برحسب تصادف» ادا نمی‌شوند، بلکه بعضی گرایشهای ناخودآگاه را آشکار می‌سازند. به همان نحو، یعنی دفعتاً و بدون تأمل و تفکر، می‌توان رؤیاهای تصنعی برانگیخت که با خوابهای معمولی تفاوت زیادی ندارند^{۳۴}. من به این نتیجه رسیده‌ام که می‌توان هر دو روش را به کار برد و نتایج سودمندی به دست آورد، خاصه در آغاز روانکاوی و روان‌درمانی. یعنی می‌توان آنها را مبنای تداعیهای دیگر قرار داد تا بستانکاریها و بدهکاریهای موقعیتی روانی، سریع‌تر و عینی‌تر نمودار گردند، حال آنکه بیانات مستقیم، غالباً مشکوک‌اند، یا از نکات برجسته، دم نمی‌زنند.

درحال حاضر، آزمونهای بسیار دیگری وجود دارد که کاربردشان، زمان بیشتری می‌گیرد و معهدا، در لایه‌های کم‌عمق‌تری از شخصیت رخنه می‌کنند.

بدینگونه به مرور که جنبه‌های نوین مسائل بیمار ظاهر می‌شوند، راههای غلط و استنتاجات نادرست بیمار، بر وی، آشکار می‌گردند. و این امر برای ذهنش در حکم کارورزی‌ای است تا بر خودکاریهایی نامساعد فائق آید و مشکلاتش را بگشاید. این فهم که از درون وی سرچشمه می‌گیرد، قدرت الزام و افحامی دارد که از رأیی که شخص بیگانه‌ای می‌دهد، هر اندازه که صواب نیز باشد، کارسازتر است.

مثال: جوان استرالیایی بیست ساله‌ای، خواب می‌بیند که دندانهایش می‌افتند. در بحث با وی آشکار می‌شود که مطالعاتش در روانشناسی، فقط کتابی بوده‌اند و نتوانسته‌اند او را به داشتن زندگانی عاقلانه‌تری، مدد کنند. دندانها که نخستین ابزارهای بدن برای جذب خوراک‌اند، در زبان استعاره‌ی خواب، جایگزین روانشناسی شده‌اند. بنابراین خواب به زبان رمز می‌گوید که فهم روانشناسی نارسا بوده‌است. البته خواب‌بین این نکته را نمی‌دانست، و پیش از آنکه خواب آن شکست را بر وی آشکار سازد در قبول آن تردید می‌کرد.

نظر به آنکه باژگونی عادات مستقر ضروری است، داشتن مناسبات خوب با روانکاو، برای تغییر آن عادات، کمک مؤثری است. اما یونگ و مکتبش می‌کوشند تا «انتقال» (عواطف) روان‌نژندانه را به حداقل تقلیل دهند، و هیجانات نامعقول ناظر به شخص

روانکاو را به مرور که ظاهر می‌شوند، زایل سازند، چون معتقدند که برقراری رابطه‌ای التفات‌آمیز (همدلی و همدمی) میان بیمار و روانکاو، برای بسیج قوای عقلانی و سازنده و خلاق شخصیت، کفایت می‌کند. به علاوه، نکات زیر برای درک کاملتر مفاهیم یونگی، ضرور به نظر می‌رسند:

۱. محتویات رؤیا را معمولاً دنیای خارج نمی‌آفریند، بلکه فقط ترتیب و تنظیم خاص آنها، مقید و مشروط به جهان برون است^{۳۵}. به عبارت دیگر، حوادث هر روزینه، تنها مصالح و مواد لازم را برای بیان مسائلی که در اعماق نهفته‌اند، فراهم می‌آورند. اگر کسی، فلان را در خواب ببیند، این تصویر در درون وی ساخته و پرداخته شده و بنابراین اساساً عبارت از عوامل و عناصر ذهنی‌ای است که برای خود او مشخص‌اند، ولی غالباً با موضوعی خاص که تصویر فقط بر او تابانیده شده، مناسبات اندکی دارند. مثلاً اشخاص مرده را چنان خواب می‌بینیم که گویی هنوز زنده‌اند. خیالهای ما، جزء لاینفک روح ما به‌شمار می‌روند، و به حسب سائقه‌ها (تکانشها)ی وجودمان، پدید می‌آیند، و دسته‌بندی می‌شوند. هر صورت و هر عملی، از فعل و انفعالات (jeu) فرایندهای روانی ما، ناشی است. این امر را تفسیر ذهنی، تفسیر «در مرتبه و تراز ذهنیت» می‌نامند^{۳۶}. در این تفسیر، رؤیا بسان نمایشنامه تئاتر تلقی می‌شود که نویسنده و بازیگران و تماشاگران آن، همه، پاره‌هایی از شخصیت خواب‌بین‌اند. بدینگونه وقتی کسی خواب می‌بیند که وارد جنگلی شده، و با ماری گفتگو کرده است، جنگل و مار، جزء منظری درونی متعلق به خود خواب‌بین‌اند، و وی اگر به رشد درونی خویش علاقه و توجه دارد، بجاست که معنای آن خواب را بهتر دریابد. محتویات رؤیا فقط بدین علت با شیء یا موضوعی خارجی جفت و جور شده‌اند که نیروی (انرژی) روانی، در آن موضوع یا شیء، راه بیرون شو مناسبی برای امکانات بالقوه‌ای که تا آن هنگام بلااستفاده مانده‌اند، می‌بیند^{۳۷}.

۲. در رده دیگری از رؤیایا، جنبه عینی غلبه دارد؛ و در نتیجه، آن گونه رؤیایا باید از لحاظ عینی مورد معاینه قرار گیرند. چنین خوابهایی وقتی عارض می‌شوند که وضع و

35. Jung, Allgemeine Gedanken zur Traum-Psychologie p.162.

۳۶. اشکل که علی‌الظاهر مستقلاً همین کشف را کرده، این مورد را «تفسیر کنشی» (فونکسیونل) در مقابل تفسیر مادی، می‌نامد. (The Interpretation of Dreams, p.152)

37. Jung, Allgemeine Gedanken zur Traum-Psychologie p.177.

موقع (دلخواه) به آسانی در جهان خارج تحقق پذیر است. در این مورد نیز، جنبه‌های نوین وضعیت و موقعیتی، غالباً به برکت وجود عناصر «زیرآستانه» که در اختیار رؤیاست، مرئی می‌گردند.

۳. خوابهایی نیز هست که از آینده خبر می‌دهند. البته این پیش‌آگاهی نه به معنای غیب‌آموزی‌ای است که بتوان بر آن تکیه کرد، بلکه به معنای اشارتی به تمایلات آتی است که ممکن است از ذهن خودآگاه پوشیده بمانند^{۳۸}. مثلاً خوابی که بیماری می‌بیند بدین شرح که حیوانی اهلی، وحشی و یا عالم از یخ پوشیده می‌شود، خوش‌یمن نیست^{۳۹}. مثال دیگری می‌آوریم:

زنی چهل و چند ساله که از آب هراس دارد، خواب می‌بیند که با کشتی پهن و مسطحی که مخصوص حمل چهارپا و مسافر است، در بندر سیدنی (Sydney Nouvelle-Galles du Sud) سفر می‌کند. پسر بچه‌ای به آب می‌افتد، و زن برای نجاتش خود را در آب می‌افکند، و از کارش سخت شگفت‌زده می‌شود، چون از آب بیم دارد. پس از نجات پسرک، همه کسانی که شاهد ماجرا بوده‌اند، او را به سبب شجاعتش سخت می‌ستایند.

چنین خوابی می‌تواند به بیمار کمک بسیار کند تا از آب‌هراسی‌اش برهد. زیرا معلوم می‌دارد که طبیعت برای قبول رفتار نوینی آماده است. البته چنین چیزی دستوری نمی‌تواند بود، بلکه به مثابه ثمره روانکاوی، پخته می‌شود و می‌رسد.

۴. به زعم یونگ، عمومی‌ترین کار ویژه خواب، برانگیختن تصورات و اندیشه‌های نو و غیر منتظر، به هنگامی است که خودآگاهی در بن‌بست است و نیز تحریک تخیل که امکانات بالقوه‌اش تمامی‌ناپذیرند و سرچشمه هرگونه خلاقیت در آدمی است. یونگ^{۴۰} کوشید تا از خواب، در کاربرد روشی که خود ابداع کرده، یعنی «تخیل فعال» سود جوید: یعنی توصیه می‌کند که اگر چنین به نظر رسید که خوابی تفسیرپذیر نیست، شخص خواب‌بین، سلسله تصورات و اندیشه‌های خواب را در عالم بیداری ادامه دهد. ناخودآگاهی، متشکل از مواد و مصالح مجهولی است و نه فقط مشتمل بر مواد و مصالح

38. Stekel, The Interpretation of Dreams, pp. 74-6, Frigidity in Women, II, New York, 1943, pp. 214, 226.

39. Stekel, The Interpretation of Dreams, pp. 52-53, 218.

۴۰. که عملاً روش تداعی فروید را رها کرده بود.

واپس زده^{۴۱}. هیچ خیالی صورت نمی‌بندد اگر از معنایی مؤکد ریشه نگرفته باشد. و آن نقطه مرکزی، چون کشف شد و به سطح خودآگاهی رسید، از فعالیت بازمی‌ماند، و خوابها از مرکزی دیگر، فیضان می‌کنند. این، نشانه رشدی درونی است، بدین معنی که نیروی (انرژی) روانی که تا آن هنگام، ثابت و ساکن بوده، اینک برای نیل به هدفهای نو، آمادگی یافته است.

۵. دلمشغولی مردم، غالباً «پرسونا»ی (persona) خاص آنان است و این نامی است که یونگ به نقاب یا نمای بیرونی فرد آدمی داده است؛ و آن تصویری است دستکاری شده، یعنی صورت ظاهری که می‌خواهیم با آن خود و دیگران را شگفت‌زده کرده، تحت تأثیر قرار دهیم. فرد آدمی ممکن است صفاتی داشته باشد که به «پرسونا»ی وی تعلق ندارند، و او حتی گمان نبرد که آن صفات را داراست. اما این صفات که وی به وجودشان پی نبرده، نیست نشده‌اند، بلکه در ناخودآگاهی سرکوب شده‌اند و از آنجا بر تصمیماتی که خودآگاه تلقی می‌گردند، تأثیری قلمرومند دارند. این محتویات، در ناخودآگاهی، بر دیگران تابانیده می‌شوند. بدینگونه که مثلاً وقتی زنی در خوابهایش نمونه‌های بسیار پستی از زنان را می‌بیند، به اعتقاد یونگ، وی با «سایه» خویش روبرو شده است. در اینجا وظیفه داریم که به جای نادیده گرفتن این جنبه وجود که انکار و تکذیب می‌شود، چون ناگوار یا بی‌معنی است، و یا محکوم کردن و مطرود شمردنش همچون «شر»ی که در وجود دیگری است، بپذیریمش. اما چگونه باید خصائص آشکارا منفی را پذیرفت؟ البته نه به عنوان خصایص بد، چون چنین کاری دشوار است، بلکه همچون پاره شخصیتی که باید رشد یابد، زیرا در وضع کنونی، با الگوی مقبول نمی‌خواند. برای گسترش دادن افق خودآگاهی و ژرفا بخشیدن به آن، نخست باید بتوانیم خود را بدانگونه که هستیم بشناسیم، نه بدانگونه که می‌خواهیم باشیم. برای ساختن کلیتی هماهنگ، عناصری که دست کم گرفته شده و مطرود و یا حتی مجهول‌اند، ممکن است همانقدر مهم باشند که عناصر معلوم برای ما. آفرینندگی معمولاً در محیطی تاریک و ظلمانی صورت می‌گیرد.

ضد کسی که چیزی جز پرسونا (persona)ی مثبت خود نمی‌بیند، فردی است که دچار افسردگی است و فقط ناظر غم و اندوه خویش است. در این حالت، صفات مثبت

41. Jung, Analytische Psychologie und Erziehung, Zurich, 1936.

شخص، در ناخودآگاهی وی پنهان‌اند.

یونگ بدینسان حدس می‌زند که نرینه، فقط به ظاهر نرینه است و در ناخودآگاهی، مادیتهای پنهان است. این عناصر زنانه که توسعه نیافته‌اند، غالباً بر زنی واقعی تابانیده می‌شوند که آن زن، بدینسان به رغم بعضی ملاحظات، زن بی‌کفایت نالایق بنا به انتخاب مرد، می‌گردد. به علاوه، زندگانی چنین مردی، تحت سلطه همان شخصیت پست زن که در روانش پنهان است خواهد بود، و از این رو متخلق به خلق و خوی زنانه خواهد شد. این حالت، «عقدۀ Anima مادیته‌جان» نام دارد^{۴۲}. همین‌گونه ممکن است زنی، زیر نفوذ تصویری از شخصیت پست مذکری که ناخودآگاه است («Animus»، نرینه‌جان) باشد. به فرض آنکه آن زن پدری داشته که دخترش به وی اعتماد و اطمینان نمی‌کرده، نرینه جان، در این زن، حس کینه‌توزی در حق مرد و نیز احساس برتری‌جویی در قبال جنس مذکر، بر خواهد انگیخت. چنین زنی می‌تواند احساس خویش را با مشتی استدلالات زیرکانه توجیه کند؛ اما آن تصویر پدر که در ناخودآگاهی پنهان است، روابطش با جنس مخالف را از راه صواب منحرف خواهد کرد و همزمان وی را باطناً، طعمه «آراء و عقاید» مردانه که بد جذب و هضم شده‌اند و ممکن است دوباره، غیرمستقیم، موجب بروز «خلقیات» شاخص و نمونه‌وار وی گردند، خواهد ساخت.

۶. تصاویر (ذهنی) زیرین یا تحتانی، معمولاً با کار ویژه‌ای تحتانی یا انفعالی که علی‌القاعده باید مطابق با توسعه آن تصاویر، توسعه یابد، پیوسته و مرتبط‌اند. یونگ چهار فقره از این کار ویژه‌های روانی را متذکر می‌شود: حس (sensation)، احساس یا عاطفه (sentiment)، فکر و شهود، که هر کدام ممکن است برون‌گرا یا درون‌گرا باشد. روان‌نژندی وقتی بروز می‌کند که میان کار ویژه منطبق (adapté) و کار ویژه همراه و همدستش که نامتمایز است و بخش عظیم آن نیز در ناخودآگاهی واقع است، درگیری و کشاکشی به‌وجود آید؛ مثلاً نزد متفکر درون‌گرایی که احساس یا عاطفه‌اش توسعه نیافته است، و یا نزد نمونه انسانی با احساساتی برون‌گرا که به نحوی کمابیش ناخودآگاه، اندیشه می‌کند. کار ویژه‌هایی که مورد غفلت قرار می‌گیرند، و نادیده گرفته می‌شوند، تصاویری پست از انسانهای پست یا بدوی و یا تصاویری از جانوران بی‌مناک

۴۲. اشکل نیز همین امر را مشاهده کرده است.

برمی‌انگیزند که مظاهر مجسم نیروی غریزی واپس زده‌اند. به زعم یونگ، مقابله با این تصاویر و کارویژه‌های مطابق با آنها و نیز فهمیدن آن تصاویر و کارویژه‌ها، موجب تغییر و تجدید نیرو (انرژی)‌های درونی می‌شود. به جای ترسیدن از غرابت چنین رؤیتهایی، باید به قدرت خلاق که در آنها هست، توجه داشت. آن رؤیتهای برحسب تصادف پدید نمی‌آیند، و نادیده گرفتنشان، کاری عبث است. وانگهی شخصی که چنین رؤیتهایی دارد، اگر بدون هیچ ملاحظه انتقادی، با آنها یکی و همانند شود، ممکن است در آنها مستغرق گردد. و این چیزی است که در روان‌نژندی پیش می‌آید، بدین معنی که بیمار در دنیای رؤیاهایش مستغرق می‌شود: یعنی به جای کسب فوائد آن عالم، خود به تصرف آن درمی‌آید. علت بیماری، به برکت ظهور ساحاتی نو از وجود آدمی، متضمن درمان بیماری است. بدینگونه، مشکل خود، به کمک بیمار می‌آید، و همدست و متحد و سرانجام رهایی‌بخش وی می‌شود. بنابراین یونگ تمایل دارد که موارد هم‌جوار روان‌نژندی و روان‌پریشی را به صورتی منفی تلقی نکند. چنین به نظر می‌رسد که به قول هندوان: «آدمی که زمین می‌خورد، به همان دلیل، برمی‌خیزد». روانکاو صبورانه خیالات گنگ و مبهم آدمی، موجب می‌شود که آن عالم، ضبط و مهار گردد و حسّ اعجاب و چون و چرا کردن، در شخص، بیدار شود. فهم و درک که قدرتمندتر از داروی مخدّر است، در مواردی از بیماری که علاج‌ناپذیر به نظر می‌رسند، جنبه‌های نوینی مکشوف می‌سازد (که مشکل‌گشاست) و نه تنها مانع از ابتلای سلامت آدمی به افسردگیهای دیگر می‌شود، بلکه گاه نمی‌گذارد که شخص دچار عجز و ناتوانی مزمن گردد. و گشایش و فرج نیز در همین جاست، زیرا هیچ‌کس، به کلی فاقد راه‌چاره نیست، ولو آن راه بسیار نهفته و پنهان باشد و تفکر خودآگاه معمولی یا قدرت اراده‌ای که هدایت و ارشاد نشده، بدان دسترس نداشته باشند.

۷. یونگ با وضع مفهوم «ناخودآگاهی جمعی»، کمک دیگری به فهم عناصر سازنده ناخودآگاهی کرد. درحالی که ناخودآگاهی فردی، متضمن خیالاتی است که می‌توان آنها را به دوران حال یا گذشته فرد مربوط دانست و عمدتاً قلمرو مناسبات وی با دیگران را فراهم می‌آورند؛ یونگ مشاهده می‌کند که به تصادف، رمزهایی پدیدار می‌گردند که از آنچه شخص در زندگانی خود دیده و شناخته، بسی دورند؛ و معیناً وقتی همان رمزها در افسانه‌های قدیم و فرهنگ عامه و یا اساطیر دیگر ملل و اقوام واری می‌شوند، به فهم

مشکل یاری می‌دهند^{۴۳}. (مثلاً) تشریفات و مراسمی برگزار می‌شود، و نمایشی اسرارآمیز از نوع نمایشهایی که در داستانها و آثار هنری متعلق به زمانها و مکانهای بس دوردست می‌توان دید، به صحنه می‌آید؛ و چنین می‌نماید که مبنای این مناسبات، رؤیتهایی باشد نظیر رؤیتهایی که امروزه روز ارتجالاً ظهور می‌کنند: در هر دو مورد، موضوعات روانی، به صورتی اساطیری نمایش داده شده‌اند.^{۴۳*} یونگ این (همانندی) را مرهون وراثت روانی می‌داند^{۴۴}، و اظهار می‌دارد^{۴۵} که در این مورد با مجموع تجارب نیاکانمان سروکار داریم و انکار این امر که بشر راههایی را به میراث برده (Bahnungen)، در حکم آن است که منکر به ارث بردن مغز باشیم. اما وراثت، محدود به جسم است و هرگز ثابت نشده که فعالیت مغز ممکن است با عملکرد کنشهای ذهن، یکی و همانند باشند^{۴۶}. بنابراین حدس می‌توان زد که شرایط ذهنی مشابه، عکس‌العملهای مشابه برمی‌انگیزند، چنان که ضرورت‌های خارجی موجب می‌گردند که راه چاره‌های مشابه یافت شوند (مثلاً خانه‌سازی برای مصون ماندن از تغییرات جوی)^{۴۷}.

هرچه هست، تصور این است که دروازهٔ دنیای خیالی باشکوه و هیبتی که عادتاً در بشر معمولی به خواب رفته، بر آرزوها و نیروهایی گشوده می‌شود که نمی‌توانند در زندگانی هر روزینه با محدودیتهای اجتناب‌ناپذیری که دارد و فقد معنایی که در آن مشاهده می‌شود، تحقق یابند و به کار افتند. آنگاه چیزی نو و نامنتظر، شکل می‌گیرد که باعث می‌شود بیمار بر مشکلات خود غلبه کند، به جای آنکه آنها را واپس زند^{۴۸}، و پرده از درجات اختلاف و افتراق و تمایز گسترده‌تری (میان ناخودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی) برمی‌دارد. یونگ با دقتی خاص، پیوندهای موجود میان رمزهای رؤیا و رمزهای

43. Jung, *Psychologie de l'inconscient*.

* ۴۳. عبارت بسان بعضی عبارات دیگر کتاب، همانگونه که قبلاً تذکر داده‌ایم، گنگ و ناراساست. منظور تشابه موجود میان بعضی مراسم امروزی و پاره‌ای آئینهای دیرین است (م.).

44. Jung, *Psychological Types*, p. 616; *Psychology and Religion*, p. 112.

45. *Ueber die Energetik der Seele*, p. 89.

۴۶. صرف‌نظر از اینکه خصایل مکتسب، موروثی نیستند.

۴۷. ر.ک. به مطالب بعدی.

48. Jung, *Commentaire sur Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, pp. 21, 25, 69.

کیمیای در قرون وسطی را به شرح و تفصیل باز نموده است^{۴۹}. و خود، هدف این اقدام را «تفرّد» (individuation) نامیده، و آنچه از این واژه مراد می‌کند، اختلاف و تمایزی است که موجب می‌شود تا ناموس طبیعت و سرشت فردی خود را بشناسیم و بر وفق آن زیست کنیم^{۵۰}. خصیصهٔ بیمارانی که شرح حالشان در زیر می‌آید و چند سال پیش در استرالیا به روانکاوی آنها پرداختم، وفور مواد و مصالح ناخودآگاه در بیماریشان است. ذکر این موارد در عین حال مجالی فراهم می‌آورند تا دیگر جهات نمونهٔ تحقیقات یونگ را به نحوی کاملتر بررسی کنیم.

مورد اول:

بیمار، زنی استرالیایی و ۳۷ ساله، نزد من آمد، زیرا از سالها پیش، «رویت‌های پیش‌خواب»ی ای (visions hypnagogiques) داشت که مایهٔ وحشتش بودند و از آن می‌ترسید که دیوانه شود. می‌گفت: «چیز نابهنجاری وجود دارد، اما نمی‌دانم چیست».

از کارش در بنگاهی تجاری ناراضی بود، و اظهار می‌داشت که ترجیح می‌دهد به خارج برود. گرچه اهل معاشرت بود، اما هرگز با کسی مناسباتی جنسی نداشت، چون به گفتهٔ خود «می‌ترسید که گرفتار هیجان شود». «دوستان بسیاری از زن و مرد داشت، اما همواره با نوعی ابا و امتناع و خودداری باطنی» معاشرت می‌کرد، چون در دنیای تصورات و اندیشه و چیزهای مجرد، محبوس بود. می‌پنداشت که علاقه‌مندی‌هایش عقلانی است، حال آنکه دلبستگی‌هایش حقیقتاً احساساتی بودند. رویت‌های پیش‌خوابش بسیار زنده و نافذ و متنوع بودند و نخستین آنها بدین‌قرار بود:

«صبح روزی بهاری، اندکی پس از طلوع آفتاب، فریادکنان از خواب بیدار شدم، بانگ فریادم، شبیه صدای شیبور در هوای مه‌آلود کابوس‌گونی بود. از خوابی که دیده بودم، هیچ تصویری نداشتم، اما از وحشت بر خود می‌لرزیدم. پنجره‌های اتاقم رو به شرق اند و اتاق غرق در نور بود. بدینگونه اندکی احساس ایمنی کردم و به تخت‌خواب باز گشتم، چون فریاد، باعث شده بود که از تخت بیرون آیم و نیمی از طول اتاق را بپیمایم، سپس چشمانم را بستم. آنگاه، زنی با پرشی بزرگ در برابرم ظاهر شد. چون تاریخ بین‌النهرین باستان را مطالعه کرده بودم دانستم که وی عشتار، زن ایزد مرگ و افسون و جادو است. تا آن زمان چنین کسی را که منشأ قدرت است، برهنه و ملتهب، به خواب ندیده بودم. گیسوان بلند سیاه آشفته‌ای داشت و جامهٔ سفید گشادی در

49. Jung, *Psychologie et Alchimie*.

50. Jung, *Integration of Personality*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1939.

بر کرده بود. چهره‌اش، به شکنندگی فلسی سخت و ظریف بود و نگاهش، به تابناکی آسمانی شبانگاهی که آذرخش در آن بدرخشد. همچنین خصلتی داشت که فقط می‌توانم آن را «مارسان» بنامم؛ یعنی حالتی انطاف‌پذیر و بیجان داشت. چشمانش چون دو خورشید، می‌درخشیدند و حتی برتر از خورشید بودند، زیرا، تشعشع نیرومندشان همراه با هوشمندی و مبین‌هشیاری و خودآگاهی بود. در حرکت نیز قدرتی طبیعی و ساده و بی‌پیرایه داشت و چون نور، جابجا می‌شد و جستن می‌کرد. در آن هنگام نخستین بار به معنای عمیق آتش در اصطلاح: «کارمایه آغازین» (=آتش) پی بردم. بار خدایا چگونه ممکن است در شگفت شویم که مشرکان توانسته‌اند مسیحی شوند! ظهور شیخ همراه با رؤیت عبارتی به حروف الفبای کهن ژرمنی و اسکاندیناویایی بود بدین‌قرار: «حتی در زناشویی با زن جادوگر خبیث، بخت و اقبالی هست...»، ولی من نخواستم آن عبارت را تا آخر بخوانم. انگلستان پاهایم را در بستر فرو بردم و نومیدانه به «نفس» خود چنگ زده، درآویختم. حتی اگر شاهی چندین سرزمین را به من می‌دادند، و رستگار و بختیار می‌شدم، باز نمی‌توانستم، دنبال این افسونگر هراس‌انگیز بروم. تصور می‌کنم که وی در این لحظه با حرکتی خزنده، به سوی مناطق اثیری شمال رفت.»

زندگانی‌ای که زن بیمار آن را نزیسته و تجربه نکرده بود، ظاهراً در این رؤیت، متجلی می‌شد. مباحثه با وی و فهم مطلب، نتیجه‌ای آنی داشت، بدینگونه که از دوّمین جلسه، رؤیتها کاملاً ناپدید گشتند و روانکاو به دنبال آن، مسائل بیمار را به نحو درست‌تری روشن ساخت. مداوایش تقریباً دو ماه طول کشید، اما وقتی مسائل جنسی صمیمی بیمار ظاهر شدند، آن را قطع کرد. دو نقاشی خود را به من نشان داد که تفسیرشان کردم، زیرا کاربرد روش تداعی معانی، مؤثر نیفتاد.

نخستین نقاشی، تصویر چند ماهی است، و ظاهراً تصویر ماهی، از جمله مشخصات کسی است که برای زندگی جانوران خون‌سرد، رجحان قایل است. تداعی بیمار در مورد این نقاشی، «(صلیب) سواستیکا swastika (صلیب شکسته)، رمز آتش» بود؛ اما ماهیها (بنابه شرح و تفسیر وی)، چرخ (صلیب آتش) را نمی‌چرخاندند، بلکه می‌کشیدند. تنوع رنگها، شایان اعتنا بودند، و نکته جالب اینکه رنگ سیاه به کار نرفته بود. بیمار کوشیده تا همه چیز را از دیدگاهی مثبت ببیند، و چنین چیزی ممکن نیست. ماهیها حتی سایه نیز ندارند.

نقاشی دوم، تصویر ماندالا («دایره جادو») است و ملاحظات قبلی ما در مورد این تصویر نیز صادق است؛ یعنی رنگها بس متنوع‌اند، اما رنگ سیاه به کار نرفته است. به علاوه این خصائص نیز قابل ذکراند: در مرکز گُل، کانون آتشی است. گُل در قابی از صلیب قرار دارد و صلیب، در

چهارگوشی و چهارگوش، در دایره‌ای. این همه، روشنگر انزوای درونی و گوشه‌گیری در حجره‌ها یا قفسه‌های بسته و غیرقابل نفوذ است. خط بسیار نازک ماریچی که تنها یکبار به درون دایرهٔ درونی نفوذ می‌کند، این منطقهٔ مرکزی را دور می‌زند. در بخش‌های دیگر تصویر، خارج از این بخش مرکزی، اشکال و خطوط و سطوحی در هم مشاهده می‌کنیم که دارای حرکت‌اند، اما توازن درستی ندارند، یا تصنعاً به سائقهٔ شناخت عقلانی‌ای که بیمار از اهمیت تقسیم به چهار داشته (یونگ، Baynes^۵)، میزان شده‌اند. نظامی مرکب از چهار رمز اندام جنسی مرد، در این بخش، تصویری غالب و مسلط ولی بی‌معنی است.

دنیای برون فاقد وضوح و روشنی است، و نظام درونی، سخت و خشک و بی‌انعطاف است. اجزائی که در حرکت‌اند، خطوط‌اند، و سطوح، ثابت‌اند. منتهی قدرت و نیرو که به شکل‌بندی اطراف مرکز، سرایت کرده، مکتوم است. بخش خارج از محدودهٔ مرکزی، فقط تزئینی است. ظاهراً کلّ تصویر، در وضع کنونیش و تا اندازه‌ای، نمودار مکث و وضع ثابت و بیحرکت (pose) بیمار است، گرچه امکانات درونی نباید نادیده گرفته شوند.

مورد دوم:

بیهوشی استرالیایی و ۴۲ ساله. در حالت اضطراب و تشویش، به من مراجعه کرد. باوجود اصل و منشأ حقیرش، از لحاظ اجتماعی توفیق نسبتاً خوبی داشته است، گرچه احساس می‌کند که این توفیق، وی را به راهی بن‌بست کشانده، یعنی در مسیر زندگانی مبتدل و معمولی زنی اهل کسب و کار انداخته، حال آنکه ترجیح می‌داد به کاری اشتغال ورزد که میدان گسترده‌تری از مناسبات شخصی برایش می‌گشود. ماجرای عاشقانه‌ای، اخیراً منجر به سقط جنین شده و اضطرابی سنگین و خطیر در وی برانگیخته بود. تنها شخص نزدیک به بیمار، مادرش بود که او هم منش و شخصیتی بسیار بیقرار و نالستوار، و با این همه بر بیمار، سیطره‌ای کامل داشت. بیمار حس می‌کرد که به غایت تنها و افسرده است و زندگانش را سراسر «شکست» می‌دید. پس از روانکاوای تقریباً به مدت شش ماه، بیمار خواب زیر را دید:

«... در آب غوطه می‌زنم، زیرا بازوان اختاپوت سیاهی به من پیچیده‌اند. نخست می‌خواهم خود

51. H.G. Baynes, *Mythology of the Soul* (Londres, Routledge et Kegan Paul, 1940).

این کتاب، گزارشی ذکاوت‌مندانه از چندین غوررسی، به طریقهٔ یونگ است. گرچه شاید اندکی لفظی باشد، اما می‌توان آن را همچون مدخلی بر کاربرد عملی نظریات یونگ، توصیه کرد.

را از چنگش برهانم، اما مرا با قدرت بیشتر درهم می‌فشرود. آنگاه این اندیشه به ذهنم می‌رسد که دیگر نکوشم و از مقاومت چشم‌پوشم و کاملاً تسلیم و بی‌اعتنا باشم. این چنین اختاپوت دیگر به من توجه ندارد و چون مقاومتی از جانب من احساس نمی‌کند، رهایم می‌کند».

تفسیر بیمار: «احساسم این است که در آینده نباید با هر مسأله یا هر عقده بستیزم، بلکه لازم است که همواره فقط جویای تعادل باشم».

«به من می‌گویند که تحقق این فرایند را به تأخیر می‌افکنم، زیرا دریچه قلبم را بر ظلمات وجودم نمی‌گشایم. یعنی از رویارویی با آن ظلمات، می‌پرهیزم. احساسم این است که اگر تیغ نوری از بالا به پایین ندرخشد، چنین کاری نمی‌توانم کرد. و دوباره فرمان رسید که باید خویشتن را رها کنم و به طبیعت رخصت دهم که تغییر مطلوب را عملی بسازد. شعله‌هایی بر فراز سرم جستن کردند و چنین می‌نمود که می‌خواهند قلبم را مشتعل سازند (قلب: احساس؛ آتش، نمودگار گرما و پاکی و اشراق است). به من اندرز دادند که در برابر مادر عظمی (Magna Mater) در تمدن مدیترانه، بسان شاکتی Shakti در هند، مظهر اصل و مبدأ آفرینندگی) به خاک افتم. چنین می‌نمود که قلب و پیکرم آتش گرفته‌اند، آنگاه گریان از خواب بیدار شدم، دستخوش احساساتی که از دیرباز، چنان احساساتی به من دست نداده بود... سپس دوباره به خواب رفتم و بار دیگر با این احساس که موسیقی‌ای به بانگ بلند می‌شنوم و آنگاه نور سپید مستدیری که قدرت خیره‌کننده و تالو بسیار داشت به شتاب جلو دوید و به برابر چشمانم رسید، از خواب پریده و در تختخوابم تمام قد به پا خاستم» (این نور سپید ممکن است نشانه مرتبه برتر خودآگاهی باشد که بالقوه وجود دارد).

از میان تصاویر قلمی بیمار، من ماندالایی را برمی‌گزینم که نمودار حرکتی دوار پیرامون مرکزی است که بیمار خود را در درون آن مرکز، می‌بیند. پس زمینه تصویر، سیاه‌رنگ، یعنی هنوز مجهول است. از مرکز (زردفام)، ۸ مثلث قرمز رنگ که با ۸ مثلث کوچکتر زرد رنگ ممزوج شده، مشتق گشته‌اند. بنابراین رنگ زرد که رنگ مرکز روشنایی یعنی خورشید است، نمی‌گذارد که رنگ قرمز که رنگ خون (عشق) را تداعی می‌کند، غالب و چیره گردد. رقم ۸ برای بیمار با ۲ چهار تا، متداعی می‌شد؛ ۴، رقم چهار جهت قطب‌نما و چهار کنش روانی است (این نکته اخیر یقین نیست، زیرا بیمار از آن مطلب، شناختی عقلانی داشت).

مورد سوم:

بیمار، دختر جوان بیست و سه ساله استرالیایی انگلیسی اصلی است که به توصیه یکی از روانپزشکان سیدنی (Sydney) که به مدت تقریبی یکسال او را بدون اخذ نتیجه روشن مداوا

کرده بود، نزد من آمد. وقتی پیش آن روانپزشک رفته بود، نخست اختلالاتش را که عبارت بودند از صداع، و غش و نوعی و اخوردگی از موقعیتش که شغل فروشندگی در مغازه‌ای بود، علائم ساده هیستری شخصیتی که به قدر کافی رشد نیافته است تلقی کردند. گهگاه دزدیهای بیمارگون نیز از وی سر می‌زد، ولی اشیاء دزدیده را اندک زمانی پس از مالک شدن آنها، دور می‌یخت. طی این درمان، به زودی آشکار شد که زیر صورتِ ظاهر هیستری، اختلال وخیم‌تری نهفته است، از این‌رو به طریق ضربه برقی (électro-choc) به مداوای بیمار پرداختند. معهداً آگاهیهای اندکی دربارهٔ سرشت اختلالاتش در دست بود، و نشانه‌ای هم وجود نداشت دال بر این که وی دارای استعدادهای خاصی است. زندگانی بدون حادثه‌ای داشت. در تحصیل ناکام مانده بود، بدین معنی که تنها آرزوی این بود که پرستار شود، اما نقص جسمانی ناچیزی، او را از نیل به مقصود بازداشته بود. از این‌رو شغل فروشندگی را در مغازه‌ای پذیرفت، و چون از خانواده‌ای مرفه و متمتع بود، محتملاً قبول این شغل، نتیجهٔ احساس شدید حقارت نفس وی بوده است. بیمار، دختر میانین سه خواهر بود، اما با آنها و نیز با پدرش میانهٔ خوبی نداشت، و برعکس به مادرش، سخت دلبسته بود.

درمان بیمار که آغاز شد، به علت اشکالی که وی در بیان منویات خود داشت، با مشکل مواجه گردید. ساکت می‌نشست و چشمانش را از من برمی‌گرداند. تحت تأثیر خواب مصنوعی که وی بر اثر آن زود و به سهولت، به خوابی عمیق فرو می‌رفت، نتایج اندک بهتری به دست آمد. و وقتی به نقاشی کردن پرداخت (کاری که طی نخستین مداوایش، با تردید و دودلی کرده بود) و پشت هم و به سرعت، مواد و مصالحی که تنوع شگفتی داشتند، تولید کرد که مسائل و کشاکشهای مکتوم را روشن ساختند و همزمان مانع از آن شدند که فرایند، درونگراتر شود، به وضوح پیشرفت عمده‌ای حاصل آمد. بعداً با سرودن اشعاری که گروه زبان انگلیسی دانشگاه سیدنی که بخشی از آن اشعار را برای اظهار نظر به اساتیدش داده بودم، با نظر مساعد و موافقی تفسیر کرد، وسیلهٔ دیگری برای حدیث نفس یافت.

نقاشیهایش به لحاظ تنوع موضوعها و گرایش به ذکر چیزهای اساسی و رنگ‌آمیزی شگفت‌انگیزشان، درخور توجه‌اند. و درعین حال جنبهٔ دهشت‌انگیز آنها نیز نظر را جلب می‌کند و نشان می‌دهد که هیستری ظاهری و سطحی، اختلال روانی وخیم‌تری را پوشیده می‌دارد. بیمار از خویشتن بیزار بود، و این نفرت، از راه زجر و آزارهای جسمانی که خواسته و دانسته به خود می‌داد، همچون بلع دگمه و سوزن، خوردن دواهایی که طعم کراهت‌آوری داشتند، شکافتن پیشانی‌اش با چاقو و یا زخم زدن با کارد به دستهایش، بیان می‌شد. به علی که توجهی عینی

نداشت و فقط ممکن است به نفرت و کینه و درخودماندگی (autisme) وی مربوط شود (که این به یقین دور باطلی است)، می‌پنداشت که در چنگ شیطان افتاده که در قلبش جای دارد و عین خود او است.

خاطر نشان می‌کنم که یکبار، در خواب مصنوعی، اظهار داشت که کسی به نام م.م. را ۴۰۰ سال پیش در انگلستان کشته است، و این مضمون در اشعاری تکرار می‌شود که وی در خوابهای القایی خود انگیزته یعنی خوابهایی که خود آنها برانگیخته، گفته است. کسب توضیحات دیگری از او دیگر ممکن نشد؛ از این‌رو، این اظهار را می‌توان احساس گنهکاری و قصور وی در قبال چیزی که در گذشته‌ای دور پیش آمده، تعبیر کرد. چنین می‌نمود که وی از نظریات مربوط به تناسخ، عقلاً آگاهی نداشته است. به هر حال جستجو برای یافتن دلیلی که وجود آموزه‌ای مابعدالطبیعی را نزد شخصی تأیید کند که ذهن و روانی مختل دارد، کاری خطیر است، گرچه ممکن است که وی به علت درونگرایی عمیقش، شاهد چیزهایی باشد که متعارفاً از نظر پوشیده می‌مانند.

سرشت شومناک خوابهایش را با خواب زیر می‌توان مجسم کرد:

«بر پیاده‌رو (اسکله) ایستگاه قطار ایستاده‌ام. پیاده‌رو تماماً سفید است. در یک انتهایش، صندلی‌ای هست که در مطب دندانپزشک برای بیماران نهاده‌اند و جایی برای تکیه دادن سر دارد و نشیمنگاهش سیاه است. در انتظار کسی هستم، اما نمی‌دانم کیست. دختر جوانی می‌آید و در پیاده‌رو، کنار من می‌ایستد. (با بیمار زن دیگری که او نیز عجزی دارد متداعی شده است). «قطار سیاه بزرگی که جمجمه‌ها و چهار گوشهایی به رنگ سفید روی واگونهاش نقش شده‌اند، وارد ایستگاه می‌شود. دختر جوان فشار می‌آورد که سوار قطار شود و مرا نیز مجبور می‌کند که فشار آورم. اما او سوار قطار می‌شود و من موفق نمی‌شوم.

«آنگاه می‌روم و بر آن صندلی مطب دندانپزشکان می‌نشیم. روی سینی‌ای که وسایل دندانپزشکی چیده شده، جمجمه‌ای هست و ردیفی از ابزارهای عجیبی که با هم جوروند. شکلی سفید از در مقابل صندلی، بیرون می‌آید و در سینه‌ام سوراخی حفر می‌کند و در آن، مایعی سیاه و لزج می‌ریزد. سپس درونم را از تعدادی مارهای سیاه کوچک پر می‌کند و روی زخم پنبه می‌گذارد و لبه‌هایش را به هم می‌دوزد. آنگاه به دستورش لیوانی پر از مایعی قرمز رنگ را (تداعی با خون) که روی دستشویی قرار دارد می‌نوشم، سپس برمی‌خیزم و از در بیرون می‌روم و به درون غار وسیعی پا می‌گذارم که از همه دیوارهایش تار عنکبوت‌های عظیم آویخته است و روی آن تارها، نیز عنکبوتها دیده می‌شوند. کسی که از برابرش می‌گذرم، می‌زنم و نقطه‌ای از پیکرم را گاز می‌گیرد.

در گوشه‌ای پنهان می‌شوم، اما در آنجا مار بزرگی می‌بینم که به دورم می‌پیچد و می‌خواهد خفه‌ام کند. شما را صدا می‌زنم، مار رهایم می‌کند و می‌گذارد بروم. می‌دوم تا به مردابی می‌رسم که ناوی در آن غرق شده است. در آب شیرجه می‌زنم و به درون ناو می‌روم. به تالاری می‌رسم که در آن، اشخاص دور میز درازی نشسته‌اند و ظاهراً به غذا خوردن مشغولند. اما چون دقیق‌تر نگاه می‌کنم، می‌بینم که مرده‌اند و چندی است که مرده‌اند. آنجا می‌مانم تا آنکه دیگر نمی‌توانم حالات غریب چهره‌هایشان را تحمل کنم.

«صدای مردی را می‌شنوم که صدایم می‌زند. به سویی می‌روم که می‌پندارم صدا از همان‌جا می‌آید، اما هر بار که بدانجا می‌رسم، صدا از سوی دیگر ناو، می‌خواندم. سرانجام از تالار بزرگی می‌گذرم که در کناره‌هایش، بسته‌های بزرگ منسوجات پنبه‌ای و کتانی سفید اما خون‌آلود هست. برمی‌گردم تا بگریزم، ولی با اختاپوت عظیمی روبرو می‌شوم. تمام صورتش عبارت از چشمانی بزرگ و پوزه‌ای فراخ است. جانور مرا می‌گیرد، و من برای رهایی خود هرچه بیشتر می‌کوشم؛ اختاپوت بازوی دیگری به دورم می‌پیچد و این‌چنین شمار بازوانی که به دورم پیچیده‌اند، افزونتر می‌شود.»

این رؤیت، نشانه تشویش‌انگیزی بود که خبر از قوای اغفال‌کننده و آب‌زیرکاه (به ظاهر بی‌خطر، اما باطناً وخیم) می‌داد که بیمار را تهدید می‌کردند. از این‌رو تصمیم گرفتم به تجربه‌ای که در زیر شرح می‌دهم و تماماً با برانگیختن خواب مصنوعی صورت گرفت، دست زنم: «هم‌چنان که بار آخر برایتان توضیح داده‌ام، اکنون شما را شقه می‌کنم، همان‌گونه که یکبار پیش از این، در خوابی مصنوعی، پیش آمد. این حالت فقط به اندازه‌ای که خواب مصنوعی ادامه دارد، طول خواهد کشید. بخش خوب را مارگریت (Marguerite) می‌نامم و بخش بد را (که معمولاً به صورت مذکر ظاهر می‌شود) مفیستو (Méphisto)».

(عمداً مفیستو را برای تجسم شیطان برگزیده بودم که در فوست گوته: «بخشی از آن نیرو که خواهان شر است، اما کار خیر می‌کند»، معرفی شده است. بیمار قادر به فهم این مطلب نبود، زیرا برای وی شیطان، مطلقاً شر، معنی می‌داد).

مفیستو! - (هیچ پاسخی نمی‌آید).

مارگریت! - منم.

خواهش می‌کنم به چند پرسش، پاسخ بدهید. برای پیکار با شری که در وجود دوشیزه E.

هست، چه می‌توانیم کرد؟ - آن را باور نداشته باشید.

چگونه؟ - به یاری ایمان و امیدواری بیشتر.

در این کار کامیاب خواهیم شد؟ - به گمانم آری.

آیا چیز دیگری هست که برای کمک به دوشیزه E در محنت و غمش، به من بگویید؟ - نه.

مفیستو شما چه می‌گویید؟ - می‌خواهم بکشم!

که را؟ - الیزابت را (نام کوچک بیمار را به زبان می‌آورد).

چرا؟ - چون ناتوان است.

چرا ناتوان است؟ - چون بُردل است.

مارگریت شما در این باره چه می‌گویید؟ - می‌گویم که این سخن راست است.

چه کاری به من توصیه می‌کنید؟ - تنبیه کردن او.

چگونه؟ - با چرمی که برای تیز کردن تیغ ریش‌تراشی است.

اما چگونه باید بر او دست یافت؟ - مرا مجازات کنید.

چه کسی را؟ - مارگریت را.

چرا؟ - چون من مسئولم.

چرا خود را مسئول می‌دانید؟ - چون می‌گذارم که وی بر من سلطه داشته باشد (نکته مهم قابل ذکر اینکه با بیمار یکی می‌شود).

آیا از این کار خرسند بودید؟

مارگریت: آری. - مفیستو: نه.

آیا می‌فهمید که این جدایی فقط در حالت خواب مصنوعی صورت گرفته است؟

مارگریت: آری. - مفیستو: نه.

امر می‌کنم مفیستو که اجازه ندارید تا جلسه آتی صدایتان را بلند کنید (فرمان سه بار تکرار می‌شود)، وگرنه باید با من بستیزید. لازم است الیزابت را آسوده بگذارید. - مفیستو: نه!

چرا می‌گویید نه؟ - چون دوست دارم که با وی بازی کنم. شما را به مسیح سوگند می‌دهم که کنار بروید. - بسیار خوب.

او (الیزابت) تا دیدار آتی مان، آسوده و آرام خواهد بود و دیگر این احساس را نخواهد داشت که دو پاره شده است. به حرفم گوش می‌دهید یا نه؟ - نه.

شما کیستید؟ - مفیستو.

آنگاه چندین بار نام کامل بیمار را تکرار کردم.

پیش از بیدار شدن، خواهشمندم بنویسید که در این خواب خاص، خود را چگونه یافتید و چه احساسی داشتید؟ - ترسیدم و لرزیدم.

جلسهٔ دیگر، دو روز پس از آنچه گذشت:
 مارگریت بعد از آخرین دیدارمان چه پیش آمد؟ - خواست خود را بکشد (درواقع نقاشیهای دهشتناکی به من نشان داده بود).

چرا؟ - چون او در این جهان، برای هیچ کس، هیچ فایده‌ای ندارد.
 در این باره چه می‌توان کرد؟ - مجازاتش کنید.
 چگونه؟ - با چرم تیغ ریش تراشی بزنیدش.
 مگر چه کرده است؟ - نخست پاسخ نمی‌دهد و سرانجام می‌گوید: شیطان نمی‌گذارد که حرف بزنم.

پس از اصرار مجدد، اظهار می‌دارد: با XY، پسری که سه سال پیش دوستش بود، هم‌خوابه شد (تعیین اینکه در این مناسبات تا کجا پیش رفته بودند، امکان نداشت).
 مفیستو، شما کیستید؟ - (پاسخ نمی‌دهد).

آیا در همه حضور دارید (حلول کرده‌اید) یا فقط در الیزابت؟ - فقط در الیزابت.
 در جانوران هم حضور دارید (حلول کرده‌اید)؟ - نه.
 آیا از جهان اموات بازگشته‌اید؟ - من روحم.
 آیا خدایی هست؟ - نه.

جهان را که آفریده است؟ - هیچکس.
 جهان چگونه پدید آمد؟ - جهان نخست، جمع عناصر بود (قابل توجه است که ساحت منفی بیمار، دلائل قدیم مادیگرایان را تکرار می‌کند. ر.ک. به بهگواد گیتا، ۱۶، ۸).

عناصری که توانستند انسان را بیافرینند، چگونه‌اند؟ - نمی‌دانم.
 آیا با عناصر همکاری دارید؟ - نه.

پس چه می‌کنید؟ - به ضد عناصر کار می‌کنم.

چه کسی با عناصر همکاری دارد؟ - طبیعت.

طبیعت چیست؟ - مرتبهٔ وجود.

چگونه پدید آمده است؟ - (پاسخ نمی‌دهد).

فکر می‌کنم که احمق و نادانید.

مارگریت در جواب چه می‌گوید؟ - حرفش نارواست.

چرا؟ - سخنانش مبنایی ندارد.

او حرفش را بی‌پرده و رک زده است و به مخاطب مجال داده است تا فکرش را به زبان آورد. و

حالا این کار تمام شده است (سه بار به دنبال هم تکرار می‌کنم).
 دوشیزه Phat:E. یعنی چه؟ - بله!
 به چه زبانی است؟ - آلمانی (درواقع این لفظ، «کلام مقدسی» (مانترا mantra) که دافع شر و
 نجوست است، تلقی می‌شود که متعلق به هیچ زبانی نیست).
 صدای (مفیستو) به گوش می‌رسد که در ادامه سخنانش می‌گوید: نمی‌روم، همیشه اینجا
 بوده‌ام و همین‌جا می‌مانم.
 دوشیزه E، اینها همه لاف و گزاف است، فریب چنین حماقت‌هایی را نخورید. قدرت خلاق وجود
 دارد که خیر و شر را آفریده است... و انوار ایمان و امید و آرامش درون و همه چیزهای مثبت، از
 آن منبع می‌تابند. به معنای این حرف بیندیشید...
 فکر می‌کنید که امید چیست؟ - چیزی که انسان اکنون ندارد، ولی بعداً می‌باید داشته باشد.
 آرامش درون، نمودار چه چیزی است؟ - خوشبختی.
 اعتماد چیست؟ - ایمان به چیزی.
 شما باید به جستجویان برای دستیابی بدان ادامه دهید... اکنون بنویسید که در این خواب چه
 احساسی داشتید و خود را چگونه یافتید؟ - لرزان و سپس آرام.
 این تجربه، نتیجه بسیار مثبتی داشت، و سرآغاز دوران مساعدتری بود. طی جلسات بعدی،
 بیمار، شعر زیر را برای من آورد که در خوابی مصنوعی که خود آن را برانگیخته بود، گفته بود (اما
 در هشیاری، هیچ چیز را به یاد نمی‌آورد):

ای مارگریت، با دوزخیان
 چه پیکارها که نکردید.
 همه، پیروزیان را می‌ستایند.
 و من احساس می‌کنم که الهام در وجودم می‌جوشد.
 پایگاه عشق و ایمان و امید، بسی بلند است.
 و من بسی رهین منت‌تان.
 شما موجب رستگاریم بودید.
 و من در تمام عمر سپاسگزارتان.
 از یاد نمی‌برم که شما چنان آرامش بزرگی به من بخشیدید
 که همه این ترس و کینه را هزیمت داد.

دیگر، نه گناه بازمی‌گردد و نه ناتوانی.
 دیگر، اندیشه‌اندوه‌باری نیست.
 و من در تمامت عمرم، با این احساس خواهم زیست
 که همه اقوام و ملل را از جا می‌کند.

ای مارگریت، سخنانتان مایه آرامش من است.
 قلبم، همواره جویای این آرامش بوده است
 که می‌تواند به قلبم سرودخوانی بیاموزد
 قلبی که تاکنون هرگز آواز نخوانده است،
 زیرا در این ساعات خوشبختی
 می‌دانم که شما تبرگم کرده‌اید.
 همه ناقوسهای آسمان
 به صدایی شاد که حاکی از نصرت است می‌زنند.
 احساس می‌کنم که دیگر گناه وجود نخواهد داشت.
 شما، بام و دیوارها و در (خانه)‌اید،
 و از این پس من، در خانه‌تان خواهم زیست.

معهدا باتوجه به تمایلات ابراز شده، بروز اختلالات روان‌پریشی جدید، وقتی که سطح ذهن به سبب مقتضیات خارجی یعنی برحسب معمول، نزاع با پدر و خواهران، به پایین‌ترین حد خود رسید، مایه شگفتی نبود. با این همه فقط در آغاز بروز چنین بحرانهایی، وی را به بیمارستان فرستادند تا یا ضربه برقی (électro-chocs) مداوا شود.

باید خاطر نشان کنم که یکبار، نیمه شب، ماشین پلیس به در خانه‌ام آمد. پاسبانها بیمار را روی نیمکتی در خیابان یافته بودند و او چیزی جز نام و نشانیم را به یاد نداشت، و در حالت کاتاتونی (catatonie^{۵۲}) کاملی به سر می‌برد. به افسر پلیس گفتم که چاره‌ای جز این نمی‌بینم که وی را به بیمارستان ببرند و صبح روز بعد با پدرش به دیدار وی رفتم. در حالتی بدتر از حالت شب قبل بسر

۵۲. یکی از چهار نوع اسکیزوفرنی که مشخصاتش: مراحل متناوب چرت و رخوت و تحریک‌پذیری و رفتار اطواری و ناخودآگاه و سفتی و سختی عضلات تنه و اندامهاست. - م.

می‌برد و سفتی و سختی بدن، تقریباً به سفتی و خشکی پیکر مرده بود. در حضور وی به مشاوره پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که مداوای دیگری با ضربه برقی، بهترین داروست. وقتی چند ساعت بعد به خانه‌ام بازگشتم، با شگفتی بسیار دیدم که آسوده و آرام در اتاق انتظارم نشسته، چنان که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است. ظاهراً آنقدر که طی ملاقات و مکالمه پیشین، مرده می‌نمود، نمرده بود و احتمالاً آن معاینه و مکالمه، اثر درمان با ضربه برقی را داشت که وی از آن بیزار شده بود. هنوز به شدت تحت‌تأثیر این صحنه بود که چاقویی روی قالی زیر پایش قرار دارد و کسی از آن سوی اتاق، چشم از وی برنمی‌دارد. اما ساعتی بعد که مرا ترک کرد، این اندیشه‌ها زایل شده بودند. پس از چنین تجاربی، یقین یافتیم (و حوادث بعدی یقین را تأیید کردند) که درمان با ضربه برقی، ضرورت ندارد. بیمار بیش از پیش قادر شد که بحرانهایش را به وسایل منحصرراً روانی، برطرف سازد.

بسان دیگر اشخاصی که غالباً به خواب مصنوعی رفته‌اند، توانست خود را به همان شیوه خواب کند و در همین حالت بود که بیشتر نقاشیها و اشعار اولیه‌اش را کشیده و سروده بود. اما چون همواره نمی‌توانست به اراده خویش، به حالت هشیاری متعارف بازگردد، کار وی یعنی به خواب کردن خود به شیوه خواب القایی (خواب القائی خود انگیخته)، تأثیر نامطلوبی داشت. بار دیگر روی نیمکتی در پارک، خود را به طریق هیپنوتیسم خواب کرد، و اینچنین در شارع عام او را یافته با آمبولانس به بیمارستان بردند و در آنجا پزشکان کوشیدند تا بدانند چه بر سرش آمده است. بنابراین عمل «وارون‌کاری» یا تلقین متقابل (contre-suggestion) در خواب مصنوعی هم برای وی ناممکن گردید. حتی القاء خواب مصنوعی توسط غیر نیز در اواخر کار رها شد، زیرا عموماً زائد بود و ازینرو به ندرت به کار رفت.

بازتاب پیشرفتهای تدریجی را در اشعاری که وی سروده و ذیلاً می‌خوانید، می‌بینید:

بادهای نالانی که در درونم می‌وزند

مزاجی رهیده از گناه را می‌نوازند.

اندک‌اندک، اوج می‌گیرند و نیرو می‌یابند

و مرا از دوزخ بسی دور می‌کنند،

و به قلّه‌هایی که تاکنون کسی را بدانها دسترس نبود

و زمین موعود همانجاست، می‌برند.

در آغوش چنین آرامش ژرفی،

زندگانی‌ای را به یاد می‌آورم که از دست داده‌ایم.
 من ساعتها، شادمان در آنجا می‌مانم
 و با مهر آن سرزمین زیبا را نظاره می‌کنم
 جایی را که در آن خداوند و من، گویی يك تنیم
 و زمان به حساب نمی‌آید.
 این‌چنین، همه چیز رخسند و تابان است
 و من آرزو می‌کنم که این حال هرگز دگرگون نشود.
 اما تاریکی دوباره فرود می‌آید
 و همه ترسهایم نیز به دلم می‌ریزند
 اینک بادهای نالان دیگر نمی‌وزند
 و من به شتاب هرچه بیشتر بازمی‌گردم^{۵۳}،
 شتاب سفر به اندازه‌ای است
 که می‌ترسم نکند دستی به سوی شیطان می‌راندم.
 اما چیزی را که دیده‌ام به یاد می‌آورم
 و آنگاه در قلبم دیگر احساس اندوه بسیار نمی‌کنم،
 زیرا می‌دانم که روانم، جاودانه
 جنب آرامش ابدی شده است.

در پایان مداوا که دو سال طول کشید (هفته‌ای دو جلسه به طور متوسط)، بیمار، پابرجاتر و کمتر از گذشته بی‌احساس (بزرگترین خطری که تهدیدش می‌کرد) بود. دهشت‌انگیزی شیطان پایان یافت و بیمار دیگر بر تن خود درد و رنج، روا نداشت. دزدی بیمارگونه نیز ناپدید شد.

برای درمان این بیمار، تجارب دوران کودکی به طور منظم مورد بحث قرار نگرفت، زیرا همکاری که پیش از من به مداوای وی پرداخته بود، روش فروید را بدون کسب نتیجه آشکار، به کار بسته بود. نکات اساسی مباحثمان به قرار زیر بودند:

۵۳. در اینجا یعنی به خانواده به معنای تحت‌اللفظی.

راهنمایم، نخست این اندیشهٔ یونگ^{۵۴} بود که روان‌پریشی وقتی به ظهور می‌رسد که ناخودآگاهی همچون کوه آتشفشانی فوران می‌کند و خودآگاهی را به کام درمی‌کشد و در اختیار خود می‌گیرد و ضوابط خویش را بر آن الزام می‌دارد و بر حالت بیداری آن چنان که بر حالت خواب فرمانرواست، حکم می‌راند؛ حال آنکه، همزمان، اهمیاتی به عمل می‌آید تا نفس (من) که از احساسات گنهکاری و تشویش گرانبار شده است، از میان برخاسته و پندار، جایگزین واقعیت گردد. در نتیجه، برای جلوگیری از اینکه معانی ناسازگار، خودآگاهی را فروگیرند، چنین به نظر رسید که تقویت نفس (من)، حائز اهمیت اساسی است. برای حصول این مقصود، وجه نظری اختیار شد که در آن، اصرار بر این بود که از پند و اندرز دادن احتراز به عمل آید، و برعکس بر حسن اعتماد و اطمینان و پذیرفتاری بیمار تکیه شود، و بدینگونه راهی گشوده شد که از پریشیدگی و دغدغهٔ خاطر به خلق و خویی یکسان و یکدست انجامید (در عین حال که بیمار با ورزشهای جسمانی بر تنش کاتاتونیایی غالب آمد و آن ورزش و تمرینات جسمانی، باعث آرامیدگی گردید)^{۵۵}. به مجرد آنکه خودآگاهی وضعی یافت که بتواند معانی تراویده از ناخودآگاهی را جذب یعنی فهم کند و بیرواند و بسط دهد، خودآگاهی و فعالیت ناخودآگاهی، به هم پیوستند و افق ذهن گسترش یافت و تعادل بهتری برقرار شد. ثانیاً کوششی به عمل آمد تا بویژه در باب مسألهٔ خیر و شر که بیمار به پرسشهای مربوط به آن نیک پاسخ می‌داد (گرچه دانشجوی فلسفه نبود!) مشروحاً و به تفصیل تفکر شود. این تصور پرورانده شد که عالم، واحدی است که تنوع کامل و تمام آن از وحدتش، ترجمانی می‌کند (یا وحدت آن در کثرتش انعکاس دارد) و برای آنکه کامل و تمام باشد، به «بهترین» و به «بدترین» بخشهایش نیازمند است. و اگر ملاحظه کنیم که آن بخشها در کل، گداخته‌اند، بخشهای بد نیز معنای عمیقی می‌یابند و باید بی‌ترس و تشویش، پذیرفته شوند، زیرا بدون آنها، زندگی (دست کم آنگونه که می‌شناسیمش)، بی‌رنگ و رو و بی‌طعم و بو خواهد بود.^{۵۶}

54. Jung, "On the Psychogenesis of Schizophrenia", Journal of Mental Science, 1939, p.999 et suiv.

ایضاً نگاه کنید به: یونگ در:

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewassten, 1935, p.72.

۵۵. بعضی از این ورزشها در بخش بعدی، ذکر شده‌اند.

۵۶. در یکی از «تساویر» الههٔ هندی کالی (Kālī)، خداوند، به صورت «خوف انگیزش» وقتی

درواقع، مسأله بیمار از این دیدگاه، معنایی جهانی یا کلی می‌یافت که باعث گمراهی بسیاری اذهان شده است، و بسیار اندکند کسانی که به کُنه آن پی برده‌اند. اشعاری که در زیر می‌آیند با چنین دیدی سروده شده‌اند:

این نه حق و هق قلبی تنهاست،
 نه امیدها و بیمهای قوم و ملتی
 نه سرگذشت راههای دور دستِ تاریک،
 و نه صدای گریه‌هایم.
 بلکه چیزی خدایی است که همه آدمها در آن انبارند،
 معتقدات و طبقه اجتماعیشان هرچه باشد، هیچ نقلی ندارد،
 و نیز دریا و زمین و جو کره خاکی
 و پرنده نامرئی‌ای که می‌پرد.

«شیطان می‌گوید: من شرم ۵۷، تا آنجا که نزد بهترین آدمها نیز شر وجود می‌تواند داشت. برای آنکه مرا ببینند، باید چپ‌چپ و با بدخواهی و تنگ‌نظری (در همه کس و همه چیز) بنگرند. سه راه به من می‌رسند: خودپسندی، بدگمانی و تهمت بردن. فضایل عمده‌ام: بهتان نهادن و افترا بستن و بدگویی و غیبت‌اند. دو بر دیگر این مثلث، عبارتند از مرگ و گذر زمان. برای رهایی از سلطه این سه بر، همین قدر بس است که بگویند: نیست و نادیده‌اش بگیرند. اما بر من نیست که بگویم چگونه می‌توان چنین کاری کرد. زیرا من همان شرم که انسانها آفریده‌اند برای برائت ذمه خویش و نگرستن در من به چشم چیزی که علت همه گناهان ایشان است. مرا شهریار دروغ‌پردازان می‌نامند، و به راستی چنین است، زیرا بزرگترین ثمره دروغهای مردم، منم.» بیگمان چنین تصویری در نظام یونگ که فقط تراوشهای ناخودآگاهی را قبول دارد، جانی افتد^{۵۸}.

جهازه را از جایش برمی‌دارد، نمایش داده شده است. تصاویر بسیاری از خدا با حالتی خوف‌انگیز تر هست.

۵۷. برگرفته از تفسیر Tarot به نقل از:

A New Model of the Universe, par F.D. Ouspensky, Londres, 1953, p.237.

۵۸. تا آنجا که اطلاع دارم حتی هنر مدرن به بعضی از این قبیل مسائل که در نقاشی مطرح شده‌اند، نپرداخته است.

با تقویت اعتماد بیمار به خود و کمک به وی برای فهم معانی‌ای که ترس بیمارگون و دهشت می‌آفرینند، قسمت عمده‌ای از خصایل شوم آن معانی ناپدید گردید و خودآگاهی توانست با آنها همنشین و مصاحب شود. پیش از جداشدنمان، بیمار به جایی رسید که توانست با من از مسأله زناشویی سخن گوید که تا آن زمان، برایش موضوعی از مقوله محرّمات (tabou) بود. معیناً پیش از عزیمتم، کاربست آزمون رورشاخ (Rorschach) نشان داد که اسکیزوفرنی در حال کمون باقی است، به قسمتی که خطر عودِ مرض، منتفی نشده است، هرچند که در جریان متعارف وقایع و امور، این خطر، نسبتاً بعید بوده باشد. امکان دارد که با ادامه مداوا، شفای کامل حاصل می‌آمده است. معلوم نیست که پس از گشایش کشاکشهای درون، چرا نمی‌باید چنین شفای کاملی، ممکن بوده باشد. این عقیده که اسکیزوفرنی علاج‌پذیر نیست، شاید از آنجا ناشی شده که روان درمانی ندرتاً به‌طور کامل و بی‌طرفانه و منصفانه، انجام یافته است.^{۵۹}

بدبختانه پس از ترك سیدنی، ارتباطم با این بیمار قطع شد. ممکن است بازداریهایی (inhibition) که هنوز کاویده نشده بودند، وی را از نامه نوشتن به من یازداشته‌اند. تنها چندین سال بعد، نامه‌ای از پدرش به من رسید که می‌گفت حال دخترش بسیار بهتر است.

یونگ می‌گوید در پژوهشهایش به آخرین ذاتی که دست می‌یابد، «هویت» (Selbst, Soi) است^{۶۰} که در نظر او، حاصل جمع حیات خودآگاه و هستی ناخودآگاه است.^{۶۱} این «هویت»، عمیق‌ترین چیزی است که از روان برمی‌خیزد و در آن وجود دارد، و می‌توان به تجربه شناختش^{۶۲}. معیناً، به رغم همه چیزهایی که یونگ در این باره گفته، «هویت» هنوز مفهومی زیاد محدود و مقید و ممکن‌الوجود می‌نماید تا بتوان در آن به چشم مفهومی که برترین ارزش را دارد، نگریست. یونگ این مفهوم را اشتباهاً از فلسفه هند، به عاریت گرفته است^{۶۳}. زیرا «خود» (هویت) مترادف با «آتمن» است، یعنی

۵۹. ر. ک. به مطالب بعدی.

60. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewusstem, p.203.

۶۱. یونگ، همان.

62. Dr. Jolan Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung.

63. Psychologie et Religion.

«هویت»ی که همانا معرفت است و در هر مخلوقی وجود دارد: در انسان و در گل و بلور و ستارگان؛ ذات جاوید و همواره حی و حاضری است که بینهایت با پیکرهای بیشمار می‌توانند به اندیشه‌های وی تحقق بخشند و آن ذات لایزال همه جا حاضر، تنها نگاهدار درونی و برونی آنهاست، متحد می‌شود؛ تنها موضوع حقیقی تجربه و ادراک همه وقایع و بزرگترین پناهگاه در این عالم است^{۶۴}. «اگر نور هزاران خورشید، همزمان، در آسمان بتابد، آن نور با درخشندگی این «هویت» شکوهمند برابر است»^{۶۵} برای فهم این مطلب که میان واژه «هویت» در ذهن و زبان یونگ، و همان مفهوم در حکمت هند، شکاف و ورطه‌ای هست، همینقدر می‌گوئیم که در نظر یونگ، «انحصار و انتخاب و تمایز، مینا و ذات هر امری است که ممکن است به خودآگاهی منسوب شود»، حال آنکه «وجدان یا خودآگاهی کلی، حاوی تضاد و تعارضی درونی و ذاتی است» (یا ذاتاً متعارض است)^{۶۶}. و معذک همین خودآگاهی یا وجدان کلی، چیزی است که تحقیقاً با واژه «آتمن» تطبیق می‌کند، حال آنکه مفهوم «هویت» (Soi) یونگ، برحسب واژگان هندی، با جسم لطیف (Antahkarana) یعنی با شکل مقید و مشروط «آتمن» اعلی و اعظم یا آتمن مطلق، مطابقت دارد. حالات بیداری و خواب، فقط عارض روح فرد می‌شوند که «هویت» وی («هویت» همه «من»ها) منحصرأ شاهد یا ناظر آنهاست. خصایل و گرایشهای خاص این «هویت» در روان فرد، آن را کور کرده و در نتیجه این «هویت»، از طبیعت حقیقی غافل مانده است. سعی یونگ بر این نیست که خودآگاهی را مستقل از مقوله ناخودآگاه یا جدا از آن، گسترش بخشد. این وابستگی کامل به ناخودآگاهی، بی‌تعارف، روانشناسی‌ای محدود و جبری (déterministe) به‌بار می‌آورد. یونگ از «کابوس بهنجار بودن»، و از «ملال و سترونی و نومیدی» ای که این تصور به ذهن برخی از ما متبادر می‌سازد، سخن می‌گوید و در دنباله کلام اظهار می‌دارد که هستند کسانی که «بیماریشان همان درد و رنجی است که ما همه را شکنجه و عذاب

۶۴. بهاگوادگیتا (که زین پس فقط گیتا ذکر خواهد شد)، XI، ۱۸؛

Viveka-Chūdāmani, (Shankarā).

حتی «هویت» آن کس که «هویت» را انکار می‌کند.

۶۵. گیتا، XI، ۱۲.

66. Jung, Integration of Personality, 1939, p.26.

می‌دهد»^{۶۷}.

معهدنا وجه نظر وی، چاره‌آین وضع و حال نیست و هیچ کلیدی برای گشودن سرّ و رازی که طبیعت آدمی، از نظر انسان یا درست‌تر بگوییم از نظر انسانی متفکر دارد، به دست نمی‌دهد. در واقع تصوّر این معنی دشوار است که چگونه یونگ می‌توانست به بیمارانش کمک کند، «نه از این جهت که مبتلا به نوعی روان‌نژندی بوده‌اند، بلکه از آن‌رو که نمی‌توانستند هیچ معنایی در زندگی تمیز دهند، یا بدین جهت که برای مسائلی که نه فلسفه معاصر و نه دین نمی‌توانند توضیح کنند، به خود عذاب می‌داده‌اند»^{۶۸}. پژوهش‌های یونگ بسان علم جدید که وی غالباً روش‌های آن را می‌ستاید، از حدّ دیدهای جزئی‌نویسی، فراتر نمی‌روند و حداکثر بعضی پرده‌ها را از جایی برداشته و در جایی دیگر قرار می‌دهند. (امروزه در غرب) فی‌الواقع چنین می‌نماید که طبیعت، بر فردیت مبتنی است. و در عین حال، گویی به فردیت اعتنایی ندارد. آدمها، لحظه به لحظه زاده می‌شوند و می‌میرند، بسان حباب‌هایی بر آب. تلاش و کوشش توفنده‌شان، چون سیلابی در کوهستان جاری می‌شود، حال آنکه خوشیهایشان به حق، قابل قیاس با سایه ابر است. غریبان امروز با دقت کتاب جهان و دنیای کتاب‌هایشان را در مطالعه گرفته‌اند. بس اندک است چیزهایی (اگر هنوز چیزی هست) که از دید کنجکاوشان پوشیده مانده باشد، اما آن سرّ و راز عمده، گشوده نشده است. معهدنا این مسأله‌ای است (آخرین و نه کمترین مسأله last not least) که ظاهراً روشن شدنش برای روانشناس که موضوع علمش «شناخت روان» فرض شده، برترین اهمیت را دارد. زیرا این مسأله، ولو عموماً مطمح نظرش نباشد، به شالوده‌ای مربوط می‌شود که تمام ساختمان دانش وی، بر آن بنا شده است.

67. Jung, L'Homme à la découverte de son ame.

۶۸. یونگ، همان.

فصل دوم

وجه نظر هندوئیسم^۱

آموزه

همه معرفت به دو بخش تقسیم می‌شود: معرفت دنیوی (Aparâ Jnâna) که به امور فانی می‌پردازد، و معرفت روحانی (Parâ Jnâna) که مربوط به امور باقی است.^۲ هر دو معرفت برحق‌اند. خرد در امور فانی، برترین چیز است، اما در باب مسائل غایی، مورث یقین نیست. برای یافتن پاسخهایی به این پرسشها، از طریق خرد، راههای روانشناختی گوناگونی توصیه شده است. نخست تصوراتی را که مبنای آن راههاست، شرح می‌دهیم (البته با اقتصار به ذکر عمومی‌ترین خصلتهایشان که فرقه‌های مختلف راستکیشان، در آنها اتفاق نظر دارند)^۳، وگرنه روشهایی که برای حصول مقصود به کار می‌رود، نه مفهوم خواهند افتاد و نه به درستی ارزیابی خواهند شد. این روشها، شایان توجه خاص‌اند، زیرا

۱. منظور از هندوئیسم، ودانتا یا اوپانیشاد است که مبنای آموزه سراسر هندوئیسم راستکیشانه محسوب می‌شوند. این آموزه در Bâdarâyana از Vedântasutrâ خلاصه شده است. یک تن از معرّفان اساسیش شانکارا است، ر.ک. به:

Select Works de Sri Shankara, Madras, G.A. Matheson et Cie;
S. Rahakrishnan, Indian Philosophy, Londres, vol. II.

2. Mund. Upan. I, 4.

۳. این فرقه‌ها، فاقد تشکیلات قطعی‌اند. درباره دیگر مکاتب فکری، تسامح دارند و بنابراین والاترین متفکرانی که جذب آن تعلیمات شده‌اند، فرقه‌ها را رهبری می‌کنند. بر سر این مطلب هرچه اصرار بورزیم کم است که عزلت، برخلاف زندگانی رهبانی، همواره برترین حالات تلقی شده است. ر.ک. به:

Nârada parivrâjaka Upan.

بر غوررسی منظم در جهان درون، به گونه‌ای که هرگز در غرب سابقه نداشته، مبتنی‌اند، و مبنای این غوررسی، امور و واقعیات روانی. کمابیش اتفاقی و متغیر نزد افراد مختلف نیست، بلکه اصول و مبادی جاودانی طبیعت بشری است. دیده‌ورانی (Rishis)، این اصل و روش را شرح داده‌اند که مردم به جزئیات زندگانی و ترجمه احوالشان اهمیت بسیار نمی‌دهند، زیرا باور دارند که کشفیات آنان، نتیجه عوامل وابسته به زندگانی خصوصیشان نیست، بلکه در رؤیتی مینوی (Jnâna chakshu) که از همان سرچشمه لایزال معرفت بیکرانی (ودا) نشأت یافته که سراسر عالم نیز از همان منبع فیضان کرده، برایشان وحی شده است.^۴

ذات و جوهر این تعالیم که ریشه در فهم مستقیم مفاهیم کلی ماوراء زمان (Sanâtana) دارند، هرگز نمی‌باید تغییر یابد و یا تکمیل گردد. و در همین جاست که با کشفیات علمی جدید، تفاوتی اساسی دارند، زیرا کشفیات علمی که به بررسی جوانب مشخص موجودات (entité) فردی از طریق عقل و استدلال مربوط می‌شوند، معروض تحول و تکامل در طول زمان‌اند.^۵

از این منظر، مسأله تاریخ‌گذاری متون که در نظر بسیاری از مرشدان (gourou) اروپایی حایز درجه اول اهمیت است، زیرا چشم‌اندازشان در وهله نخست، تاریخی است، از اهمیت و اعتبار ساقط می‌شود. ما بیشتر از راه فهم اصول مشترک میان همه فلسفه‌های مذهبی هندوان (Bhârata Dharma)، و نه از طریق پژوهش در باب تاریخ کمابیش کهن نوشته‌ای مذهبی، می‌توانیم امیدوار باشیم که از تبخری صرفاً فنی گذشته، به ریشه و قلب موضوع دست‌یابیم. به‌رحال هرگز چیزی که ضد ودا باشد، تفریر و بیان نشده است؛^۶ و همواره، آرمان یکی بوده است: نیل به خوشبختی واقعی و پایدار، از راه شناخت حقیقی خویش؛ و تمییراتی که در این خصوص مشاهده می‌شود، هم‌زمان، ناشی

4. Swâmi Vivekandana, Complete Works, vol, III, 1948, pp. 119, 456; Lois de Manu, XII, 94.

5. René Guénon, Introduction to the Study, of Hindu Doctrines, p. 110; S. Rahakrishnan, The Principal Upanishads, Londres, 1953, p. 22.

به عنوان جمله معترضه باید خاطر نشان ساخت که تحول در هنر، مشهود نیست. از سوفوکل تا شکسپیر، و از فیداس تا میکال آنز، «پیشرفتی» وجود ندارد.

۶. نگاه کنید به پانویس ۱.

از مراحل و مدارج پیشرفت و قابلیت جویندگان و نمونه‌های مختلف آنان است.^۷

۱. خداوند.

همان گونه که آتش در چوب‌پنهان است^۸، عامل عاقل هر نقشه و نیت و قصد عظیم عالم، در این جهان مخفی است. این فاعل عاقل، نخست با شکل و کیفیاتی مثبت^۹ (Saguna)، از قبیل خیر و جمال و غیره و (نیز) نقیض آنها، تصور شده است^{۱۰}.
 خدایی که فقط مهربان و زیبا باشد، خدایی غیر واقعی به نظر خواهد رسید. برای عابد، دست کم در آغاز، صفات مثبت، بیش از صفاتی که منفی می‌نمایند (و به ترتیب موجب بسط و قبض‌اند)، اهمیت دارند؛ اما اگر درست بنگریم، صفات منفی نمی‌توانند به ذات الهی که صفا و خلوص بیکران است، گزند برسانند، زیرا غایت و هدف آنها نیز کمک به خیر است. در حقیقت، صفات مثبت و منفی، هر دو، برای حفظ توازن در قصد و نقشه عالم، لازم و از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند، همان گونه که سیرایی بدون گرسنگی و کوهستان بدون دشت، تصورپذیر نیست.
 خدایی که صورت و صفاتی دارد، خدایی شخصی^{۱۱} (Ishvara)^{۱۲}، و این چنین، خدایی

7. Sir John Woodroff, *Alleged Conflict of Shâstras (Shakti and Shâkta)*, p.233).

در این مورد میان هندوان راستکیش، هیچ اختلاف نظری نیست.

8. Svet. Upan, I, 13.

9. Brith. Upan, II, 3.

10. Gitâ, X, 34, 36.

و این یکی از تفاوت‌های عمده هندوئیسم با بودیسم است که راستکیشان نیست. بودیسم که نه به خدایی شخصی باور دارد و نه برای انسان، «هویت» قایل است، تأیید می‌کند که جریانی دایمی هست با کانون‌های تحریک به مثابه مراکز آن جریان. همچنین دین جین.

11. Gitâ, VIII, 9-10.

مکتب Sâmkhya، مدافع این نظر است که خدا، موضوعی نیست که می‌باید اثباتش کرد، زیرا یا آزاد است و در این صورت هیچ چیز وی را مجبور به خلق نمی‌کند، و یا مقید و مجبور است که این، با قدرت مطلقش تعارض دارد. معهدا، این مکتب هر چند Nir-Ishvara است، اما برخلاف اعتقاد Garbe، خداناس (Nâstika) نیست، بلکه راستکیشان (Astika) است.

۱۲. Dévaها (درخشدگان) که موجوداتی برتر از سلسله مراتب وجوداند (همانند فرشتگان در مسیحیت) و همه از برهن یا خدا فیضان یافته‌اند، نام‌های دیگری دارند که بشمار است.

خالق و حافظ و مخرب عالم است. متفکران هند پنداشتند آموزه‌ای که تعلیم می‌دهد خدا از طبیعت جداست (و آن آموزه در الهیات اروپایی، به نام توحید شناخته شده است) به کنه مطلب نمی‌رسد و نمودار مرتبهٔ فروتری است.^{۱۳} توحید، نه نادرست و غلط، بلکه ناقص تلقی می‌شود، زیرا نظریه‌ای که خدارا مشخص و ممتاز از طبیعت تصوّر می‌کند (Savishesha) و نه برتر از هر تمیزی (Nirvishesha)، نمی‌تواند واقعیاتی را که سعی در تبیین‌شان دارد، کاملاً توضیح نماید. بنابراین، حکما اعلام داشتند که «نامتناهی»^{۱۴} در وراء «متناهی»، خود، هستی ناب، بی‌آغاز و انجام (Sat)، برابر با وجدان ناب (Chit) و سعادت ناب (Ananda) است. این برهمن، با «هویت» (Soi) کلی، یکی و یگانه است. این Sat-Chit-Ananda، یعنی جوهر روحانی و جاودانی هر ذی وجود، ممکن نیست از چیزی جز خود، تراویده باشد. زیرا اگر از چیزی دیگر پدید آمده باشد، تابع قانون علیّت خواهد بود که باز از خود وی فیضان کرده است؛ اقیانوس آرام وجدانش پایگاه روح ما و هر چیزی است که روحمان مشاهده می‌کند؛ نظر به آنکه «استمرار»ی (continuum) ابدی است، واجد اجزا نیست (Nishkala)؛ نه می‌آید، و نه می‌رود، اما همه چیز در او زاده می‌شود، و می‌بald و می‌میرد؛ چون، مافوق روح (Mind) است، روح یا ذهن قادر به شناختش نیست؛ تنها اشراق روحانی توانایی ادراکش را دارد. (اما) درحالی که از دیدگاه متعال برترین ادراک، فقط برهمن، هست و هیچ چیز دیگر، نیست و واقع و غارض نمی‌شود^{۱۵}، خلق مستمر و مداوم (یا استمرار (continuum) در نحوهٔ خلق)، از لحاظ دریافت تجربی (یعنی بدانگونه که در نظر شاهدهی که برهمن نیست، نمودار می‌گردد)، به مدرك (درون ذات) و مدرك (برون ذات) تقسیم می‌شود، گرچه (برهمن) بالذات، همان می‌ماند که هست. و بدینگونه روح یا ذهنیتِ فاعلِ شناسایی، که در نظرش، همه چیز منجمله برهمن، موضوع

۱۳. از سوی دیگر، چند خدایی که بنابه مفاهیم غربی، ضد یکتاپرستی، و در عمل، مذهب بسیاری از اروپاییان است، در هند وجود ندارد، مگر به صورتی سطحی؛ زیرا خدایان در هند، «بت» یا «تخته سنگ» تلقی نمی‌شوند، بلکه رمزهای وحدانیت (Pralika, Pratimā) به‌شمار می‌روند که چون ماوراء اندیشه است، نخست تمرکز روح یا ذهن بر چنان رموزی را اقتضا دارد.

۱۴. برهمن، واژهٔ خشی، مشتق از ریشهٔ Brh: بالیدن، رشد یافتن (برهما، لغت مذکر، ساحتی از خدای شخصی است).

15. Sir John Woodroffe, Shakti and Shakta, P:343.

حوادث جهان، تصاویری هستند که بر پرده‌ای تابانیده‌اند و آن پرده را لگه‌دار نمی‌کنند.

شناسایی می‌شوند، به ظهور می‌پیوندند. بر وفق فرایند آهنگین بی‌انتهایی (Kalpa)^{۱۶}، برهمن متناوباً میان دو مرحله: مرحله سکون و آرامش (Pralaya)، وقتی همه اشکال و صور و نام همه پدیده‌های ظاهر، منحل و مضمحل گشته و ذاتشان دوباره به تحلیل رفته و جذب شده است؛ و مرحله خلق (Srishti)^{۱۷}، ظاهر می‌گردد. بدینگونه وحدانیت یا احدیت (Ekatva)، برهمن، که متمایل به تکثر است، نظام لایزالی برپا می‌دارد. طبیعتاً در اینجا می‌توان از خود پرسید که چرا «ذات» حق (Moi)، دوقطبی گشته، خیز برداشته، و در عالم صور و اشکال و اسماء (Nāmarūpa)^{۱۸} فعالانه دست به کار شده است؟ شاید نه از این رو که «ذات» حق، دنبال هدفی است (چون این امر او را محدود می‌کند) و یا آرزومند چیزی است (زیرا کسی که دارنده همه چیز است، چه آرزویی می‌تواند داشت؟). پاسخی که داده‌اند، این است که برهمن، دارای توانایی تجلی در شمار کثیری از مراکز وجدان نسبی (Jīvas) افراد است که کانونهای جهل و نادانی گونه‌گون‌اند و با جلوه‌گری در آنها، تجربه حدودپذیری را (از آن طریق) کسب می‌کنند^{۱۹}. آفرینش و خلق بی‌هدف خدمت به روح کلی، پوچ خواهد بود. تغییر و گشتار، بازی شگفت (Līlā) «وحدانیت»، به علت خودجوشی طبیعت توصیف‌ناپذیر (Anirvachanīya) اوست^{۲۰}.

برهمن خود، فاقد صورت و صفت است که موجب تنافی و محدودیت‌اند. برهمن بسی برتر از صورت و صفت است، و گرچه وسیله توضیح و تبیین خرد است، اما مقدم بر خرد و برتر از آن است. افکار و اعمال (Karma)^{۲۱} عوالمی که مضمحل شده‌اند، و برای شکوفایی و حظ و لذت «وحدانیت» یا «احدیت» (برهمن) به ثمر نشسته بودند، با آزاد ساختن ظرفیت‌شان که به حالت کمون در خردترین صور ماده (Prakriti Shakti) حضور

16. Gītā, VIII, 17-20, IX, 7-8.

۱۷. به بیانی درست‌تر، صدور. واژه دیگر برای این مفهوم: Abhāsa به معنی درخشان است.

۱۸. بنابه ریگ ودا، X، ۹۰، ۲-۳، با یک چهارم از نیرویش.

۱۹. هر مرکز فردی، واحدی که تابع است و یا برتر از آن نیز، می‌تواند بود (مثلاً جنگل).

۲۰. مسأله سراسر، ناشی از مرتبه وجود انسانی است. از دیدگاه «احد لاشریک»، تنها احدیت، هست. برعکس، برای افراد، جهان تجربی وجود دارد، زیرا خودآگاه یا ناخودآگاه، چنین می‌خواهند که جهان وجود داشته باشد.

۲۱. مشتق از ریشه kri = کردن.

دارد، هزاران هزار بار رشد و نمو خواهند یافت.

به نظر می‌رسد که روح یا ذهن فردیمان، همان وجدان است، اما به معنایی که در اینجا محل بحث است، چنین نیست (چون در این صورت می‌بایست همه توان و قادر مطلق می‌بود)، بلکه از وجدان (Chit) مشتق شده، و بر آن متکی است. بنابراین باید میان وجدان فی‌ذاته و انحاء بود و وجودش که فقط در حالات بیداری و خواب با آنها انس و آشنایی داریم و جهت و شکل خاصی دارند که مشخصاتشان به‌شمار می‌رود، تمیز داد و فرق نهاد. پس، باید نیروی محدودکننده و مرزگذاری وجود داشته باشد که روح را از وجدان دربرگیرنده و دریابنده همه چیز جدا می‌کند، و بنابراین سرشتی ناخودآگاه دارد، یعنی ارتباطش با «من» فردی ما ناخودآگاه است (Ahankâra, Asmitâ)^{۲۲}. این نیرو، بر وفق اصل محدودکننده‌ای (Mâyâ) که دنیای غیرواقعی را انعکاس می‌دهد یا می‌تاباند و واقعیت را می‌پوشاند، موجود شده است. مایا که خالق شکل در چیزی است که بی‌شکل است (Chit)، خود جوهر نیست، بلکه دستگاهی کنشی (فونکسیونل) یا تبعی است.

فقط به تجربه مستقیم، می‌توان به حقیقت Chit پی برد که ظاهر و متجلی نیست و آزاد است و باطناً بصیر، پاک و بسیط و مجرد (Esse purum et simplex)^{۲۳}؛ و چون با هیچ چیز قابل قیاس نیست و هر تعین، محدودیتی است، پس به زبان بشر، توصیفش نمی‌توان کرد مگر نفیاً: «Chit نه این است و نه آن» (Neti, Neti)^{۲۴}، گرچه فی‌نفسه، جوهری مثبت است و معارض با هرگونه نفی^{۲۵}.

وانگهی، گرچه فطرتِ واقعی را جز به وساطت هوشی تیز و ریزین و موشکاف نمی‌توان شناخت^{۲۶}، اما وجدان محدود، جاودانه طالب آن است که دوباره به دستش آورد؛ و آدمی هرچه می‌کند، به امید شناخت آن است، حتی اگر خود بدان هشیار نیست

22. Viveka-Chûdamani (Shankara), 302; Power as Reality, par Sir Jhon Woodroffe, 1921, p. 54.

۲۳. قدیس توماس آکینی (Saint Thomas d'Aquin).

24. Brith, Upan., IV, 4, 22.

25. Viveka-Chûdâmani, 410.

26. Kath. Upan., I, 3, 12.

(Avidyā) و حتی ممکن است انگیزه‌هایش بسی تنگ‌نظرانه بنمایند^{۲۷}. همه اشکال تحریک و برانگیختگی، منجمله عشق خاکی که به مصفی‌ترین شکلش، ممکن است بدان (یعنی به فطرت واقعی) سخت نزدیک شود، چیزی جز جبران ناقص و نارسای این تکانش (impulsion) (و سائقه شناخت) نیستند، چون هیچ موضوع (و معشوق و محبوب) خاکی، قابل قیاس با عشق بی‌پایان و بیکران و با آرامش توصیف‌ناپذیر و با ذات نامتناهی. خداوند نمی‌تواند بود. تنها خداوند گنجی است که می‌تواند ظرف پهناور روح را لبالب پر کند و روان را عمیقاً آرامش بخشد، حال آنکه «ارزش‌های» علمی و هنری و اخلاقی ما، یا به قول کانت: «آسمان پرستاره بر فراز سرمان و قانون اخلاق در درونمان»، ریشه در نظام نسبی اضداد دارند^{۲۸}. «تمامیت و کمال در همان جایی است که چیزی دیگر دیده و شنیده و شناخته نمی‌شود»^{۲۹}.

۲. سرشت روانی انسان.

فرد به علت «جهلش» (nescience)، خود را صورتی از برهمن نمی‌داند، بلکه وجودی مستقل می‌پندارد. زندگانی شخص همانا انتخاب تعدادی چیز از کل چیزهاست، که در میان آن دسته جدا شده از کل، توجه و نظرش، از چیزی به چیز دیگر، در نوسان است. بدینگونه ذات کلی، از صافی ذهنی جزئی می‌گذرد و در نتیجه، مقید می‌شود. اما انسان دارای روانی باطنی^{۳۰} و موقعیتی خارجی یا جسم و پیکر (Upādhi) است. و روان باطنی اگر ممکن بود که به چشم عقل مورد مشاهده قرار گیرد، در آن صورت، سرشتش پنهان می‌ماند یعنی شناخته نمی‌شد.

در آنچه به پیکر مربوط می‌شود، میان درجات مختلف ظهور و خلق، فرق نهاده‌اند و جسم کثیف (Sthūla) را از جسم لطیف (Sūkshma Sharīra یا Lingam) تمیز

27. Kena Upan., IV, 6; Vivekananda, Complete Works, vol. v, 1947, p. 309.

۲۸. Wert - Philosophie (Max Scheler, Windelband, Rickert)، چیزی را که از لحاظ فرهنگی، حائز اهمیت است، «ارزشمند» می‌داند. نسبت این ارزش، بدین‌گونه مشخص می‌شود.

29. Chând Upan., VII, 24.

۳۰. به مطالب بعدی نگاه کنید.

داده‌اند^{۳۱}. این جسم لطیف نیز از ماده قوام یافته، اما صورتش با صورت جسم کثیف تفاوت دارد و انباشتگیش (densité) نیز ظریف‌تر است. و بنابراین بسان مغز و اندامهای بیرونی یا ظاهری حواس، اندامی «مادی» است و در نتیجه ابداً چنین نیست که فقط «رمز» و نماد باشد^{۳۲}. جسم لطیف، مقرّ همهٔ فعالیت‌های ذهنی است^{۳۳}، و چنین تصور شده که کانونهای لطیفی (Chakras) هدایتش را به عهده دارند که فقط از طریق درون‌نگری به شیوهٔ یوگیها می‌توان به شناخت آن کانونها نایل آمد. جسم لطیف اساساً در طول مجرای که جسماً با ستون فقرات یا تیرهٔ پشت و دنبالهٔ آن؛ medulla oblongata (بصل النخاع) مطابقت دارد، به فعالیت می‌افتد^{۳۴}. مراکز ذهن که ظرافت و دقت و موشکافی‌شان تدریجاً افزایش می‌یابد (و در قسمت تحتانی، با عناصر پنجگانه مطابقت دارند)، در وسط این مجرا که مرکزی در بطن وجودمان تلقی می‌شود^{۳۵} (Sushumnâ)، با یکدیگر هماهنگ شده‌اند. معهدنا تأکید شده که نزد انسان رشد نیافته (که یوگی نیست)، روح در راههایی که در چپ و راست این مجرای اصلی واقعند (Pingalâ و Idâ)

۳۱. لینگام، به معنی اندام جنسی مرد نیز هست؛ و بنابراین نمونهٔ نوعی و شاخص است؛ Sûkshma از ریشهٔ sūksh یعنی سوزن، پس نافذ و شکافنده و تیز است.

۳۲. ایضاً معتقدم که علم فیزیک قبول دارد که اتمها، لطیف‌تر از مادهٔ مرئی‌اند.

۳۳. البته نه بدون نوعی سوخت و ساز (métabolisme).

۳۴. در انسان، برخلاف حیوان، تیرهٔ پشت، خود، راهبر روح، در سیر صعودی از پایین به بالاست.

۳۵. زمین نمودار انسجام و به هم پیوستگی است و ریشهٔ هستی مادی، تلقی شده است. مرکزش در قاعدهٔ ستون فقرات (Mûlâdpara-Chakra) است. کمی بالاتر از آن، مرکز آب (Svâdhishtâna-Chakra)، قرار دارد که می‌گویند قادر است هرگونه مشکلی را بگشاید. سپس

به محاذات ناف، مرکز آتش (Manipûra-Chakra) که نمودگار تطهیر است؛ و به محاذات

قلب (Anâhata-Chakra)، مرکز «هوا»، یعنی مرکز مبادلهٔ متوازن قوا واقع‌اند. برترین عنصر

«اثر» است (Vishuddha-Chakrâ) که محاذی گلو است و نمودگار آرامش و آسایش است.

بالای آن، Adjna-Chakra (میانهٔ ابروان) که مرکز تأمل و تفکر «به حد اعلاء» است، و نزدیک

تارک سر نیز، «لوطس هزاربرگ» (Sahasrâra-Chakra) واقع‌اند. هر Chakra،

«Mantra»ی خاصی دارد که نیروی خود را ظاهر می‌سازد. بدینگونه زمین، لطیف گشته در آب

ناپدید می‌شود و آب در آتش و آتش در هوا و هوا در اثر و اثر در برهن، و این فرایندی است که

پیش از ناپدید گشتن در لحظهٔ مرگ، روی می‌دهد. ر.ک. به:

به فعالیت می‌افتد. Chakraها که جایشان در مدخل تیره پشت است، نباید با شبکه اعصاب (plexus nerveux) که خارج از آن قرار دارند، خلط شوند^{۳۶}. علم مادی‌گرا، چون فقط به جسم کثیف که ساخته و پرداخته وراثت است، نظر دارد، جسم لطیف از تیررسش بیرون می‌ماند^{۳۷}. والدین فقط مولکولهای مادی سست را که روان به حسب نیاز مندیهایش برگزیده، فراهم می‌آورند. بنابراین «وراثت» فقط محدود به جسم کثیف است و در وعاء ذهن تأثیر و نفوذ ندارد. در نخستین جرثومه حیات (بیولوژیکی)، نیرویی به ظهور می‌رسد که صورت نهایی را به حسب نیاز مندیهایی عناصر جسم لطیف، می‌سازد. پس از مرگ، این جسم لطیف به «تخمه‌هایش» (Bija, semence) باز می‌گردد که هنوز لطیف‌تراند، و جسم علی (Kârana Sharîra) محسوب می‌شوند. بدینگونه جسم کثیف، چیزی جز ابزار و لفاف موقت جسم لطیف نیست که به چشم سر مرئی نیست و جسم کثیف از آن ممتلی است، همچنان که ظرفی از آب پر شده باشد^{۳۸}.

پشت جسم لطیف، روان فردی انسان (Jiva, Jivâtma) حیات دارد که واسطه مستقیم تجربه و ادراک اتمن (Atman) و محکوم به ولادت مجدد (Samsâra) است. «برای آن کس که زاده شده، مرگ حتمی است، و برای آن کس که مرده، ولادت حتمی است»^{۳۹}. بنابراین ضد مرگ، ولادت است (نه زندگی!). واقعه‌ای واحد، در مرتبه‌ای، مرگ معنی می‌دهد، و در مرتبه‌ای دیگر، ولادت (چنان که در خواب و بیداری نیز حال بر همین منوال است). هستی کنونی هر کس، تنها مرحله‌ای از زندگانی اوست. پس از

36. Das Gupta, History of Indian Philosophy, vol, II, p. 356.

توضیحات V.G.Rele (که طیب است) در:

The Mysterious Kundalini, Bombay, 1927.

غلط‌اند. برای رد آن توضیحات ر.ک. به میرچالیاده، ص ۲۳۷، ۲۳۸ و ۲۴۲.

۳۷. و از تیررس یونگ نیز: «برای ما، فکر دارای واقعیت مخصوص به خود نیست. ما برآنیم که فکر فقط به حکم بعضی واقعیات و امور که فکر قصد بیان آنها را دارد، وجود دارد. به نظرمان چنین می‌نماید که سعی در اثبات واقعیت خود فکر، کاری کاملاً بچوچ است.»

Jung, Introduction au Tibetan Book of the Great Liberation, Evans-Wentz, Oxford University Press, 1954, p.34.

38. Vive ka Chûdâmani, 103.

39. Gitâ, II, 27.

مرگ، وجدان نوینی، پدیدار می‌گردد که حاصل گرایش عمومی (Vāsanā) (وجدان آدمی) است و با آن سازگاری دارد. «همان وجدان (سابق) است، و در ضمن همان نیست.»

روان فرد که آفریده ذات مطلق و جزئی از آن ذات است، به تنهایی، مسئول تحول و تکامل خویش است: هرچه بر سر کسی می‌آید، سزاوار و لایق حال اوست. انسان خود، تقدیر خویش را می‌سازد، نه حکم دلخواه الهی. آدمی در زمان و مکان، تابع قانون علت و معلول است که در زایجه وی، یعنی شکل‌بندی ستارگان (Jyotisha) در زادگاهش، به هنگام ولادت او، انعکاس یافته است، و این شکل‌بندی اختران با کرمه (Karma) فرد، هماهنگی ریاضی دارد. این بدین معنی نیست که در زندگانی، ابدأً جایی برای اختیار مطلق نیست، بلکه معنایش این است که (زایجه یا طالع آدمی) زمینه‌ساز است: انسان می‌تواند با کوششی سرسختانه، کار خود کرده را، کان لم یکن کند. وانگهی همواره راههای چاره و امکاناتی معنوی در اختیار دارد که ستارگان را در آنها تأثیر و نفوذی نیست.^{۴۰}

عناصر اساسی ادوار گذشته، نه در حافظه، بلکه در وجود باقی می‌مانند. اینکه خاطره از یاد می‌رود، ایراد معتبری به این آموزه محسوب نمی‌شود. مثلاً بسیاری چیزها در نخستین دوران کودکی روی داده‌اند که آدمی متعارفاً قادر به یادآوری‌شان نیست. اگر حافظه نمی‌مرد، هیچ نیازی به دور ولادت و مرگ نبود، چون مسلماً هر زندگی الی‌الابد ادامه می‌یافت. اما این امر به وضوح خلاف تمایلات طبیعت است. انسان با مبلغ عظیمی از افکار پراکنده، حتی بیشتر در فشار و مضیقه می‌افتد، تا بدون آنها. معرفت فرد به گذشته‌اش (که به آینده‌اش نیز مربوط می‌شود)، ضد نقشه سراسری آفرینش خواهد بود، از این‌رو فقط نخستین نمای (plan) وجود، وجدان متعارف فرد را به خود مشغول می‌دارد، اما وی «موقعیت کیهانیش» (Adrishta) را تمیز نمی‌دهد. عموماً انسان پیش از آنکه پخته شود، یعنی قبل از آنکه در سیر و سلوک معنویش، به درجه والایی از بصیرت باطنی نایل آید، و نسبی بودن هستی فرد را به تمامی فهم کند، به حافظه دست نمی‌یابد. ابراز باطنی (Antahkarana)، یگانه و واحد است، اما برحسب کار ویژه‌های

۴۰. گیتا IX، ۳۰: «حتی اگر شخص بس شریری با سرسپردگی مرا بپرستد، باید در او به چشم انسانی نیک نگریست، زیرا عزمش درست است.»

مختلفش، نامهای گوناگون یافته است: Manas, Chitta, Ahankāra, Buddhi به ترتیب با تشخیص و تفرید و یادآوری و شناخت، کمابیش، تطبیق می‌کنند. بعضی فرقه‌ها، کار و همکاری این عواملن ذهن را به تفصیل شرح کرده‌اند که ذکر آن مستلزم تفصیل خاصی است که در چارچوب کتاب حاضر، ما را از مطلب بسی دور خواهد کرد^{۴۱}.

۳. رهایی (Moksha).

از شرح مجملی که گذشت معلوم می‌گردد که اگر «هویت» جزئی ظاهر (soi)، در هستی‌خاکی انسان (Samsāra) به حال خود رها شود، الی‌الابد به بازسازی و تولید مجدد خویش، ادامه خواهد داد. معهداً بر اثر شرور و نقائص این جهان، Jīva متدرجاً بیدار و هشیار شده، به فکر رهایی خویش می‌افتد. بدینگونه نادانی (Avidyā) مخلوق، از طبیعت واقعی، شرایط دگرگونیش را به وجود می‌آورد. حکمت هندی همان گونه که مسیحیت نیز تعلیم می‌دهد، فضیلت یا شایستگی را ضرور می‌داند، اما بر این گفته می‌افزاید که فضیلت و شایستگی بدون شناخت، کم‌ارزش است. و این شناخت یا معرفت نیز در ذات و جوهر، بحثی و برهانی نیست، بلکه شهودی و اشراقی است.

نظر به آنکه مبدأ لایزال در همه چیز رخنه کرده است و هست، پس مرید (Sādhaka) نیز، خود، تجلی آن مبدأ است؛ و به جای حصر توجه به این اعتقاد که ضعیف و بیمقدار و گناهکار است، هدفش برعکس، تحقق این معنی است که بذر (semence) لایزال (Bijā) همه موجودات^{۴۲}، مبنای وجود او نیز هست. کثرت و تنوع تجلی، فقط حاصل مراتب و درجات تجلی است. «من»های رشدنیافته‌ای هست، اما روان (آدم) گناهکار، نه. زمان و مکان و علیت (که بدان‌ها وابسته است)، همه در روح ما است. اتمن که احد و واحد است و نامتناهی، مقید به زمان و مکان و علیت نیست، زمان و مکان و علیت بر وی بار شده‌اند؛ درحالی که دنیای خوشبها و لذات ما، از آن اوست، اما رهیدگی (فقط)، در سرشت صلح‌جوی اوست (و فطری ما نیست)^{۴۳}. بنابراین مرید از راه تأمل در باب

۴۱. خواننده را به تألیفات مرجع در فلسفه هند رجوع می‌دهیم:

Theos Bernard, Philosophical Foundations of India, Londres, 1945.

۴۲. گیتا، VII، ۱۰.

43. Sir Jhon Woodroffe, Shakti and Shāka, pp. 346-7.

رابطهٔ فرد با «هویت» (Soi) درمی‌یابد که دارای روان است و پیکری دارد^{۴۴}. Sādhaka در ضربانهای پیکرش، ضرباهنگ حیات لایزال را تمیز می‌دهد. این حیات سرمدی و جاوید، تنها موجب حرکتِ دستان و زنش قلبش نیست، بلکه جوهرِ اندیشه‌ها و احساسات اوست^{۴۵}. Sādhaka با انصراف خاطر از امور دنیوی و بذل توجه به ژرف‌ترین سرچشمه‌های قدرت، از جزء به کلّ و از عین به غیب که تنها واقعیت حقیقی قلمداد شده، می‌رسد.

«در واقع آنکه ربّ اعلیٰ (Parmeshvaram) را می‌بیند که در همهٔ موجودات هست و در میرندگان، نامیراست، چشم بینا دارد»^{۴۶}. به مجرد آنکه از مشغله و اندیشهٔ جزئی فراتر رویم، معرفت (شناخت)، به ذات و هستی حقّ (Être) تبدیل می‌شود. در نتیجه مرید، خود عینِ عالمِ غیب (immanifeste) می‌گردد و بر نفس تجربه کارش برتری می‌جوید؛ «واحدی می‌شود که ثمرهٔ تحقق «کلام اعظم» است که می‌گوید: «تو همانی» (Tat Tvam Asi)^{۴۷}.

بدین گونه نه تنها استمرار پایداری هست، بلکه مافوقِ دگرگونی و ولادت و مرگ، که آن هستی پدیداری یا عرضی است، بیمرگی‌ای در وراء زمان وجود دارد که حاصل شناخت خود یا روح احد و واحد، و سعادت روحانی لایزال (Ananda) است که جوهر

۴۴. از این رو در هند معمول است که به مناسبت مرگ کسی می‌گویند: «قالب تهی کرد» («به ترک پیکرش گفت»)، حال آنکه برای غریبان مسلم است که انسان، جسم است و (حداکتر) روانی یا نفسی دارد؛ از این رو می‌گویند: «جان داد» (Swāmi Vivekānanda). اروپایی که برایش، انسان عین جسم خویش است، می‌کوشد تا پیکر را حتی الامکان هر چه بیشتر در تابوت و کوزه (حاوی خاکستر مرده) محفوظ بدارد. هندی جنازه را می‌سوزاند و خاکسترش را در رودخانه می‌افشاند و غیره. مگر نه این است که مرگ، خود، نتیجهٔ این آویختگی به پیکر است؟ (همچنین این امر قوی‌ترین علت مخالفت با خودکشی است؛

Alf. E. Hoche, Aus der Werkstatt, Munich, 1953, p. 232.)

۴۵. به پانویس شمارهٔ ۴۳، نگاه کنید.

۴۶. گیتا، VIII، ۲۷. برخلاف وحدت وجود و همه‌خدایی که طبیعت را می‌پرستد، ر.ک. به: II، ۱. طبیعت، مبدأ و نه مقصد همت است.

47. Chānd. Upan., VI, 8, 7.

ر.ک. به:

Shankara, Svātmānerūpanam.

لطیف و مبنای هر چیز است و مرکب نیست و تغییر نمی‌پذیرد، زیرا دستخوش ولادت و سیوروت نیست.

اختلاف (میان این دو مرتبه وحدت و کثرت)، به نظر ما، مبرهن است. «احد لا شریک» همچون کثرت لایزالی که مرهون فرایند کیهانی است، جلوه می‌کند. وحدانیت فهم نمی‌شود^{۴۸}، زیرا هر مرکز فردی، کاملاً جذب دنیای مصلحت‌گرایی شده که در میانش گرفته است؛ مابازاء این دنیای مصلحت‌جو و مصلحت‌اندیش، دستگاه حواس و ذهن جزئی است که فرد آدمی، مادام که نتوانسته به فهم راستین فلسفی نایل آید، از آن برخوردار است. برای چنین فردی جهان کثرت وجود دارد، زیرا علائقش محدود به حوادثی است که در زمان و مکان می‌گذرند. چنانکه در تاریکی، ریسمان را به جای مار می‌گیرند. اما به مجرد برخاستن حجاب جهل، نتیجه‌ای که عاید می‌شود، تحقق برهمن است که تا آن زمان، زیر نامها و صورتها، پنهان بود: در حقیقت هرگز ریسمان به مار تبدیل نشده است.

افراد، ترکیبهای مختلفی از سه Guna یعنی کیفیات ابتدایی‌ای هستند که صورت اصلی ماده (Prakriti Shakti) را می‌سازند و نحوه عملشان بدینگونه است که متقابلاً یکدیگر را طرد و حذف می‌کنند^{۴۹}. Sattva-Guna، گرایش صعودی است؛ Tamo-Rajo-Guna، گرایش نزولی است، زیرا وجدان را می‌پوشاند و مستور می‌دارد؛ و Guna، به معنی تکانش در جهت بسط و گسترش است که یکی از دو گونای (Guna) سابق را جلو می‌برد و پیش می‌راند و یا حذف می‌کند. این طبقه‌بندی، امکان تغییرات پایان‌ناپذیری را در درون مراکز جزئی (partiel) فراهم می‌آورد.

معهدا داده‌ها یا مفاد این نظم و ترتیب، سازمان آلی (ارگانیسم) فرد را تماماً تصرف یا جذب نمی‌کنند و شامل نمی‌شوند، زیرا سازمان آلی فرد، چیزی بیش از ترکیب کار

۴۸. معهدا به مقیاس کوچکتری، می‌توان کوششهای علم جدید را برای تقلیل عناصر شیمیایی به واحدی که در زیر آنها پنهان است، تذکار داد. به عقیده دانشمندان، شماره پروتونها در هسته اتم، موجب اختلاف و تمایز است.

49. Gitâ, XVII et XVIII, 19.

مسلماً مجموع اختلافات سرانجام باید برابر با عدم اختلاف باشد. ر.ک. به:

Guénon, Introduction to the Study of Hindu Doctrine p.275.

ویژه‌های جزئی (partiel) آن است.^{۵۰} سرشت حقیقیش از قماش، وجدان ناب (Chaitanya, Chit) است. و چنان که گفتیم این وجدان ناب، عین وجوه و جهات (modes) ذهن نیست، زیرا وجدان ناب از روح (یا ذهن) جزئی ممتاز و سواست، و تفوق و اولویت با اوست. این Chaitanya یا Chit، بازپسین واقعیت محسوب می‌شود که همه مراتب هستی، اعم از ذهنی و عینی، در آن وجود دارند؛ کلیت و تمامیتی است بی‌متها و باقی؛ مستقل از هرگونه سازمان روانی جزئی و عارضی است؛ مادر-عظمای (Devi) همه صور و اشکالی است که از ازل تا ابد، می‌آیند و می‌روند؛ دورترین جوهر یا ذات معقول (noumène) و نزدیک‌ترین پدیده است؛ «همان» است که وجدان، هرگز نمی‌تواند بدان نایل آید.^{۵۱} وقتی رویه روحمان آرام و قرار گرفت، یعنی از انصراف خاطر که کار و مشغله‌اش فراهم می‌آورد (افکار لحظه به لحظه تغییر می‌کنند و طبعاً با آنچه ثابت است تضاد دارند) رهید، آن روح جزئی، کاملاً دگرگون می‌گردد. با حذف هرچه که متعلق به قلمرو اسماء و صور است، حالت خنثی (indifférenciation) هشیارانه‌ای حاصل می‌شود و شرط لازم برای کشف سرچشمه «چیزی که شناخت همه چیزها موقوف به شناخت آن است» (Yasmin Vidnyâte Sarvamidam Vidnyâtam) فراهم می‌آید.^{۵۲} و این، یادآور Vacare deo (خود را در اختیار خدا گذاشتن، تسلیم شدن به حق، همچون میت در دست غسل) عرفای مسیحی است. در این حال، همه تفرقه‌ها و جداییها و نفاقها و شقاقها، چیزی جز سرابی ناخودآگاه (Mâyâ)، جلوه‌ای تیره و کدر و جزئی از وجود بی‌جسم و بی‌شکل، نیست. «انسان مسلط بر خویشتن خویش، آنگاه که در نظر همه، شب دی‌جور است، بیدار می‌شود و حالتی که از لحاظ همه موجودات، بیداری است، برای حکیم بینا، تاریکی است و ظلمات»^{۵۳}. «از دیدگاه وی، حتی تمام متون مقدس (وداها)، وقتی که سیلاب و توفان

50. Gitâ, XIV, 26-7.

حتی Sattva کامل نیست، زیرا وجودش، مستلزم نزاع اضداد است، گرچه با رشد و توسعه ساتوا، فرد از آن گذشته به حکمت متعال می‌رسد. ر.ک. به: گیتا، II, ۲۹، با تفسیر شانکارا.

51. Gitâ, II, 16-7.

52. Brih-Upan., II, 4, 5; Chand. Upan., VI, I, 3; Mund. Upan. I, I, 3.

53. Gitâ, II, 69.

همه جا را فراگرفته، به حلقهٔ چاهی می‌آرزد»^{۵۴}. زیرا بدیهی است که متون مقدس می‌توانند به برداشتن موانع راه کمک کنند، اما این راهگشایی، برابر با وحی (ذات) ناشناخت و سراپردهٔ غیب، نیست.

جستجوی چنین سخنانی در متون مقدس مسیحی عبری تبار که حداکثر جوئی «خلاصی و نجات» از رنجهای این زندگانی، پس از مرگ، در آسمان‌اند، یعنی جایی که تصور می‌کنند مورث سعادت ازلی، بی‌هیچ قید و بندی است، بیهوده است. برعکس، بنا به تعالیم هندی، «رهیدگی» از گیروبندهای این جهان، در همین خاکدان و هم‌اکنون، ممکن است. همان‌گونه که پاره‌ای از ماده، حاوی همهٔ نیروی (انرژی) غیرقابل تصور عالم است (و این نکته در هند، هزاران سال پیش از اختراع بمب اتمی شناخته بود)^{۵۵}، سراسر عالم نیز در انسان، مخفی است و ممکن است به مجرد آنکه انسان از سلطهٔ نفس (من) خویش برهد، ظاهر و عیان گردد. در این صورت، انسان جهان را در خود دارد، اما خود در آن ننگجیده است، و اگر قادر باشد که با روح متعال (Esprit Suprême) یکی و یگانه گردد، به علم و قدرت و سعادت ازلی او دست می‌یابد^{۵۶}. همان‌گونه که تاریکی، در روشنایی خورشید، زایل می‌گردد، تناسخ چنین وجودی نیز پایان می‌گیرد و وی در برهمن فانی می‌شود^{۵۷}.

54. Gîtâ, II, 46.

55. Sir J. Woodroffe et P.N. Mukhyopadhyaya, Mâhâhâyâ, 1929, pp. 203-4.

56. Swâmi Vivekananda, Complete Works, 1946, I, p.121; Sui J. Woodroffe, Shakti and Shakta, essai sur la "Mantras"; Patanjali, Yoga-Sâtras, III, 16; IV, I.

57. Viveka-Chûdâmani, 564.

فصل سوم

نکته‌گیری‌های غربیان

اگر با غربیان دربارهٔ این مسائل بحث کنیم، همه می‌پرسند که آیا چنین تجاری به راستی تحقق یافته‌اند، یا آنکه فقط توهمات یا آرزوهایی بوده‌اند که واقعیت پنداشته شده‌اند؟ آنان چنین استدلال می‌کنند که هر چیزی که ممکن است حقیقتی مابعدالطبیعی قلمداد شود، از مقولهٔ تأملات نظری ناب است، زیرا هیچ‌کس نتوانسته معرفت غایی را مستقیماً تجربه کند. به عنوان مثال یونگ می‌گوید که اگر ذهن انسان وجود روح کلی را تصدیق دارد، این تأیید و اعتبار، چیزی جز تصدیق (به معنی اخبار و حکم به صدق قضیه) نیست، زیرا «قابلیت ذهن انسان برای آنکه خود با بند کشفهایش به بالا رود، یعنی صعود و نکته‌ای متعال را اثبات کند، به هیچ وجه مسلم و مبرهن نیست»^۱. اما این ایراد، نابعاست زیرا مسأله، اثبات مسائلی نیست که بنابه توضیح روشن کانت نمی‌توان اثباتشان کرد، بلکه فهم آنهاست، و این، نشانهٔ قوهٔ روحی یا ذهنی بس گسترده‌تری است^۲. کانت، بدان گونه که از توضیحات عدیده‌اش برمی‌آید، خود آخرین کسی می‌بود که در این باره چنین ایرادی می‌گرفت، چنان که به عنوان مثال جایی می‌گوید: «مطلقاً واجب است که به وجود خدا یقین داشته باشیم؛ و ایضاً واجب نیست که آن را اثبات کنیم»^۳.

1. Jung, Introduction au Tibetan Book of the Great Liberation, éd. par Evans-Wentz, pp. 29-32.

۲. زیرا ناظر به حذف فاصله و جدایی میان برون ذات و درون ذات است.

3. Vorrede Zur Kritik der Reinen Vernunft, 2^e édition;

خاصه نگاه کنید به: «نقد عقل عملی».

انکار اینکه تعیین طبیعتِ واقعیت، آرمان اصلی هر فلسفه‌ای است، محال است. فلسفه اگر از این کار چشم‌پوشد، در نابودی خود کوشیده است. اما مشکل بزرگ تحقیقاً این است که عقل آدمی فقط در مورد واقعیات مؤلفه و متشکله حیات ظاهری ما، کارایی دارد. از سوی دیگر معرفتِ مافوق عقل، به تحقیق و واریسی که هر کس لزوماً بدان نیاز دارد، معلق و موقوف نیست.

بنابراین بیشتر منقّد باید توضیح دهد که چه چیزی وی را بر آن داشته تا چنین بیندیشد که افق ذهنیش همه چیزهای قابل فهم را دربر می‌گیرد. چگونه می‌تواند ثابت کند که چیز مورد نفی و انکار او، غلط است؟ چگونه می‌تواند عجزش در تجربه کردن چیزی را که به ظاهر مبرهن نیست، دلیلی بر نبودنش بداند؟ آیا ممکن است چیزی را به طریق برهان لمی (a priori) رد کرد، حال آنکه آن چیز به طریق برهان انی (a posteriori) کشف شده است؟ باید تصدیق کنیم که در امواج به هم پیوسته افکاری مستغرق ایم که فقط رویه آنها را می‌بینیم و کاری به سرچشمه‌شان نداریم. حیات و هستی ما بدینگونه است.^۴ روانشناسی ما که به تعریف و توریه (euphémisme) «روانشناسی ژرفانگر» نامیده شده، فقط چند نسلی است که بنیان یافته است. بنابراین چگونه ممکن است تجارب کسانی را که عمیقاً و طبق روش درباره زندگی اندیشه کرده‌اند، نادیده بگیریم؟ مگر دیدهای ما که مبتنی بر «عقل» است، آکنده از تضادهای منطقی نیست؟ یکی از آنها (که محتملاً مشترک میان اکثر مردم است و همه وسایل «تربیتی» آن را تقویت می‌کنند) این عقیده خوشبینانه است که ما بدانجا رسیده‌ایم که تقریباً همه چیز درباره خود و جهانی که محیط زیست ماست می‌دانیم، و اما برای شناخت آن «اندک» مجهولی که باقی مانده و باید شناخته شود، آزمایشگاههای بسیار در سراسر جهان، بنیان یافته و دیگر چیزی به شناخت آنها نیز نمانده است. و با این همه آیا دنیای خارج، همچون منشأ وجود و غایت هستی ما، در پرده ابهام نیست؟ این زندگی چیست که در نوزاد اندر آمده و از مردار به در می‌شود؟ آیا نه این است که «ماده» موضوع علم برای ادراک متعارف ما، در حکم چیزی است که وجود ندارد؟ آیا روح و ذهن ما، یعنی مرکزی که همه چیز در پیرامونش می‌چرخند، کاملاً نامرئی نیست؟ آیا زندگانیمان نه چنین است که گویی زمین، محور و

۴. به زعم F.D. Ouspensky، در رؤیایی دائمی به سر می‌بریم؛ نگاه کنید به:

In Search of the Miraculous, Londres, 1950, p.141.

مدار است و نه خورشید؟ آیا این انتظار معقول است که ذهن متعارف بتواند، چیزی بیش از خردترین جزء جهان را دریابد، بعد از آنکه ابزارهای علمی، یعنی ابزارهای اساسی همان ذهن، بُرد و تیررس محدود اندامهای حسی ما را اثبات کرده‌اند؟ آیا دانستن اینکه زندگانیمان، تغییر است و هر تغییری، مرگ، رضایتبخش است؟ همه پدیده‌هایی که می‌شناسیم، از غیب فیضان می‌کنند، و بدان بازمی‌گردند و در سرپرده غیب می‌مانند. بنابراین آنچه که بتواند به ما - بی هیچ خرده‌گیری و نقد - بقبولاند که ظواهر خارجی، واقعیت نهایی است، ناچیز و بیمقدار است؛ و ظاهراً شرافتمندانه‌تر آن است که تصدیق کنیم که آن ظواهر، مؤدی ما به ظلمات و مجهولات یا به نگرشی سطحی بوده‌اند. متقابلاً هیچ دلیلی وجود ندارد که بدو (prima facie) القائاتی را رد کنیم که نه تنها به هیچ وجه نامعقول نمی‌نمایند، بلکه می‌توانند برای هستی مشهود، تکیه‌گاهی باشند که تقریباً از لحاظ منطقی ضرورست، و نیز از هیچ چیز غفلت نورزند، بلکه همه اجزاء و عناصر متشکله تجربه انسانی را شامل گردند، و بدینگونه اسرار زندگی را روشنتر سازند. این آموزه که با بیانات انجیل تفاوت دارد^۵، هیچیک از واقعیات تجربی و علمی و جز آن را نقض نمی‌کند، و نیز (برخلاف بیانات انجیل)، بر واقعیات مشکوک تاریخی، مبتنی نیست. بلکه برعکس بر مشاهدات قابل ضبط و واریسی، برای کسی که زحمت آن کار را بر خود هموار می‌کند، متکی است. درحالی که در قلمرو فلسفه، عقاید مختلف، برحق‌اند و اختلاف عقاید می‌باید خجسته تلقی شود، درباره این موضوعات غالباً به نظرم چنین رسیده که شرح و تفسیرهای صائب، حتی از جانب اشخاص آگاه، اندک است، به استثنای مسأله‌ای که به صورتی یکسان و یکنواخت تکرار می‌شود و آن اینکه آیا همه این احکام زاده پندار یا ثمره سرخوردگی کسانی که آنها را اعلام داشته‌اند، نیست؟

طبعاً باید پذیرفت که ممکن است تصاویر ذهنی (subjectif) را، حقایق عینی (objectif) پنداشت و بنابراین، به غلط تعبیر کرد. این حکم در مورد بسی چیزها که ممالک غربی به نام «تحقیق در زمینه روح»، علوم خفیه، چشم دوم و غیره تولید می‌کنند، و پدیده‌هایی که در این زمینه گویا اثبات شده‌اند، در واقع عموماً با معتقدات و نظریات همان اشخاصی که بدان پدیده‌ها پرداخته‌اند موافقت دارند، مصداق می‌تواند داشت. اما در اینجا (یعنی در باب آموزه مورد بحث)، به جای تصاویر ذهن (mental) که اگر پدید

۵. بیاناتی که جوهرشان غالباً ناقص است، به عنوان مثال ر.ک. به مسأله سرنوشت فرد.

آیند، نقشی منحصرأ تابع دارند، اصولاً با حالت ذهنی (mental) متفاوتی سروکار داریم که با حال و هوای متعارف همانقدر اختلاف دارد که خواب با بیداری. آن چنان که نویسنده‌ای غربی می‌گوید: این حال «ریشه یا ژرفایی دارد که همه قوا از آن ناشی می‌شوند، همان گونه که مرکز، مبدأ همه خطوط است، یا شاخه‌ها از تنه درخت می‌رویند».

در واقع، انسان میانه حال، به علت نداشتن وقت و یا علاقه‌مندی، در باب این قبیل مسائل که علوم خاص نوع بشر از آنها غافل‌اند، ابدأ خود را دچار دردسر نمی‌کند و بیشتر ترجیح می‌دهد قبول کند که در معلومات، چیزهایی که به تمام و کمال شناخته نشده‌اند، هم هست و در رده مقولات آشنا، امور نسبتاً مجهولی نیز وجود دارد که هنوز به درستی شناخته نشده‌اند.^۷ این تخالف و تعارض ممکن است مربوط به این امر نیز باشد که اشخاص چنین ارزیابی می‌کنند که اگر چنان معانی و تصوراتی صحیح باشند پس عمر خویش را ضایع و تباه کرده‌اند، و دیگر نمی‌توانند با عقایدی که تاکنون داشته‌اند به زندگی ادامه دهند. و بنابراین چون خود گمراه شده‌اند می‌خواهند به ما بقبولانند که همه بیراه بوده‌ایم. بازپسین دلیل این است که متقدان عموماً آن موضوع را به تمام و کمال از سر خود باز می‌کنند، بدین علت که «غیرعلمی» است، و به این ایراد پاسخ می‌توان داد که جهان، براساس يك نظریه بنا نشده است.

در علم جدید، اندکند «برنهاده‌ها» (these) که برای ناواردان مفهوم باشد، و تقریباً هیچ «دلیلی» وجود ندارد که مفهوم ایشان افتد. انسان ناوارد، کارکرد ماشینهای جدید پیچیده را در نمی‌یابد، هرچند که زندگانش، به میزان وسیعی، بدانها وابسته است. بنابراین نمی‌توان گفت که «دلیل و برهان علمی» ضرورتاً مسائل پیچیده را عوام فهم می‌کند؛ این نکته حتی در حق موضوعی که خارج از قوه فهم و شناخت عموم است،

6. William Law .

به نقل از: Rahakrishnan, The Principal Upanishads, Londres, 1953, 76.
 ۷. مثلاً نظراتی که (به غلط) «وحدت وجودی» به شمار آمده‌اند، رد می‌شوند، فصل قبل، پانویس ۶، که در آنجا نقل شده که رستاخیز و بعث پس از موت امکان ندارد، زیرا اگر ممکن می‌بود، به یاد می‌ماند.

۸. به مطالب قبل از آن. هیچکس نگران عدم وجود خویش پیش از ولادت نیست، اما از رجعت بدان حالت، تن می‌زند. آیا راه‌حلی جز زیست مدام در قلمرو روح و خدا، وجود دارد؟

بیشتر مصداق دارد. بدان گونه که Kena Upân^۸ به نحوی تعارض آمیز و باطل نما، می گوید: «کسانی که موضوع را فهم نمی کنند، می فهمند». تنها دلیل و حجت حقیقتاً الزام آور این است که آدمی خود، چنین تجربه کرده باشد. هر چند «از راه تجربه، درباره هیچ چیز، شناخت کافی به دست نمی توان آورد». Sine experientia nihil sufficienter sciri potest^۹. معهداممکن است در اثراتی که چنین تجاربی بر افرادی داشته که می گویند چنان تجاربی داشته اند و نیز در تأثیرات آن تجارب بر بشریت علی العموم، حجت و دلیل احتمالی سراغ کرد. در باب اینگونه اشخاص، روایات و حکایات بیشماری داریم که نشان می دهند آنان، از غالب معاصرانشان، منشی استوارتر و متعادل تر و برای خدمت به هم نوع، آمادگی بیشتر داشته اند. و دلیلی که حتی وزن بیشتری دارد این است که تمدنهای بزرگ، بر مبنای معانی ای مشابه اندیشه ها و تصوراتی که در اینجا طرح شده اند، بنیان یافته اند: چنین معانی و تصوراتی با توفیقی عظیم تر از هر فتح سیاسی در وقایع شمار تاریخ، توسط Rishis و Shâkya Muni در هند و Lao-Tsé (در چین) و نیز حکمای پیش از سقراط و گنوسیان و عیسی مسیح، اعلام و موعظه شدند و افلوپین و نهضت صوفیه در اسلام و جمعی زده از عرفای اروپایی، طی قرون و اعصار، آنها را، با اندک تغییرات و تصرفات و دستکاریهایی که مرهون خلق و خو و مزاج هر يك و مربوط به مقتضیات خاص است، بسط و گسترش بیشتر بخشیدند. آموزه هندی تأیید می کند که هر کس با روش صحیح می تواند به همان درک و بصیرت نایل آید و چنین اشخاصی در همه قرون و اعصار بوده اند؛ و غالباً حتی نکوشیده اند که دیگران را متقاعد کنند، بلکه به همین خرسند بوده اند که خود به یقین برسند، گرچه برخی از بهترین اذهان به آنان گرویده اند. و اما در آنچه به عموم مردم مربوط می شود، قطعاً نزد آنان موانع ستروگی وجود دارد، نه به علت ناتوانی ذاتی، بلکه از این رو که رغبت ندارند از ارزشها و علاقه مندیهای حیات محدود که وجودش بعضاً مرهون جاذبه ای است که دارد، فراتر

8. Kena Upan., II, 3.

9. Roger Bacon, Opus Maius, VI.

«بیکن می گوید برای به دست آوردن دانش و حکمت دو راه وجود دارد: تجربه و عقل. اندیشه خود را بر پایه دانسته های خود قرار دهید. مطمئن ترین راه رسیدن به حقیقت همین است». هنری توماس، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای، ۱۳۴۸ (م.).

روند.

اما اگر این آموزه‌ها راست باشند، اهمیت والای آنها را ابداً دست کم نباید گرفت. و مشکل بتوان گفت که چگونه ممکن است چیز دیگری برتر از آنها وجود داشته باشد.

فصل چهارم

تمرینهای روحانی (Sadhana)^۱

۱. گرایشهای اصلی

برخلاف تأملات فلسفی غرب که کمابیش لفظی یا ظاهری و بیرونی است، و ناظر به تصدیق عقلی منحصرأ و یا صدور مجموعی از نظریات که متقابلاً یکدیگر را نقض می‌کنند، در اینجا تکیه بر واری و تحقیق از طریق آزمایش و تجربه روانی است. «با ذکر واژهٔ «چراغ»، تاریکی زایل نمی‌شود»^۲. هیچ حقیقت باطنی ممکن نیست فقط از راه استدلال به اثبات برسد. و اما در باب وسایل عملی رشد ذهنی (mental) و روحانی که آدمی را از جهل و نادانی عمیق دور می‌دارد، هدف از شرح اجمالی‌ای که در زیر می‌آید، این است که خواننده، تصویری کلی از مسائلی که در آن زمینه الزاماً مطرح می‌شود، به دست آورد^۳.

نخستین چیزی که مورد نیاز است، تمایل فرد به کشف سرشت واقعی خویش است. معرفتی باطنی و بیواسطه (روشنتر از هرگونه شناخت دنیای خارج)، اگر اشتیاق و شور برای رهیدگی از سلطهٔ دنیای خارج نباشد، عیان نمی‌گردد (Mumukshutâ). بعضی

۱. مشتق از ریشهٔ Sâdh یعنی کوشش کردن. واژهٔ دیگر Abhyâsa است.

2. Kulârnavâ Tantra.

۳. یوگا سوترا (Yoga Sutra) ی پاتانجالی (Patanjali)، با تأیید اینکه یوگا در حکم تقلیل نوسانات روح (Chitta) است، آغاز می‌شود. «هشت شاخهٔ» (Ashtânga) طریقت عبارتند از: Yama، ضبط (زخم‌زدن، راستگویی، نزدیدن، امساک)؛ Niyama (رعایت پاکی و طهارت، خرسندی و خوشنودی، ریاضت، مطالعه و عبادت حق)؛ Asana و Prânâyâma (به مطالب بعدی نگاه کنید)؛ Pratyahâra (انتزاع حواس از متعلقاتشان)، Dhâranâ (تمرکز)؛ Dhyâna (تأمل)؛ Samâdhi (یکی و یگانه شدن با واقعیت دنیای غیب).

روانشناسان معاصر متمایل اند که چنین جستجوی فلسفی را «خودشیفتگی» (narcissisme) بدانند، ولی این، نمودگار خلط مفاهیم است. هدف خودشیفتگی، برترین التذاد و تمتع جسمانی یا ذهنی (mental) در آفاق محدود «من» (نفس) است. اما، در اینجا، جسم و روح، فقط ابزاری هستند برای کسب چیزی که در دسترسشان نیست^۴، یعنی وجدان که حذف شدنی نیست، حال آنکه اذهان فردی، لازم و ضرور نیستند. روح یا ذهنی که سعی در شناخت خویش دارد، سرانجام در کار و عمل مستقل می‌شود و رشته‌های وابستگی را به عناصر خارجی می‌گسلد. مسأله دانستن این نکته است که خدا هست. آدمی با قصور ورزیدن در حق خود و از یاد بردن وجدان و ذهنیت خویش، در شیء گم می‌گردد و شیء کیفیت عینی خود را از دست می‌دهد.

در مرحله ثانی، با توجه به اینکه هدف، وارستگی از دنیای مثنای و تحقق ذات خویش است، اختیار سلوکی اخلاقی، ضرور به نظر می‌رسد؛ در غیر این صورت گرایش به خود محوری (égocentrisme) که سالک تحقیقاً مشتاق فراگذشتن از آن است، قوت و استحکام می‌یابد. متقابلاً، وارستگی، به رهیدگی از قید و نفوذ و سیطره دایمی دنیای تجارب حسی و زیستن در صلح و آشتی با آن، به جای آنکه دنیا، مالک وجودمان گردد، یاری می‌دهد. کار و کوشش «در راه خیر و صلاح همه و سعادت همگان» (Bahujanahitāya Bahujanasukhāya) به فراهموش کردن نفس (moi) مؤدی می‌شود، و فی‌نفسه وسیله‌ای برای خودشناسی (Karma-Yoga) است.

وارستگی به معنای شکنجه کردن خویش نیست، و معتبرترین استادان، این عمل را روا ندانسته‌اند. خوار شمردن تن یا غفلت از آن، برابر با خوارشمردی و به هیچ نگرفتن زندگانی بزرگتری است که تن جزئی از آن است.

من طالب معنوی (Sannayāsin) دیدم که فاخرترین جامه‌های ابریشمین به تن می‌کرد که پس از یکروز پوشیدن، آنها را می‌بخشید. با جواهرات گرانبها خود را می‌آراست، عطر می‌زد، و غذاهای لذیذ می‌خورد. زندگانی فاخری داشت، چون می‌پنداشت با Rādhā، يك تن از زنان شیفته Shri Krishna (نه خدای گیتا، بلکه گاوچران معبود زنان شیردوش Brindaban)، یکی و یگانه شده است. به زعم وی همه

۴. بدین لحاظ ایراد «خود محوری» (égocentrisme) (که غالباً از جانب کسانی عنوان می‌شود که تنها هدفشان پول در آوردن است) در این مورد بیجا می‌نماید.

چیز برای شکر گفتن حق آفریده شده بود و هیچ چیز برای آن شکرگویی مناسب و کافی نبود. مریدان بسیار داشت، سروردهای ودایی را با تنی چند از اعضای خانقاهش (Ashram) به نحو ستایش انگیزی می‌خواند، و زندگانش، منحصرأ صرف مطالعات دینی (Brahmacharya) می‌شد و تجمل در نظرش، خدمت بود.

ارزش زهد و ریاضتِ ظاهری که نزد بسیاری زهاد هند رواج گسترده دارد، ممکن است غالباً تردیدآمیز و مشکوک بنماید، گرچه بی‌گمان تا اندازه‌ای در قید و بند نفوذهای عالم خارج نبودن، برای تن درندان به تمایلات مکانیکی و ماشینی، مستحسن و پسندیده است. طبیعت خود، منظرهٔ شکوهمندتری از هرچه که انسان امید ابداعش را می‌تواند داشت، به نمایش می‌گذارد. برای کسی که آرزومند فراگذشتن از طبیعت است، امکان دارد و شاید رواست که پذیرای تأثیرات (jeu) پایان‌ناپذیر آن باشد، مادام، که برای فهمش و اصل هر چیزی از همان طریق، هشیار و بیدار دل است. شاید روزی رنگ آبی سیر اعماق دریا در تابش خورشید، و شکوهمندترین غروب آفتاب، پرتوی بیرنگ بنمایند، و جهان برون، بهترین چیز به چشم نیاید و لذت دنیا، سرچشمهٔ درد و رنج گردد؛ اما الزام زاویه‌نشینی و گوشه‌گیری کامل، پیش از آنکه چنین مرحله‌ای فرا رسد، عموماً سلوکی افراطی است که فقط قادر به دفع و سرکوبی است. تنها قدرتمندترین مردم می‌توانند از چنین راه میان‌بری سودجویند و بهره‌مند شوند.

ثالثاً سیر قهقرایی و سلوکی واپس‌گرا، سلامت‌بخش تلقی نمی‌شود. استادِ هندی، برخلاف نمایندهٔ کلیساهای مسیحی که در وهلهٔ نخست گویی به گناهان کسانی که باید از پند و اندرزهایش بهره‌یاب شوند، علاقه و توجه دارد، و نیز به عکس روانکاو، از دلمشغولی به نقائص و معایب فردی، متعلق به گذشته یا حال، به عنوان فکری منفی، برحذر می‌دارد. همان‌گونه که خداوند با عشق و محبت و نه در خوف و خشیت پرستیده می‌شود، انسان نیز در وهلهٔ نخست، نه با فسق و فسادش، بلکه در شأن و منزلتش، به چشم می‌آید. شر یا گناه، جهل دانسته شده، و بنابراین تنها ایرادی که به کسی می‌توان گرفت. خطاکاری است نه گنه‌گاری؛ خطا، اندوه‌به‌بار می‌آورد و در نهایت، ثمرهٔ ناتوانی است. در نتیجه، داروی این درد، نیرومندی است، و نیرومندی بر کلی مبتنی است نه بر جزئی و فردی. کلی، در عالم صغیر حیات شخصی، منعکس است؛ و تنها استاد یا پیر باطنی

شخص (Antaryamin)، می‌تواند عناصر در تضاد و نزاع را هماهنگ و متوازن سازد.^۲ پس باید دست به کار شد و پا به مرحله عمل نهاد و این اقدام نیز مستلزم درک و فهم روانی امر عمومی دیگری است، و آن این که برای بکنها (معروف) باید بیشتر از مکنها (منکر) اهمیت قابل باشیم.

رابعاً علامت خاص آغاز به کار، رشته تمریناتی است که به طور مشروح در وداها و خاصه در Tantraها، ذکر شده‌اند.^۴

محققان غربی، تانترها (Tantra) را که به Agamaها نیز شهرت دارند و اساس آیین هندو و در زمان حاضر (Kali-Yuga) به‌شمار می‌روند، پیش از چاپ آثار سترگ Sir John Woodroffe^۵، بر اثر سوءتفاهمی، ناچیز شمرده و تاکنون تقریباً به طور کامل از آنها غفلت ورزیده‌اند.^۶ متأسفانه باید تصدیق کرد که وجه نظر دانشگاه‌های جدید هند نیز نسبت به این موضوع، مایه دلگرمی و تشویق نیست. قسمت عظیمی از این متون که به زبانهای سانسکریت و بنگالی و خاصه تبتی (که در این زبان اخیر جزء «Kanyour و Tenyour» محسوب می‌شود)، رواج گسترده دارد، تاکنون به زبانی اروپایی ترجمه نشده است. همین ملاحظه در مورد اجزاء عمده Yoga Vāsishtha که در آن، بسیاری موضوعهای صائب شرح شده‌اند و در باب بخش عظیمی از شیواپرستی در کشمیر نیز صادق است.

پروفسور Von Glasenapp چند سال پیش نوشت: علت بیخبری ما از این ادبیات بسیار گسترده، علاوه بر علل و موجبات دیگر (؟)، حیا و آزر می است که هندوان در شناساندن این آثار دشوار فهم و دریافتنی فقط برای راز آشنایان، به اروپاییان دارند. امید آنکه این محذور که تاکنون بررسی این ادبیات را بسی دشوار کرده از میان برخیزد تا تحقیق به طریق علمی در Agamaها نیز که برای شناخت تاریخ مذهب هندوئیسم جدید

3. Māndūkya Upan., 6.

۴. ر. ک. به کتابهای تعلیمی Das Gupta، رادها کریشنان و غیره در باب فلسفه هند.
۵. که با نام مستعار Arthur Avalon توسط Ganesh et Co در مدرس به چاپ رسید، و بعضاً پیش از آن توسط Luzac et Co در لندن.
۶. معهداً، امروزه نگاه کنید به:

Mircea Eliade, Le Yoga, 1960.

حائز کمال اهمیت است، امکان‌پذیر گردد.^۷

آنچه در این احکام درست است این است که در هند امروز، شمار راز آموختگان، یعنی کسانی که معلوماتشان از حدّ فهمِ صرفی و نحوی نوشته‌های موردنظر، آن هم به نحوی مبهم، بیشتر باشد، بسیار اندک است. معیناً این فرض که این اشخاص تمایل به پنهان داشتن دانسته‌هایشان از اروپاییان دارند، موجه نیست. ممکن است در برابر بولفولوانی که آمده‌اند تا به کندوکاو و تجسس در مغزشان بپردازند و با بهره‌گیری از آن تفحصات، شرح‌های منحصرأ تاریخی یا فلسفی بنویسند، حال آنکه موضوعی که این بازدیدکنندگان شتاب دارند تا درباره‌اش مطلبی بنگارند، از افق دید و دسترس فکرشان بسی دور است، دچار نوعی خجالت و شرم شوند، و این امری است که هیچ استبعادی ندارد. من نمی‌توانم در حدود کتاب حاضر به شرح و تفصیل ثابت کنم که غالب هندشناسان غربی از این قماش‌اند، و بنابراین باید خواننده را به مطالعه تفسیرهای سرجان وودروف و رنه گنون (René Guénon) رجوع دهم که در سفرها و مطالعات و تحقیقاتم، نظراتشان کاملاً تأیید شده است.^۸

این اعمال و تمرینات که در غرب عموماً به نام یوگا معروفند، مرحله آمادگی لازم برای هماهنگی روح (mind به انگلیسی) و جسم، تلقی می‌گردند. اعتقاد بر این است که تنها از این راه، معانی قابل فهم می‌شوند، چون متعارفاً به علت نازکی و ظرافتشان مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ و هندوان یقین دارند که با چنین شیوه‌هایی (که در صفحات بعد مطرح خواهند شد)، می‌توان طی چند سال به مرحله‌ای از رشد رسید که برای اکثر مردم نیل بدان، زمانی بی‌انتها می‌طلبید.^۹ چنین حکم و تأییدی، گرچه سخت شایان اعتنا

7. Von Glasenapp, Der Hinduismus, Munich, 1992, p. 202.

8. Sir J. Woodroffe, Shakti and Shakta, 1951, pp. 113, 132-3, 202, 212, 268, 304, 327, 337, 461, 588, 709; René Guénon, Orient et Occident et Introduction à l'étude des Doctrines Hindoues.

هرجا که چیزی اصیل و حقیقی هست، ضدش هم یافت می‌شود. شمار بسیاری از زهاد و مرتاضان تانترایی، از قماش‌های بس نازل‌اند. در باب عمل معروف به «دست‌چپ» ر. ک. به میرچالیا، ص ۲۹۴-۲۹۸.

۹. در هند، واژه "Sādhana" مرجحاً برای تعریف تمرین و عمل به کار می‌رود؛ یوگا دقیقاً به معنی «اتحاد» با کلی است و نه دال بر بررسی فاعل‌شناسایی یا برون ذات.

10. Swāni Vivekanada, Complete Works, vol. II, p. 18.

می‌نماید، اما هرگز در علم و فلسفه اروپا، مورد بحث قرار نگرفته و عنوان نشده است. این حکم همچنین در یونان باستان، دست کم از دوران کلاسیک به بعد، مطرح نظر نبوده است. هنرها قطعاً برای تکامل جسم و توازن روح، اهمیت بسیار قابل بوده‌اند، اما از قلمروی که چون ماوراء عالم عین و شهادت واقع است، ممکن است «مابعدفیزیولوژیک» خوانده شود، و شاید تنها وسیله دستیابی قطعی به حوزه مابعدالطبیعه گسترده‌تری باشد، غفلت ورزیده‌اند. ما از دوران دور دست‌تر حکمت اورفئوسی (Orphisme) و مکتب فیثاغوری و اسرار الوزیس (Eleusis)، آگاهیهای اندکی داریم؛ اما این احتمال ضعیف است که در تمدن هلنی، چیزی شبیه اعمال و تمرینهای روانی تنظیم یافته‌ای که در هند پرداخته شده، وجود داشته است؛ و در هنر و ادبیات، نشانه‌ها و اشاراتی نیست که چنین فرضی را تأیید کنند.

در غرب، تخیل و ابتکار، هیچیک، مصروف چنین اهتمامی نشد، و از افلاطون تا کنون، آنچه می‌بینیم فقط این تفکر منفی و سلبی است که دگرگون ساختن واقعی سرشت انسان، امری محال است؛ بروفق سنت مسیحیت یهودی تبار، شکافی گذرناپذیر، میان حق و خلق هست که آنها را از هم جدا می‌کند. فروید و یونگ^{۱۱} که صادقانه و صراحتاً به ناتوانیشان در اینکه بتوانند در قوای اهریمنی تمدن جدید اثر بگذارند، معترفند، کاری جز تحکیم و تقویت آن وجه نظر بنیانی (غرب) نمی‌کنند. این تصور که انسان حقیقتاً رهیده (Avatâr, Jivanmukta) می‌تواند از قدرتش برای چیرگی بر اهریمن سودجوید^{۱۲}، در این بینشها، امری غریب و ناآشناست.

برترین هدف این اعمال و تمرینات، تمرکز روح یا ذهن است (Ekâgratâ). حال اگر این تصور پدید آمده و پایدار مانده که عامل از این طریق می‌تواند به چیزی مهمتر از نجات و رستگاریش نایل آید که همانا رهیدگی کامل از قیود حیاتی مشروط و مقید است، پس لازم است از آغاز پذیرفت که می‌باید در این راه و از این راه، تجارب شایان اعتنایی به دست آمده باشد.

چون تفکر به یقین برتر از بذل توجه و دقت است، بنابراین تفکر متمرکز باید به مراتب برتر از تفکر معمولی باشد. تغییر، مبین محدودیت چیزی است. برای نیل به مرتبه نوینی

11. Jung, Essays on Contemporary Events, 1946.

12. Gîtâ, IV, 7.

که محدود نباشد، لازم است که تغییر متوقف گردد. تنها، فکر متمرکز قادر به نفوذ در ژرف‌ترین چین و شکنهای اندیشه است. اما پیش از آنکه جلوتر رویم، اینک باید سرشت روح (mind) و استلزاماتش را به روشنی بشناسیم و دریابیم.

مادهٔ کثیف، در مادهٔ لطیفِ عقل (Lingam Sharīra, Sūkshma) منعکس می‌شود. این مادهٔ لطیفِ عقل، عین ساختار مغز و یا هرگونه نسج و اندامی که از مادهٔ کثیف فراهم آمده‌اند (هرقدر که از لحاظ بافت‌شناسی، ظریف باشند) نیست. بنابراین جسمِ سستبر را کانون فعالیت ذهن دانستن (بروفوق‌نظراتی که در اینجا شرح شدند)، مادی‌گرایی‌ای رسوا و سطحی است، گرچه انکار نمی‌توان کرد که خطوط هماهنگ‌سازی وجود دارند: بدین معنی که جسم از عقل و روح که قوای ارشادی در وراء هر چیزی به شمار می‌روند، متأثر است. با این‌همه، سازوبرگ پدیده‌های روانی طبیعی دارد که با طبیعت ظاهریش بدان‌گونه که علم طبیعی توصیف می‌کند، تفاوت دارد. عقل، بالذات، دستگاه کارکرد (Vyāparā) ارتعاشات بسیار ظریفی است^{۱۳} که ادراکات حواس را به مثابهٔ قراولان و دیدبانانش، به کار می‌گیرد: معنای این سخن این است که ما می‌بینیم و می‌شنویم، چون می‌اندیشیم، و نه برعکس. هیچ‌گونه ادراک حسی منفصل از عقل، امکان‌پذیر نیست، حال آنکه روح (mind) قادر است در غیاب ادراکات حسی عمل کند، چنان که فی‌المثل در عالم رؤیا و در منطوق و در جبر و مقابله چنین است. در نتیجه آنچه به نظر می‌آید این است که ما به آنچه می‌بینیم، می‌شنویم و می‌چشمیم، شعور و آگاهی و هشیاری می‌یابیم.

فکر در حالت طبیعی که با جهان دستخوش دگرگونی داریم^{۱۴} (Jagat)، تضایف دارد، بی‌وقفه فعال است (مگر در خواب عمیق که واقعیات انضمامی و مخالف غایب‌اند). ایضاً ذهن یا روح اگر به سویی مشخصاً هدایت و متمایل نشده باشد، انواع تکانه‌های هیجانی آن را تحریک می‌کنند^{۱۵}؛ و در این حال، ذهن یا روح به جای آنکه به فکر تعین بخشد،

۱۳. البته این تعریفی تخمینی و تقریبی است. توضیح مشروح‌تر طبیعت فوق عقلانی روح (mind) به زبان عقل ممکن نیست، اما تحقیقاً، موضوع تمرینهایی است که در اینجا توصیف می‌شوند.

۱۴. معنای این واژه از لحاظ ریشه‌شناسی، «تغییر» است (مشتق از ریشهٔ Gâ: رفتن).
 ۱۵. در اینجا باید متذکر شد که نفرت، از عشق، نقش مهمتری دارد. تکیه بر نفرت از اتکاء به عشق نسبتاً آسانتر است (البته به استثناهای عشق جنسی). بسیاری از ما با چیزهای منفی، یکی و یگانه می‌شویم. آدمی شاید بر اثر عقدهٔ خوار خویشی، به پرخاشگری متمایل یابد.

موجب آمد و شد مستمر تمایلات فکر، هر اندازه که زاید و بیهوده نیز باشند، می‌شود. و این امر، علاوه بر آنکه باعث فقد مقدار عظیمی از نیروی ذهن می‌گردد، راه تفکر صحیح را نیز می‌بندد. خشم و دغدغه خاطر و پریشیدگی حواس و تکانشهای حیوانی، با مشوش داشتن روح، تمرکز را مشکل می‌کنند. بنابراین کافی نیست که روح «اندیشنده» را به بیشترین حد ممکن، رشد و گسترش داد، چون اگر روح «حسی» با روح «اندیشنده» یا عقلی، متحد و متفق نشود، نزاع میان آندو، موانع و مشکلات خطیری ایجاد خواهد کرد.^{۱۶}

ما متعارفاً خود کرده‌ایم که روح یا ذهن را رها کنیم تا سرگشته، از موضوعی به موضوع دیگر پر کشد آن چنان که دیگر به سختی متوجه چنین وضع و حالی می‌شویم. کسانی که فی‌المثل «دعا می‌کنند»^{۱۷}، در اثنای دعا، غالباً عنان خویش را به دست انواع خیالباقیها می‌سپارند. اما اگر آدمی از اندیشه‌های نامناسب مصون و برکنار نماند، تأثیر دعا ناچیز خواهد بود. صراحتاً باید گفت که اگر عبادت ناظر به يك نقطه نباشد، عبادت نیست. تمرکز به وثوق، می‌انجامد.^{۱۸}

تمرکز عادتاً با اعمالی خاص مرتبط و همراه است: جراح و وکیل دعاوی و هنرمند خلاق یا هر کارکن دیگری که فعالیتش ماشینی نیست، نمی‌توانند از تمرکز غفلت ورزند.^{۱۹} اما در مرتبه کنونی تحولمان، تمرکز ذهن بر موضوعهای فلسفی‌ای بدون هدف ظاهری مشخص و یا فعالیت خارجی معین، بسی دشوارتر است. اگر چنین نمی‌بود، هر کس می‌توانست شعور و آگاهی یوگایی کسب کند، اما چنین می‌نماید که طبیعت چنین قصد و نیتی ندارد.^{۲۰} و گر نه معرفت غایی چنان اشاعه و گسترش می‌یافت که علاقه‌مندی به جهان ظاهر، به زودی از میان می‌رفت. اگر تمیز داده می‌شد که جهان به تمام و کمال

۱۶. ایضاً توجه کنید به این کلام حکیمانه Vauvenargues: «اندیشه‌های بزرگ از قلب نشأت می‌گیرند». احساس ممکن است به طریقی سودمند اندیشه را روشنی بخشد و برعکس.

۱۷. من از دعا یاد می‌کنم، چونکه تکیه گاه اساسی مذهب در غرب است. (دعا خطاب به خدایی شخصی است. خدای غیر شخصی (برهمن) موضوع تفکر و شناخت است).

۱۸. اما عکس این معنی، حقیقت ندارد.

۱۹. تمرکز به صورتی انفعالی نزد خواننده روزنامه و داستانهایی که آدمی را در حال تعلیق و بلا تکلیفی نگاه می‌دارند و غیره نیز هست.

۲۰. خاصه در این دوران کمبود حکمت و فرزانیگی (Kali Yuga).

مانند نمایش سایه‌هایی ناپایدار است، چنین شناختی، پندارهای ادراک (Mâyâ) را زایل می‌ساخت و چیزی که سبب و زودگذر است، قدرت جذب و کشش را از دست می‌داد. بنابراین چنین پیداست که تکلیف فقط بر عهده شمار معدودی نهاده شده که شاید تقدیرشان این است که جرثومه‌های دور آتی را فراهم آورند.^{۲۱}

در نتیجه، کشف خویشتن هرگز کار آسانی نبوده است، و آدمی را دچار این وضع متعارض ساخته که به رغم خودشیفتگی‌ای که عمیقاً در وی ریشه دوانده، متمایل به گریز از خویش است؛ یعنی چنین می‌نماید که بیشتر به‌همتایان خود علاقه دارومی‌کوشد که به نحوی اصلاحشان کند؛ با احساس اینکه مردد و دو دل و اندوهگین و تنهاست، سعی در حل مشکل خود ندارد، بلکه ترجیح می‌دهد که نزد دیگران پناه گیرد؛ و برای خودفراموشی و غلبه بر ترس باطنی و هراس و وحشتزدگی و تردید، خویشتن را به دنیای خارج می‌بندد. دنیای غرب این چنین به بزرگترین پیروزیهایش، هر قدر که یکجانبه باشند، دست یافته است.

شیوه‌های متداول ذهنی، اگر جریان خودکارشان قطع شود، ممکن است متدرجاً به طور کامل تغییر یابند. متفکر با دور و سوا و جدا شدن از افکارش و تمرکز همه توجهش بر آنها، میان خود و اندیشه‌هایش، تمیز قایل می‌شود؛ و افکارش را به مرور که پدید می‌آیند و گسترش می‌یابند و ناپدید می‌گردند، بی‌آنکه بعضی را بر بعضی دیگر رجحان دهد، مشاهده می‌کند.^{۲۲} و درمی‌یابد که آنچه در لحظه معینی در درونمان می‌گذرد چیست؟ حاصل مقتضیات خارجی است یا از درونمان سرچشمه می‌گیرد؟ متضمن چه کار ویژه‌های روانی است؟ هر فرایند ذهنی مشتمل بر چه و دافع چه چیزی است؟ ارتباط میان آنها چیست؟ تا چه اندازه مسئول چگونگی ادامه و استمرار فرایند (ذهن) ایم؟ (اینها همه حاصل تمرکز است).

بنابراین ایرادی که گاه روانکاوان می‌گیرند دایر بر اینکه تمرکز برابر با دفع و سرکوبی است، نتیجه تفسیر غلطی است. روح برعکس از راه تمرکز، به خود شعور و معرفت می‌یابد. در واقع شیوه (تمرکز)، یادآور روش تداعی معانی آزاد در روانکاوی است. نظارت

21. René Guenon, *Le Règne de la Quantité*, 1945, pp. 9-10.

۲۲. شیوه‌های دیگر در صفحات بعد توصیف خواهند شد، گرچه باید توجه داشت که فقط يك چیز ممکن است در يك زمان صورت گیرد.

بر افکار خود، به شناخت صمیمی روح و تضادها و گریخت پایبها و مکرهایش می‌انجامد و موجب بیدار و هشیار شدن تدریجی ذهن در قبال چیزی که عموماً در پرده است، می‌گردد. همزمان، فعالیت ذهن، کند می‌شود. هرچه لایه‌های خودآگاه ذهن، در روشنایی قوه تمیز، نمایان‌تر می‌گردند، به همان نسبت موجبات شیوه‌های کار و عمل ذهن آشکارتر می‌شوند؛ گرچه باید در نظر داشت که محتویات ذهن، ساحت مستور وجدانی والاترند (و بدینجهت خصائل شاخصشان که متعلقات میل و آرزویی شخصی‌اند، زایل می‌گردد). برای کسب قدرت ضبط، باید اشیاء و علت تأثیرشان در روح، با وارستگی بی‌غرضانه، مورد بررسی قرار گیرد و یا تأثیر و نفوذشان، نادیده گرفته شود. با نیل به درجه‌ای از پذیرندگی باطنی که به حد کفایت آزاد و فارغ باشد، می‌توان به بررسی پس‌زمینه ذهن پرداخت که تا آن زمان در توده اندیشه‌های خودکار و تقریباً متحجر، پوشیده بود^{۲۳}. مدام که همه چیز از ورای شیشه رنگین اضطرابات خاص نفس (من) دیده شود، هیچ ادراک عینی میسر نیست.

به مرور که کارورزی و ممارست ادامه می‌یابد و اشتیاق و پذیرندگی همراه با وجه نظری انتقادی فرونی می‌گیرد، دقت و توجه بی‌سعی و خستگی پابرجا می‌ماند، روح نرم‌تر و انعطاف‌پذیرتر می‌شود و قابلیت و اهلیتس بهبود می‌یابد، تسلسل امواج فکر (Vrittis) کاستی می‌گیرد و از موضوعی که فکر بر آن تمرکز یافته، رنگ می‌پذیرد^{۲۴}. فرایندهای ذهنی که بر اثر کشاکشهای هیجانی پراکنده نشده باشند، دریک نقطه کانونی، که عادتاً هویت (Soi) یا ساحتی از الوهیت است، گرد می‌آیند. همتی پایدار، ارتجالاً گنجینه معرفت مابعدالطبیعی را می‌گشاید، حال آنکه بررسی و تحقیقی عینی، فقط افکار پراکنده و مشتتی فراهم می‌آورد که در قیاس با آن معرفت، بیجان‌اند.

چنین تأییدی ممکن است به نظر بعضی منتقدان که بر سبیل عادت، قضاوتی منفی دارند و موضوعهایی را که از حوزه فهمشان بیرون است رد می‌کند، بی‌معنی و دور از عقل سلیم بنماید. چنان که در باب مسأله حالت پس از مرگ چنین است، زیرا به گمان آنان

۲۳. این همان حالت «تثبیت» به اصطلاح روانشناسی جدید است، گرچه روانشناسی جدید فقط به برجسته‌ترین موارد این پدیده، استناد می‌کند.

۲۴. در باب گذار از هفت مرتبه وجدان ر. ک. به:

مسئله‌ای ناوارد و بیهوده تلقی می‌شود، شاید به حق. اما چنین تجاربی به هیچ يك از دانسته‌ها و شناخته‌ها قابل ارجاع و احاله نیست؛ و «به عرض ده انگشت» از آنها جدا و سواست. بدینگونه آیا ممکن است این حالات بیش از آنکه زندگی برای وجدانی «متعارف» قابل فهم می‌تواند بود، مفهوم باشند؟ در واقع چون یکی، شرط دیگری است، نمی‌توان بدون فهم یکی، دیگری را دریافت. به هر حال هرچه مهم‌تر بودن هم و غم‌های زودگذر ناپایدار را بهتر تشخیص دهیم، انگیزه متعارف برای دوام و بقای حیات عادی بیشتر کاهش می‌پذیرد، و انگیزه نیل به مرحله نونی که داعی به تأمل است، دو چندان افزایش می‌یابد. با تشخیص و تمیز بهتر، احساس رضایت و خرسندی از آنچه فانی است، کم می‌شود^{۲۵}. ذات و جوهر قطرات آب در جریان آبی که بی‌انتهاست، جوهری کلی است که صمیمانه به ما تعلق دارد و نه به عالم ظواهر. از این دیدگاه، زندگی به عنوان محصول تغییرات خارجی، معنای گسترده‌ای نمی‌یابد، بلکه فقط به لحاظ تغییر وجه نظر و حالت فاعل شناسایی یا درون ذات، معنای گسترده‌تری کسب می‌کند. در خواب و مرگ، حالت درون ذات، فرآورده کارگاه طبیعت است؛ و آن هر دو حالت به تعطیل تفکر عادی آدمی درباره هستی خویش می‌انجامد. در سادها‌نا، همان نتیجه ممکن است در سایه سعی و تلاش معین عامل (Sādhaka) به دست آید، و آن نتیجه، گسترده‌تر هم هست، زیرا فاعل شناسایی به آنچه بر او می‌گذرد کاملاً هشیار است. «وقتی روح افسار بسته و دربند که با کاربست تمرکز به آرامش رسیده، و با مشاهده ذات (Soi) در آینه روان خود (Soi)، از هویت (الهی) خویش (Soi) شادمان است؛ وقتی احساس می‌کند که این سعادت ازلی بی‌متهی، با عقل ناب که به ماوراء حواس راه می‌برد، درک شده است... آنگاه چیزی به دست می‌آورد که هیچ بهره و نفع دیگری برتر از آن نیست، و آدمی چون بدان رسید، دیگر حتی ژرف‌ترین اندوه نیز در وی کارگر نمی‌افتد»^{۲۶}.

متفکر که به آرامش رسیده ولی هشیار و بیدار است، درمی‌یابد که رشته تصاویر مسلسل اندیشه‌هایش که همچون فیلمی از برابر دیدگانش می‌گذرد و متدرجاً ناپدید می‌گردد، چیزی جز سراب یا پرده‌ای از ابر که آسمان را پوشانده نیست و مادام که با

25. Patanjali, Yoga-Sūtras, II, 15.

26. Gītā, VI, 20-22.

اندیشه‌هایش یکی و یگانه نشده، به ادراک خود تواناست. و این نه بدین سبب است که تغییر کرده و کسی دیگر شده است، بلکه درست عکس این معنی حقیقت دارد: یعنی چون آرزوهای سوزان و گره‌هایی که ذهنش را تقریباً منحصرأ به خود مشغول می‌داشتند، از متن به حاشیه روند، وی با سرشت حقیقی باطنیش پیوند تنگاتنگ‌تری می‌یابد. و اگر هنوز اندیشه‌هایی سر برآورند، فقط به طور سطحی مورد ملاحظه قرار می‌گیرند، ولی ذات همچنان آرامش و طمأنینه خود را حفظ می‌کند. سلوک چنین آدمی، از ترس و ناتوانی (که بیانگر شخصیتی محدوداند) به این وجدان و خودآگاهی می‌رسد که امکاناتی غیر قابل تصور در خود آدمی یافت می‌شوند. بدینگونه همه تمنیاتی که با هم در ستیز و آویز بودند، يك هدف می‌یابند: خود را بشناس^{۲۷}.

این وظیفه‌ای است برای «حال»، بیدرنگ و فی‌الغور. (آنگاه) زمان و مکان که از واجبات و ضروریات وجدان معمولی‌اند، (همان که هستند) می‌شوند: غرض. وجه متعارف فکر، ریشه در صیوررت دارد، و ارواح شرور در گذشته و آینده، زمان حال را تیره و کدر می‌سازند؛ خاصه این تمایل، فکر را مشوش می‌کند. اما «در آرامش، هر هم و غمی، ناپدید می‌گردد. قوه فهم کسی که روحش آرام است، ثابت و استحکام دارد»، اما «روحی که دنباله‌رو حواس هرزه‌گرد و سرگردان است، همچون بادی که کشتی را از آغوش امواج می‌کند، حکمت را می‌ریاید»^{۲۸}. ثابت نگاه داشتن توجه و دقت بر زمان حال، از جمله راههای دریدن و از هم گسستن فکر (به جای تحلیل آن است)^{۲۹}.

حصول اشراقی گسترده‌تر، منوط به عمق بیشتر تفکر (meditation) یا تفکر ژرف‌تر است. برای تفهیم و تفهم این معنی که وجود کلی (ذات مطلق) شالوده استواری است که بنای سست صیوررت بر آن قرار گرفته (گرچه صیوررت، نمودار قدرت وجود کلی-ذات مطلق — است)، زمان باید فسخ و ملغی شود؛ و به مجرد آنکه همه تصاویر درونی و برونی، منجمله اسماء معرف آنها، از خودآگاهی طرد شدند، چنین حالتی پیش می‌آید، یعنی زمان منسوخ می‌شود، زیرا زمان با آن تصاویر و اسماء متداعی است و بدون آنها، وجود ندارد.

۲۷. عبارت یونانی در ترجمه حذف شد (م.).

28. Gītā, II, 65, 67.

۲۹. آنجا که زمان و توالی وجود ندارند، دیگر مرگ نیست و قانون علیت (Karma) منسوخ شده است. «ذات کلی (الهی)» در زمان واقع نیست، زمان در آن واقع است.

این چنین، با حذف و نسخ و فسخ همه افکار، سراسر دستگاه ذهنی، تحت ضبط و نظارت کامل (آدمی) درمی آید. و بدینگونه ممکن است ظرفیتها و امکانات بالقوهٔ مکتوم، فعلیت یابند و قدرتهای اعجازآمیز (Siddhis) که ثمرات دست دوم فن یوگا و همبسته با فلسفهٔ بنیانی آنند، برانگیخته شوند.^{۳۰}

تأمل که از نمادها در آغاز همچون قوای کمکی برای تثبیت توجه و دقت سود می جوید (Dhāranā)، و سپس معنای باطنی آنها را که به موضوع مرتبط می شود، منظور می دارد (Dhyāna)، در حالت هشیاری انفعالی و پذیرنده و منفک از همهٔ شناخته‌ها و دانسته‌ها، به اوج اعتلای خود می رسد. وقتی روح، در بطن خود پناه می گیرد، شخص متفکر و عمل تفکر و نفس فکر، در هم می آمیزند.^{۳۱} (آنگاه) کار ویژهٔ ذهن و محتوای روح (ذهن)، چنان قدرت و شدت می یابند که من (نفس متفکر)، جذب طریقهٔ عمل (= تفکر و فکر یا کار ویژهٔ ذهن و محتوای روح) می شود یا همچون نور شمعی در روشنایی روز، باقی می ماند. نظر به آنکه هرگونه دغدغه و تشویش و دل نگرانی و کدورت و نیاز، به کُش «من» (نفس) وابسته و پیوسته است، پیدایی آرامش کامل و عشق به همهٔ مخلوقات و اعجابی عظیم از مشاهدهٔ جلال و شکوه بی مثال خالق^{۳۲}، نشانهٔ ورود به عالم مافوق منیت است. وقتی تأثیر انگیزه‌های حسی قطع شد، این آرامش (Shānta). قرین و مصاحب روان می شود که دور از دسترس هرگونه شناختی است^{۳۳}؛ و چون همهٔ عناصری که قید و شرط گذارند، از میان رفتند، عمل تفکر که راه خود را در لابلای هر آنچه که مشروط است می جوید، دیگر وجود نخواهد داشت؛ و وقتی درون ذات (پروشا)، از همهٔ واسطه‌های عینی گسست^{۳۴}، نوسانات فکر، ناپدید می گردد. (در این صورت) روان با دریافت عمیقی که به قعرش نمی توان رسید، رهیده از همهٔ انحرافات که آن عالم پدیده‌هاست، به خود باز می گردد^{۳۵} (Kaivalyan). این حالت، خلأ مطلق نیست،

۳۰. و این از نتایج ارتباط خاصی است که میان تفکر و موضوع آن وجود دارد. ر. ک. به: م. الیاده، ص ۹۷ و ص ۱۸۴.

۳۱. همان گونه که خورشید و چشم و رؤیت، همبسته‌اند و یک واحد محسوب می شوند.

32. Gītā, Chapitre XI.

33. Hamsa Upan., 4.

۳۴. منجمله از جسم کثیف و لطیفش (Prakriti).

۳۵. همین حال در خواب نیز پیش می آید، اما در آن مورد، شیوهٔ عمل، ناخودآگاه است. از سوی

بلکه فقدان کامل موضوعات درخودآگاهی است. در این حالت، عقل (Buddhi)، کناره می‌گیرد و از پروشا می‌گسلد و به جوهر آغازین (پراکرتی) می‌پیوندد. مکتب فلسفی Sāmkhya در اینجا متوقف می‌شود.

ودانتا گامی پیشتر می‌رود، چون به یارمندی ودانتا این آخرین تفاوت (بین درون ذات و برون ذات) نیز از میان برمی‌خیزد، و به یمن عبادت موضوعی یگانه و واحد، اتحاد کامل درون ذات و برون ذات (Aham و Idam) تحقق می‌پذیرد. آنگاه خود (soi) فرد آدمی بدین امر هشیار می‌شود که با خود کلی یا هویت (Soi) عالم، واحد لاشریک له، همذات است. سالک، جمع و ترکیب همه عوالم وجود را در خود می‌یابد، و از این طریق به تحقق برترین تجربه نایل می‌آید (Parasmavit). درین حالت Samādhi^{۳۶}، Sādhaka که به مرتبه کمال رسیده (Siddha)، عالم دو بینی را پشت سر می‌گذارد؛ روان در بهجت و سعادت که از آن برتر نیست و ناشی از قُرب حیات کلی همه زندگانیهای جزئی و نیز نابودی موجبات درد و رنج است، در سکوتی شکوهمندتر از آرامش شب، فرو می‌رود. در فضای باطن که بینهایت گسترده و پهناور است، حال و گذشته و آینده، با همه محتویاتشان، در یک نقطه به هم می‌رسند (Bindu). این نقطه که مصون از هرگونه جهش است، مرکز ثابت غیر متحرکی است که پیرامونش، دنیای عین و شهادت که متغیر است، می‌چرخد، و از آن مرکز، همه چیز در دیمومت و توازن به چشم می‌آید. هر مرکز که به نگاهی سطحی عاری از محتوی است، دارای چنین قوه‌ای است که حاصل همزیستی همه چیزهاست بدین معنی که در عالم همبودی، همه چیز به هم متصل و مربوط است.

بدینگونه استنتاج می‌توان کرد که میان حق و خلق مرزی نیست، مگر وقتی که روح طلب معنویت نیست. اما هرچند این سیر و سلوک اگر به درستی تحقق یابد، قطعاً گواراست (Bhoga)، معیناً تجربه تجلی آنچه در پرده است («عنکبوتی که از تار پوشیده است»^{۳۷})، به یقین کار آسانی نیست: «شاید یک تن از هزاران، سعی در استکمال دارد و

دیگر، در رؤیا، جریان باطنی نفس، ادامه دارد و متوقف نمی‌شود.
۳۶. چندین درجه آن، تعریف شده است.

شاید يك تن از این مریدان کوشنده، مرا واقعاً می‌شناسد»^{۳۸}. این به معنای «ورود از در تنگ» به تعبیر انجیل است^{۳۹}، و ممکن است «توانگران»ی که نمی‌توانند از آن به درون آیند^{۴۰}، کسانی باشند که چون به کمیت دل بسته‌اند، قادر نیستند به شناخت احدیتی که شریک ندارد، نایل آیند^{۴۱}. بنابه انجیل، ملکوت خداوند، سلطنتی «درونی» است^{۴۲}، و «جباران به قهر و جبر بدان دست می‌یابند»^{۴۳}. به اعتقاد انجیل نویس دیگری^{۴۴}، این نعمت، با خوردن گوشت پسر انسان و نوشیدن خونس، یعنی به تحلیل بردن وجودش، به دست می‌آید^{۴۵}.

گنوسیان غرب در همان سیاق، از «دانایی واقعی» و حصول معرفت (ens realissimum) سخن گفته‌اند که باید روشنگر این معنی باشد که ما در اینجا فقط از تصورات «جهانی دیگر» یاد نمی‌کنیم. خاصه که فهم عمیق امور که موجب می‌شود معنای ژرف به یاد سپردنی‌ترین حوادث و نیز خردترین جزئیات و فروغ بر آفتاب افتد، وجود را در این جهان خاکی چنان شفاف و دریافته می‌کند که به هیچ طریقی دیگر، آن امر، میسر نیست^{۴۶}.

۲. خصایص عمل بر وفق آموزه

نظر به اینکه طریقت، به گفته حکما «چون لبه تیغ برنده است و پیمودنش دشوار»^۱ و طی طریقی معمولاً مستلزم آماده و پخته شدن دراز نفسی است، به مرور، علمی پا گرفته

38. Gîtâ, VII, 3.

۳۹. متی، XIX، ۱۳-۱۴.

۴۰. متی، XIX، ۲۴.

41. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, 1950, p. 65.

۴۲. لوقا، XVII، ۲۰-۲۱؛ یوحنا، XVIII، ۳۶.

۴۳. متی، XI، ۱۲؛ لوقا، X، ۴۲.

۴۴. یوحنا، VI، ۵۳-۵۸.

۴۵. یوحنا، XIV، ۶.

46. Svet. Upan, II, 14-15.

1. Kath. Upan., I, 3, 14.

و قوام یافته که از وسایل عملی نفسانی و دست آویزهای سودمند برای حصول مقصود، بحث می‌کند. اما پیش از پرداختن به این موضوع، ذکر چند ملاحظهٔ مقدماتی، ضرور است.^۲

الف - خصوصیات کلی.

توفیق، بستگی به عمل صحیح و منظم مرید صاحب صلاحیت دارد. شیوه‌هایی هست که باید آنها را مستقیماً از استاد آموخت که اگر در دسترس باشد، همواره عامل مؤثری است. اما «سه چیز هست که نادرند و فقط به لطف و تأیید الهی فراهم می‌آیند: موقعیت شخص، اشتیاق فراوان به رهیدگی و مساعدت تشویق‌انگیز حکیمی کامل»^۳. مرشد و مرادی حقیقتاً ذیصلاح (Sadgourou)^۴، نادر است، زیرا مرید اهل نیز نادر است یا کمیاب شده است. چنین مرادی (gourou) که با همسایگان ابرش، چندان اُخت نمی‌شود، در انزوا می‌زید و خود را نمی‌شناساند و دعوی هیچگونه «بی‌همتایی» نیز ندارد. بدینگونه ممکن است که آدمی اگر قدرت تشخیص چنین انسانی را نداشته، در مجاورتش بسر برد و یا حتی با وی دیدار کرده باشد، بی‌آنکه باز بشناسدش. گاه ممکن است اصل باطنی هادی و راهبری، جایگزین استادی خارجی گردد. همواره این امر به مثابه «قانونی طبیعی» تلقی شده که چون مریدی صاحب همت به مرحله‌ای بحرانی در سیر و سلوک رسید، ممکن نیست که استاد درونی یا برونی، ظاهر نگردد. در رازآموزی (Dikshâ)، مراد، بخشی از آگاهی خاص خود را به مرید (Shishya) منتقل می‌سازد که به یمن آن انتقال، پرسشها و نکته‌جوییهای بیشمار، خودبه‌خود، بی‌محل می‌شوند. معیناً، فرمانبرداری بدین معنی نیست که قدرت استدلال و تعقل فرد، از دست برود، یا جای به حساسیت و دل‌نرمی و رقت قلب مبالغه‌آمیز بسپارد. هیچ کس قادر نیست مشکلاتمان را به خاطر ما بگشاید. مراد می‌تواند ما را در کشف بعضی حجابها مند کند، اما عمل شخصی (سیر و سلوک)، اساس کار است. مرید هرچه زودتر بتواند برخیزد و روی پای

۲. برای بسط کامل مطلب ر. لک. به:

Theos Bernard, Haeven Lies Within Us, Londres Rider et Co, 1941.

3. Vivekâ - Chûdâmani, 3.

۴. نامهای دیگری هم برای وی هست، ولی این عناوین و القاب، اهمیت چندانی ندارند.

خود بایستد بهتر است. قانون مانو (Manu)^۵ حتی اعلام می‌دارد که: «هر چه که به دیگران وابسته است، موجب درد و رنج است؛ هر چه که به ما وابسته است، سرچشمه خوشی است؛ بدانید که این تعریف مجملی از درد و خوشی است». ایضاً: «ما باید تنها یار خود باشیم»^۶. و تحقیقاً سخن Swâmi Vivekânanda در همین معنی است آنجا که می‌گوید هر کس باید انجیل خود باشد^۷. شانکارا (با قبول این معنی که همه چیز عملاً به هم مربوط است) خاطر نشان می‌سازد که سرسپردگی (Bhakti)، جستجوی سرشت واقعی خویش است^۸. طالب، به مدد آیینهای خاص (چون لمس با دست، Nyâsa)، پیکرش را چون پیکر خداوند محبوبش (Devatâ) احساس می‌کند. می‌توان چنین کاری (و نیز کارهای دیگری را که بعداً ذکر خواهند شد)، از لحاظ روانی، تلقین به خود تلقی کرد؛ اما بنابه تحقیقات مکتب نانسی (Nancy)^۹، تلقین به خود عهده‌دار نقشی مؤثر در حیات ذهن است. و دلیلی وجود ندارد که وقتی با استدلال چابکی به حقیقت دست یافته‌ایم، آن حقیقت مورد استفاده قرار نگیرد.

دست کم به نظر من، مشاهیر روحانی هند امروز، که از دولت ایشان، هند، سرزمین کلاسیک حکمت شده (Jnâna Bhûmi) برخلاف کشورهای غربی که دیار لذت و خوشی است (Bhoga Bhûmi)، چنین کارشناسانی نیستند. این حکما، به معنای والای کلمه (که هنوز هستند) خود را کنار می‌گیرند، و عزلت می‌گزینند و می‌گویند آدمی عموماً آنقدر طیب دارد که دیگر به آنان و داروهایشان که با عادات معهود وی بسی تفاوت دارد، تکیه و اعتنا نمی‌کند؛ و خاصه برای امتحان آن دارو، مهیا و آماده نیست. به نظر غربیان، علی‌الاصول طبیعی می‌نماید که هرگونه معرفتی برای همگان دستیاب باشد. معهدا، گویی چنین تصور (یا آرمانی) به حکمت و فرزاندگی نینجامیده، بلکه نتیجه‌اش

5. Sacred Books of the East, Oxford University Press, vol. XXV, 160 (4 Partie).

۶. همانجا؛ ۴۹، بخش ششم.

۷. البته هر پیشامدی ممکن است «آموزنده» باشد یعنی وسیله‌ای برای محاسبه نفس و غوررسی در طبیعت خویش.

8. Viveka - Chûdâmani, 31; Radhakrishnan, Indian Philosophy, vol. II ("L'Advaita Vedânta de Shankara").

9. Charles Baudouin, Suggestion et Autosuggestion.

بیشتر آیکی شده، هرگونه معرفت و تکسّر و تفرق سراسر حیات بوده است. این نکته انکارناپذیر می‌نماید که تحمل و تسامح باید به ما مجال قبول این معنی را بدهد که امور ممکن است، درجایی دیگر، به طریقی متفاوت جریان داشته باشند، حتی وقتی که اختلاف در سطح و مرتبه، فاحش و غیرقابل انکار است. در خانقاه یا زاویه مشهوری (Ashram)، بعضی مریدان روحانی، صبحگاهان پگاه در خیابان اجتماع می‌کنند و بسان اشخاصی که به خواب مصنوعی فرو رفته باشند، به سوی پیر مراد (gourou)، بانویی فرانسوی که دیری است که در هند می‌زید و هر بار سر وقت و موعد معهود، بر بالکن ظاهر می‌شود تا موهبت دیدار خویش را به آنان ارزانی دارد (Darshan)، خیره می‌نگرند. بانو پنج یا ده دقیقه همانجا می‌ماند و آرام به جمعیت می‌نگرد، چنان که گویی نگاهش را از یکی به دیگری می‌دوزد و سپس با بلخندی ملاطفت‌آمیز به درون خانه‌اش می‌رود. شب هنگام، جماعت انبوه‌تری در حیاطی گشوده و باز به روی همه، گرد می‌آیند تا از دستش شیرینی خورند. در آشramی دیگر، مراد را که باز زنی است^{۱۰}، و اینبار زنی هندی، صبحگاهان وقتی به کمک چند مرید زن، سرگرم شستشو و آرایش خویش است می‌توان دید، بدینگونه که دسته‌های مرید نزد وی می‌روند و پیرامونش چراغ می‌گیرند و در ستایشش سرود می‌خوانند و هوا نیز آکنده از عطر بخور است.

آدم ناوارد ناآشنا، تمایل دارد که به چنین نمایشهایی که غالباً مریدان آنها را شاید به علل گوناگون ترتیب می‌دهند و ممکن است هدف از برگزاری چنان مراسمی این باشد که آدمها را از نکته‌جویی باز دارد و وابسته بار آورد، بخندد. حتی ممکن است این رسم، تصور زندانی را که آدمی به اراده خویش در آن محبوس می‌شود، به ذهن متبادر می‌سازد. اما از سوی دیگر، آشکارا چنین می‌نماید که برای سالک مبتدی و تازه‌کار، کُرنش در برابر کسی که به اعتقادش از وی برتر و بهتر است و زیستن بر وفق القائات او، ضرورتاً روانشناسی زیان‌بخشی نباشد، و برای هیچکس، با حداقل میزان قیاس، تشخیص این نکته که این مفسران جدید تعالیم قدیم، حتی اگر به برترین درجه نیز ارتقاء نیافته‌اند، می‌توانند فقط به برکت حضور خویش، احساس آرامش و سرشاری و غنایی اعطا کنند که

۱۰. در مجموع، شماره مرادهای زن، اندک است. اما اتفاق را درصد بالایی از روانکاوان یونگی، زنان اند و این امر شناخته‌ای است. آیا بدین علت که مکتب یونگ، از لحاظی استقلال فکری ندارد و چنین می‌نماید که زیاده از حد «متمایل» به ملاحظه و رعایت خاطر دیگران است؟

به ندرت از عهده روان درمانگران ساخته است، دشوار نیست. به هر حال، تنها اندکی قادر به طی طریقی سخت‌ترند، بدین وجه که سالهای متمادی روزانه شانزده ساعت به تنهایی در گوشه‌ای خلوت به انجام دادن اعمال مقرر بپردازند و به حداقل خوراک که همواره یکنواخت است خرسند باشند و نامالیقات بسیار دیگری را نیز بر خود هموار کنند. افتخار هند در این است که چنین اشخاصی امروزه نیز هستند، و از میان آنان، گهگاه استاد و پیر «ستایش‌انگیزی» برمی‌خیزد که پیرو «ستایش‌انگیز» طالب اوست، و در خدمت ایشان، حقیقت خود به خود درخشیدن می‌گیرد^{۱۱}. در میان این گروه، گاه اروپاییانی نیز می‌توان یافت^{۱۲}.

در آنچه به جا و مکان مربوط می‌شود، هر محلی که محل تمرکز نباشد، مناسب به نظر می‌رسد. از این که بگذریم چنین می‌نماید که هند از نواحی مغرب زمین، مناسب‌تر است. کسانی چون رامانا و کریشنا و بودا و شانکارا و Rāmānuja و Chaitanya با خیل پیروان و مریدانی که غالباً از دید جهان خارج پوشیده مانده‌اند، بسان ستارگان تابناکی در طول قرون و اعصار پرتوآفشانی کرده‌اند. انصافاً نمی‌توان امید داشت که جای دیگر چنین الهامی را که از مصاحبت حکما (Satsang) فیض می‌شود، بیابیم. اما هند، سرزمینی که در آن رود گنگ از هیمالیا سرچشمه می‌گیرد و دشتهای را در مسیری طولانی درمی‌نوردد، خاصه سرزمینی خجسته می‌نماید. رود عظیم، زیر آسمانی که شاید از زیباترین آسمانهای جهان باشد^{۱۴}، به رنگ سبز سیر، در طول کناره‌های پوشیده از درخت با لبه‌های شنزاری که از سپیدی می‌درخشد، جاری است. درحالی که جنگها و خونریزیهای، مبانی کشورهای دیگر را لرزاندند، در هند، حکما، منظر را طی هزاره‌ها به معنویت خود

11. Kath Upan, I, 2, 7.

۱۲. چنان که مرد سوئیسی جوان سالی بیست و چند ساله دیدم که پس از چندین سال سیر و سلوک، سراسر هند را فقط با فوطه و کوزه‌ای چوبین، بدون یک شاهی پول (anna) در جیب، درنوردیده بود. ممکن است که وی بدین طریق به نحوی کمابیش خودآگاهانه می‌خواست آلمان ایمنی و قدرت مالی را که چنان که می‌دانیم، بدون مبالغه، تنها هدفهای هموطنانش در سوئیس است، متوازن سازد. در راه خدا و برای انجام دادن امری الهی، هیچ تشویشی نداشت. و فی‌الواقع از این مرحله بحرانی گذشته بود.

۱۳. باید بدانیم که بنگاهایی برای راهنمایی جهانگردان وجود ندارد.

۱۴. در موسمی که باران نمی‌بارد (یکدستی و ثبات آب و هوای هند، مزیت دیگری است).

آغشته‌اند.

می‌توان مسأله تغذیه را که غالباً بر آن تأکید بسیار رفته است، مجملاً تذکار داد. اعتقاد بر این است، بی‌تردید به دلایلی چند، که میان روشنی و صفای روح و حال و روز تن، مناسباتی هست. و نظر به آنکه جوهر تن اساساً از غذایی که به تحلیل رفته فراهم آمده^{۱۵}، نوع پرهیز غذایی و امساک از خوردن برخی غذاها، با اهمیت تلقی می‌شود. عادات و نوع اشتغال و آب و هوا و گرایشهای جسمی و روحی و ملاحظات اقتصادی، همه، در انتخاب غذا مؤثراند. بنابراین در باب آن انتخاب به هیچ وجه، تجویزات کلی و عمومی وجود ندارد. یکنواختی و نیز غالباً کیفیت بسیار نازل غذای هندیان، شگفت‌انگیز و نمودار شاخص فقد لطافت و ظرافت نزد توده‌های هندی علی‌العموم است. نحوه تغذیه‌ای که کمابیش گیاهخواری است، در بسیاری جاهای هند، دست کم پس از ظهور بودیسم^{۱۶} خاصه در میان برهمنان، ارجحیت یافته است. برای این قشرهای اجتماعی، در این مورد، قیاس نوالوجهین (یا این یا آن) وجود ندارد. در غالب زاویه‌ها (اشرامها)، گیاهخواری حتی برای بازدیدکنندگان خارجی، اجباری است. ممکن است که بیشترین نیروی اروپاییان (و نیز سیکها و Gourkhaها) بعضاً مرهون مصرف گوشت باشد، اما باید پذیرفت که تغذیه بدون ذبح، پاک‌تر است^{۱۷} به علاوه اعتقاد بر این است که گیاهخواری، از حرص و ولع و شکم‌بارگی و لوت‌خواری آدمی می‌کاهد و در نتیجه موجب می‌شود که وی کمتر دستخوش هوی و شهوت گردد^{۱۸} ۱۹. اما اجبار در اینجا، چنان که در همه مقولات روانی، بیفایده است، و چنین می‌نماید که عامل قطعی، وقوف و شعور به کاری

۱۵. صرفنظر از هوا و تأثرات ذهنی.

۱۶. بعضی چنین حکم کرده‌اند که در هند باستان، حتی Rishiها نیز به استثنای گوشت گاو، گوشت می‌خورده‌اند(؟).

۱۷. سلاخ‌خانه‌ها در جاهایی دور از دید، واقع‌اند و درباره‌اش سکوت می‌کنند (بعضی هندوان، شکار را بیشتر می‌پسندند).

۱۸. این خصیصه به ندرت مورد توجه دانشمندان، البته آنهم فقط از دیدگاه بیوشیمی (Biochimie) ستر و درشتنای که همه چیز را به ترکیب مفرداتی چند که همواره همانند، تقلیل می‌دهد و به وجود هیچ اختلافی در این زمینه قایل نیست، قرار گرفته است.

۱۹. این اعتقاد پیروان فروید که گیاهخواری واکنشی در قبال ساقه‌کشستن (یا اخته کردن) انسانهاست، ممکن است در بعضی موارد درست باشد، اما تبیین گیاهخواری، به طور کلی نیست.

است که انجام می‌گیرد. کسی که می‌خواهد بر میل طبعش به گوشت غلبه کند، می‌تواند با تغییر دادن تمایلاتش، به نحوی صحیح به مقصود خود برسد.^{۲۰}

سلوک باطنی (Bhāva) به هنگام غذا خوردن، به اندازه نوع خوراک (و کیفیتش)، اهمیت دارد. اندیشه ذخیره کردن و انباشتن چربی و مواد پروتئینی و هیدروکربور یا ویتامین، به اهمیت تجربه ذهنی و یگانگی تن با مصفاترین جوهر خوراک که مذاق لطیف آن تجربه را فراهم می‌آورد، نیست.^{۲۱}

همچنین در آمیزش جنسی، به مجرد آنکه فرد به کشف آنچه می‌طلبد در خویشتن، نایل آمد، همه تمنیات رخت برمی‌بندد. در این مورد باید به واقعیتی که همواره به روشنی ادراک نشده رجوع کرد و آن اینکه حتی در عشق خاکی، عاشق، تجربه کار است (و عشق را تجربه می‌کند) و جفتش در این کار، ابزاری بیش نیست. بنابراین باید روشن باشد که وقتی عشق به موضوعی دیگر که در خور عشق است روی کرد، علی‌الاصول وجود جفت دیگر ضرور نیست. به علاوه، امکانات (جنسی) (contingences) جفتها ممکن است به حسب وجدان معنوی و خودآگاهی روحانی آنان، زایل گردند.^{۲۲} خداوند نه مذکر است و نه مؤنث، اما مادام که او را چون تصویری ذهنی می‌بینیم، می‌توانیم به یکی از این دو شکل، مشاهده‌اش کنیم.^{۲۳} نتیجه قائل شدن خصلتی کیهانی برای همه کار ویژه‌های طبیعی، حصول معرفتی عمیق‌تر به طبیعت اصلی جهان و سجده قدرت غیبی ماوراء آن

20. Gîtâ, XVII, 7-10.

۲۱. ر. ک. به بیاناتی که در 7-10 و III و Taittirîya Upan آمده و نیز به Gîtâ, VI, 30; XV, 14. به موجب Brith. Upan, II, 5, 15 «همه چیز برای این بشریت در حکم عسل است و بشریت در حکم عسل برای همه چیز».

22. Brith, Upan., II, 4, 5.

در این صورت، آمیزش جنسی دیگر در مرتبه Karma انجام نمی‌گیرد.
M. Eliade, pp. 267-8.

در باب به تحلیل رفتن کار ویژه‌های جسمانی در حیات کیهانی، ر. ک. به:
Chand. Upan., V, 18-19; M. Eliade, p. 122;

و به عنوان قربانی ر. ک. به: Gîtâ, IV, 29
۲۳. به یقین این است، معنای تصور پیوند شیوا و پاروتی (Pârvatî) و نیز تصور هماغوشی خلسه‌آمیز جفتی زن و مرد آسمانی در نقاشیهای بودیسم منطقه شمال (Thankas) است.

است.

ب - چیزیات.

فنون بسیار پیچیده‌ای ابداع شده‌اند که خصیصهٔ شاخصشان، فقدان اسباب یا ملزومات خارجی است^{۲۴}، اما در غرب، این اسباب، ابزار و مخلفات تقریباً ضرور برای هرگونه اقدام چه از جانب علما و خواص و چه از جانب عامهٔ مردم به شمار می‌روند (و بدین صورت کمک خارجی، جانشین کمک باطنی گشته است).

نخستین چیزی که باید آموخت، وضع و حال مناسب بدن است (Asana). بسیاری از حالت‌های مختلف بدن، در سیر و سلوک به کار می‌روند که غالب آنها به چشم مردم ناآشنا ممکن است بیچ و تاب بنمایند. در واقع آن حالات نه فقط وسیله‌ای برای تقریباً بیحرکت نگاه داشتن بدن‌اند، بلکه حاصل ملاحظات نظری که در مکاتب هند، در باب سرشت فعالیت ذهن ابراز شده نیز محسوب می‌شوند. همان‌گونه که پیش از این اشارت رفت^{۲۵}، فرض یا اعتقاد بر این است که روح، در جسم لطیف، اثر می‌کند. اما چون جسم کثیف به حسب نیاز مندیهای جسم لطیف قوام یافته و با آن هماهنگ شده است، هر چیزی که در جسم مؤثر افتد، در عقل و احساسات و شهواتش، در جسم لطیف نیز اثر دارد^{۲۶}.

بنابراین Asanaها نه فقط ریشهٔ اعصاب و مغز و عروق و غدد مترشحهٔ داخلی و سیستم سمپاتیک را تقویت کرده و موقعیت جسمانی مطلوبی فراهم می‌آورند، بلکه به اندامهای مختلف بدن حالت مناسبی برای برقراری ارتباط مستقیم با Prāna می‌بخشند^{۲۷}، و در عین حال مانع خروج پرانا از بدن و موجب انتشار آن در اندامها به طور برابر می‌شوند. پرانا، ساحت دائماً در حال اهتزاز و ارتعاش نیروی عالم تلقی شده است که به جسم سازمان یافتهٔ فرد، جان و وحدت می‌بخشد و نگاهدار آن است؛ و با رخنه در لفافه‌های کثیف و لطیف جسم فرد آدمی، ولادت و رشد و مرگش را تعیین می‌کند. در مرتبهٔ جسمانی یا طبیعی، پرانا بسان تنفس است که در مراتب لطیف، صمیمانه با عمل فکر به وحدت می‌رسد^{۲۸}. بنابراین هر آسانای (Asana) مناسب، موجد توازن و تعادلی نه

۲۴. صرفنظر از چیزهایی چون بوریا و تسبیح (Mālā) برای شمارش و غیره.

۲۵. ر. ک به مطالب پیشین.

26. Arthur Avalon, The Serpent Power, p. 197.

۲۷. همان، ص ۲۰۵.

28. Kausītaki Upan., Chap. III, IV: Das Gupta: A Hisotry of Indian

فقط جسمانی، بلکه ذهنی نیز هست، به شرطی که عامل در آن تمرین ورزیده شود و بتواند مدت زمانی به حد کافی طولانی، بدان ادامه دهد (در آغاز این مدت باید یکساعت و بعدها، سه ساعت باشد). «وضع لوطسی» (Padmāsana) بدن، یعنی نشسته با پاهای تا شده و کفهای پا رو به بالا و زانوان خمیده به سوی زمین، گرچه برای مبتدی دشوار است، اما از نظر اکثر استادان، بهترین وضع محسوب می‌شود؛ اما شش یا هشت آسانی دیگر که فی‌المثل در Hatha-Yoga تألیف Theos Bernard^{۲۹} توصیف شده نیز دارای ارزش بسیارند و شایسته است که عامل آنها را فراگیرد، حتی اگر فقط برای کاربست در دوره‌های کوتاه‌تری باشد.

به علاوه گفته شده مادام که تنفس، ژرف و منظم نیست، عمل تفکر نیز ژرف و منظم نمی‌تواند بود. علمای عصر جدید نیز مشاهده کرده‌اند که جانوران هرچه برانگیخته‌تر باشند، تنفسشان به همان نسبت تندتر است^{۳۰}. تجربه نشان می‌دهد که تنفس عمیق و منظم، در مدت زمانی طولانی که متدرجاً درازتر شود، با متوازن ساختن ضرباهنگهای مختل و مغشوش و استوار داشتن فرایندهای حیات، سراسر سازمان آلی (ارگانیسم) را متعادل و هماهنگ می‌سازد.

دم زدن هم با بینی میسر است و هم با دهان و در حالت اول، با منخرین (دو سوراخ بینی)، همزمان یا به تناوب. فرض بر این است که تنفس با سوراخ چپ بینی، تأثیری آرامبخش دارد و با سوراخ راست، تأثیری برانگیزنده و محرک^{۳۱}. دم‌زدن میان دم فرو

Philosophy, vol. II, pp. 258-9.

29. Columbia University Press, 1944.

۳۰. اسب، هر دقیقه، ۸ الی ۱۲ بار نفس می‌کشد؛ سگ ۱۵ الی ۱۸ بار، گربه، ۲۴ بار، میمون؛

۳۰. بار؛ خرگوش، ۵۵ بار؛ لاک‌پشت، ۳ بار؛ انسان، ۱۲ الی ۲۰ بار. (ر. ک. به:

Encycl. Veterinary Medicine, 1923, I, p. 5; Farmer's Cyclopeda of Live Stock, 1908, p. 24; T. Lumsden dans Journal of Psychology, vol. 85, p. 260).

۳۱. بسیاری از این نکته غافلند و بیخبر که حتی در تنفس به طور متعارف، به حسب طول مدت دوره‌های فعالیت یا انفعالیت، دم زدن خود به خود و به طور متناوب با سوراخ راست و سوراخ چپ بینی (که برعکس ممکن است تحت تاثیر تغییر ضرباهنگ یا وزن و ايقاع پرانا قرار گیرند)، انجام می‌شود؛ و فقط با برقراری تعادل و توازن کامل، تنفس با دو سوراخ بینی یا از راه Sushumnā (تنفس در مدار بسته) صورت می‌پذیرد.

بردن (شهيق) و دم برآوردن (زفير)، وقتی ممکن است متوقف شود که ریه‌ها پُر یا خالی است، و در این هنگام، می‌توان سه فن موسوم به (Mūla and Jālandhara) Bandha و Uddiyāna^{۳۲} را به کار بست.

این فنون به Prāṇāyāma موسوم‌اند. هدف پرانایامه، واداشتن تنفس (که متعارفاً عملی بازتابی است)، به تبعیت از اراده خودآگاه است. غالب فرایندهای حیاتی سازمان آلی، خارج از حیطه اراده، در کارند؛ و چون نفس کشیدن، اساسی‌ترین فرایند حیاتی سازمان آلی است، اعتقاد بر این است که تنفس نگاهدار بقیه فرایندهای حیاتی است^{۳۳}، به قسمی که با ضبط تنفس، همه دیگر اعمال خودکار دستگاه جسم و ذهن نیز به تبعیت از خودآگاهی درمی‌آیند. خاصه فرض بر این است که ارتباطی میان پرانا و آب پشت (semence) و روح وجود دارد (Antahkarana)، بدین معنی که اگر یکی از آنها، تحت ضبط اراده باشد، آن دو دیگر نیز در اختیار اراده خواهند بود^{۳۴}. اگر این معنی صحیح باشد، پس از طریق پرانایامه قدرتمند و کارآمدی، ممکن است از گمراهی و سرگشتگی فکر جلوگیری کرد و نیز فراهم آمدن آب پشت را در اختیار خود گرفت. مرید، با آزاد ساختن کارمایه خاص جنسیت، خود از سنگین‌ترین بند و زنجیری که بر دست و پای دارد می‌رهده^{۳۵}، و راه رهیدگی نهایی که تنها با معرفت به دست می‌آید، گشوده می‌شود^{۳۶}. به علاوه، چون پرانا، صورتی از کارمایه کیهانی است^{۳۷}، کاربست پرانایامه، موجب جذب هرچه بیشتر آن کارمایه می‌گردد و بدینگونه بار سنگین کرمه را از دوش آدمی برمی‌دارد و وی را از چنگ بیماری و اندوه می‌رهاند^{۳۸}.

در باب کاربست پرانایامه، تألیفات مربوط به Hatha-Yoga^{۳۹} فنون عیدیه‌ای توصیه و

^{۳۲}. به ترتیب با قرار دادن چانه در حلقه یا چاله گلو، منقبض ساختن سوراخ مقعد، و فشار دادن شکم به تیرد پشت.

33. Brith, Upan. I, 3; I, 5, 21.

^{۳۴}. M. Eliade, p. 250-1. نگاه کنید به

^{۳۵}. گفته‌اند که وسیله دیگر ضبط نسج نعوذپذیر، Vajroli Mudrā است.

36. I Cor. 7, 32-3; 2, 14-5.

^{۳۷}. ر. ک. به صفحات پیشین همین کتاب.

^{۳۸}. همین معنی، به نحوی متفاوت، در تفکر تحقق می‌یابد.

^{۳۹}. مشهورترین آنها عبارتند از: Hatha Yoga Pradīpikā و Shiva و Gheranda Samhitā و Samhitā.

تجویز می‌کنند که بعضی، ساده و برخی دیگر، بسیار پیچیده‌اند. هرچند کاربرد شیوه‌های ساده، غالباً برای حصول مقصود کافی است، اگر مدت زمانی دراز، به دقت و منظمأ، به کار بسته شوند؛ اما غالباً اظهار شده که نمی‌توان آنها را به قتر کفایت کتباً توضیح داد. به علاوه آن فنون را بی‌محابا، افشاء نمی‌کنند. در Yogatattva-Upanishad گرایش کلی به ستروشی در این موضوعات چنین بیان شده است: «سلطان یوگیها (yogin) نباید برای هر کس، قدرت خود را برملا سازد و به کار اندازد. باید در جهان چنان رفتار کند که گویی سقیه و ساده‌دل و معصوم و کر است تا بتواند همه قدرتهای مستورش را محفوظ بدارد»^{۴۰}. با ملاحظهٔ وفور تعبیرات غلط و سلوک دنیوای مردم به طور کلی، باید پذیرفت که هرگونه تبلیغ، متضمن خطر به خطا رفتن در فهم و کاربرد (یوگا) است و تنها وسیلهٔ مصون داشتن این دانش از دستکاری، حفظ جزئیات عملی آن از دسترس کسانی است که روح معنویت در ایشان بیدار نشده است. معهدا، یکی از نتایج این شیوهٔ عمل این است که بسیاری از این نحوه‌ها و نحله‌ها، ناشناخته و مجهول مانده‌اند، و نیز احیاناً کسانی که با این روشها آشنایی ندارند، آنها را زاید یا خطرناک می‌دانند و بی‌اعتبار می‌شمارند. از سوی دیگر، حاجت به توضیح این نکته نیست که درسهای ورزش بدنی که بعضی «یوگی»ها در پاره‌ای از پایتختهای ممالک غرب می‌دهند و از این طریق امرار معاش می‌کنند، هر قدر مشکور و شایان تحسین باشد، هیچ ربطی به Hatha-Yoga که درسهای ورزش مزبور غالباً به همین نام نامیده و معرفی می‌شوند، ندارد. زیرا «هاتها - یوگا» گرچه به عنوان نظام تربیت بدنی، سلامت‌بخش است و سودمند، اما فقط تا آن اندازه به بدن می‌پردازد که بدن می‌تواند وسیله‌ای برای استکمال روحانی باشد^{۴۱}. معهدا،

40. Thirty Minor Upanishads, traduites par K. Nārāyama & wāmi Aiyar, Madras, 1914, p. 197.

بعضی نکات دیگر دربارهٔ فنون در Dhyānabindu Upan آمده است (ایضاً نگاه کنید به: Kuth. (Upan, I 20, 2, I).

۴۱. آرمان واقعی هاتها-یوگا، برانگیختن Kundalinī-Shakti (به مطالب بعدی نگاه کنید) و در نتیجه، شکل‌گیری جسم لطیف است که جسم کثیف در آن، استحاله می‌یابد (بدینگونه با مرگ، دیگر جسمی باقی نمی‌ماند).

Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, p. 318, pp. 345-6. M. Eliade, pp. 282, 337.

برخلاف سنن مسیحی که به مناسبات روان-تنی، توجه ندارند، هندوان دریافته‌اند که بدون ضبط و در اختیار گرفتن اعمال بدن، کارورزی ناب ذهن (Rāja-Yoga کارورزی صرفاً ذهنی)، برای اکثر مردمان، سخت دشوار و حتی محال است. بنابراین با تقویت روح از طریق عبادت (Bhakti)، بدن نیز تقریباً به همان اندازه، مداوا و تیمار می‌شود، دست کم در نخستین مراحل، تا سرانجام به صورت دست‌آویزی ضرور و مورد نیاز درآید. «حتی بودا نیز در جسم (خود) محجوب و مختفی است».

ایضاً «شش طریقهٔ تطهیر» وجود دارد که پرانا یامهٔ هموار و آسانی محسوب می‌شوند و در اینجا فقط گذرا به آنها می‌توانیم پرداخت^{۴۲}. دم برآوردن (زفیر، اخراج نفس) قدرتمند و مکرر که عضلات شکم را به کار می‌گیرد، به اکسیژن‌گیری و سرزندگی سراسر نظام بدن کمک می‌کند (Bhastrikā, Kapālabhāti). بر اثر انقباض کامل عضلات شکم (Uddiyāna) و منزوی ساختن عضلات چهار گوش شکم (Nauli)، شکم و کلیه‌ها و شبکهٔ (اعصاب) خورشیدی تحریک می‌شوند. با فرودادن و بالا آوردن یک متر تنزیب (پارچهٔ تورمانندی که در جراحی و زخم‌بندی مورد استفاده است)، معده پاک می‌گردد (Dhauti). با فرو بردن لوله‌ای (ابزاری که برای کاوش یا اتساع وارد حفره یا مجرای می‌کنند) در بینی و بیرون آوردنش از دهان، این مجرا، پاک و تحریک می‌شود (Neti). این همه را می‌توان با تمرین هر روزینه، بدون دشواری بسیار، طی چند هفته یا چند ماه فراگرفت. شاید مهمترین کار از این دسته تمرینات (زیرا کمک مؤثری به تمرکز یابی و در عین حال موجب آرامش و تقویت روح است)، خیره شدن به شیء یا مشاهدهٔ آن به دقت با چشمان کاملاً باز، بدون مژه برهم زدن است، آنقدر که دیدگان پر از اشک شوند (Trātaka). آن شیء ممکن است فضای خالی آسمان آبی، آسمان در شبانگاه، ستاره، خورشید (که دیدم کسی بیش از یک ساعت، مدام بدان خیره نگریست^{۴۳})، شمع و یا سایر اشیاء به انتخاب فرد باشد. می‌توان در این راه تا آنجا پیش

۴۲. ایضاً نگاه کنید به Theos Bernard (یاد شده)؛ و نیز از همو: Heaven Lies Within,

London, 1939؛ و Alain Daniélou, Yoga:

۴۳. به منظور اجتناب از بعضی اثرات زیانبخش برای چشم، باید جانب احتیاط را از دست نداد. می‌گویند این کار اگر ماهرانه انجام گیرد، برای چشم فایده دارد. خیره شدن به همهٔ چیزهای آسمانی، طبیعتاً ایجاب می‌کند که هوا آفتابی باشد. نوعی دیگر از این شیوهٔ اخیر، خیره شدن به

رفت که به چیزی خارجی خیره شد، ولی در واقع، به درون نگریست (Sāmbhavi-Mudrā).

این کار آخر، متعلق به دسته تدابیر دیگری است که به Mudrā موسوم اند^{۴۴} که از آن میان می‌توان Mahā-Mudrā یعنی ترکیبی از پرانا یامه و پاره‌هایی از آساناها؛ Khechari-Mudrā (تجربه‌ای که عبارت از قرار دادن زبان، پشت زبان کوچک یا زبانک است و در این حال، غده هیپوفیز glande pituitaire نیز ظاهراً تحریک می‌شود) و Yoni-Mudrā را (شرح مجملش بدین قرار است که با بستن دهان و سوراخ‌های بینی و گوش یا انگشت، نیروی حیاتی به طور عمودی از مرکز قاعده (تیره پشت) — centre basal (Mūlādhāra)، در Anjā Chakra، یعنی میان ابروان، جنب می‌شود، و تنفس هر اندازه که ممکن باشد قطع می‌گردد)، ذکر کرد.

هدف این مودراها خاصه، عبارت از بیدار کردن Kundalinī Shakti است^{۴۵}، که مبدأ فعال یا پویای رشد کلی و شامل و قدرتمندترین تجلی نیروی خلاق در جسم، تلقی می‌شود. قدرت بی‌انتهایی که موجب رشد همه‌سازمانهای آلی (ارگانیسم) است، مخزن پایان‌ناپذیری از نیروست که به آنها «پیچیده» است (معنای واژه همین است). در مقاله‌ای که سیر جان وودروف با همکاری پروفیسور P.N. Mukhyo Pādhyāya در ۱۹۳۹ نوشته^{۴۶}، گفته که این نیرو حتی در یک اتم هیدروژن نیز وجود دارد^{۴۷}. می‌گویند این نیرو، در انسانی که بدان هشیار نیست، در جسم لطیف وی، در محلی که با قاعده

سایه خود و تابانیدن آن بر آسمان است، (Chhāya Purūsha Sādhana, Theos Bernard, Heaven Lies Within, p. 222-3), که موجب تسلط بر «سایه» می‌شود.

۴۴. واژه مودرا، معانی دیگر هم دارد که در اینجا مورد بحث نیست.

۴۵. مرجع من کتاب کلاسیک زیر است:

Arthur Avalon (Sir J. Woodroffe), *Serpent Power, Ganesh et Cie*, Madras, 1953.

و نیز:

Rāja Yoga par Vivekānanda, Compelet Works, vol. I; Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrine*, p. 184.

۴۶. در "Mahāmaya" (چاپ مجدد در مدرس به سال ۱۹۵۴).

۴۷. فیزیکدانان آن را قبول ندارند.

تیره پشت در جسم کثیف مطابقت دارد (Mûlâdhâra Chakra) غنوده است؛ و در آنجا، از رخوت و خمودی بیرون می‌آید^{۴۸}. حتی فعال شدن بدینگونه، که اندکی بسان فعال شدن جریان برق می‌ماند، حادثه خارق‌العاده‌ای است^{۴۹}، که معه‌ذا، فقط سرآغاز حوادث عظیم‌تری که روی خواهند داد، تلقی می‌شود. این نیرو که در Sushumnâ^{۵۰} پیگیر است و «شادمانه در رقص و پایکوبی»^{۵۱} از طریق شاکراها، بالا می‌آید و سرانجام با مبدأ ایستمند (شیوا)، در «لوطس دارای هزار گلبرگ» (Shâhasrara Chakra)، در قلّه کاسه سر، درمی‌آمیزد، و بدینگونه هرگونه دوگانگی از میان برمی‌خیزد.

آخرین نکته در این سیاق و زمینه، مربوط به Mantra است. ماتراها یا اصوات پُر معنی، در اعمال مذهبی هندوان، نقشی اساسی دارند. در مغرب زمین، این موضوع بسان مباحث سابق‌الذکر، ناشناخته مانده است.

اندکی از این موضوعات را اشخاص به طور پراکنده و متفرق در خارج هند نیز کشف کرده‌اند. در اواخر قرن ۱۷، Gichtel، از شاکراها آگاهی داشت^{۵۲}. يك تن از دوستانم، به کشف Trâtka و Prânâyâma نایل آمد^{۵۳}. Tennyson «نامش را در سکوت، پیش خود تکرار می‌کرد تا آنکه، ناگهان حالی پیش آمد که گویی از شدت و حدت هشیاریِ فردیتش نشأت می‌گرفت، بدین معنی که به نظر رسید آن فردیت، در وجود بیکران، در حالتی که نه آشفته و مغشوش بلکه برعکس بسیار روشن و مطمئن‌تر از هر چیز مطمئن و توصیف‌ناپذیر بود، حالتی که در آن مرگ، امری محال و سزاوار ریشخند و فقد شخصیت (اگر چنین چیزی بوده است)، نه فنا بلکه تنها حیات حقیقی می‌نمود، منحل می‌شود و می‌گذارد. من از توصیف نارسایم شرم دارم، اما مگر نگفته‌ام

۴۸. این بیداری ممکن است جایگزین Anâhata یا Manipura Chakra گردد.

۴۹. نگاه کنید به صفحات بعد.

50. Kath. Upan., II, 3, 16; Maitrî Upan., VI, 21; Chând. Upan., VII, 6, 6.

Sushumnâ وراء دنیای ظواهر است و در آن، زمان ملغی و منسوخ شده است. م. الیاده، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۵۱. آرتو آوالون، همان، ص ۲۲۷.

52. Ouspensky, A New Model of the Universe, p. 143.

۵۳. ر. ک. به ص بعدی این کتاب و نیز به تجربه Edward Maitland در: Das Geheimnis der Goldenen Blute de Jung, pp. 37-8.

که این حالت مطلقاً توصیف‌ناپذیر است؟»^{۵۴}. همچنین راهبان کوه Athos که سالها تکرار می‌کنند «ای عیسی مسیح، پسر خداوند به ما رحم کن» به کشفی که اینک موضوع سخن ماست، نزدیک شده‌اند^{۵۵}. در این باره شواهد و مراجع غیرمستقیمی در تورات و اناجیل نیز وجود دارد^{۵۶}.

اما یقیناً نقص همه این موارد، فقد مبنای نظری است که برعکس، پایه و اساس ماتراهای هند است و شرحش به طور خلاصه در زیر می‌آید^{۵۷}.

کلام خلاق (Paravâk)، از سکوت و خموشی عظیم سربرآورد. (اشارتی بدین مفهوم لااقل در کتاب آفرینش، I، ۱ و یوحنای نیز هست). صوت (Shabda)، جوهر جهان لطیف است که جهان پدیده‌ها، از آن (صوت) فیضان یافته و ریشه حیاتش در آن (صوت) است، و همه موضوعات و متعلقات فکر، در آن (صوت) به امحاء و انهدام (یا از لحاظ الهیات، به انزوا و اعتزال) اسماء و اشکال خاص خود، ملزم می‌شوند*. کیهان سراسر، بالذات، چیزی جز معانی کلمات و دلالت الفاظ نیست.

زبان گفتار (langage)، جزئی از Shabda است. علم، به کشف درمان «فراصوتی» (ultrasonique)، برای مداوای کانونهای عفونی، نایل آمده است. به موجب این نظریه، هر شیء، صوتی است با تمرکز و تراکمی خاص. صوت با تراکم و تکاثف و ارتعاش معینی، نور می‌آفریند و در مرتبه‌ای دیگر، برق یا نیروی مغناطیسی ایجاد می‌کند. صوت در شیره درخت که از ریشه به سوی شاخهایش جاری است، وجود دارد و همچنین در الکترونهای اتم که دور هسته می‌چرخند. در مرتبه‌ای دیگر، صوت، به فکر تبدیل

۵۴. به نقل از: William James, *The Varieties of Religious Experience*, Londres: Lougmans, Green, 1952, p. 374.

۵۵. "Philokalia", Londres, Faber and Faber, pp. 74, 84-5, 192, 227.

نماز مسیحیان و مسلمانان، همراه با بعضی حرکات بدنی است. برای دیگر فنون مشابه که در خارج از هند رواج دارد، ر. ک. به م. الیاده، ص ۷۱ و ۲۲۰.

۵۶. مثلاً لوقا، ۱۱، ۲؛ کارهای رسولان، ۳، ۱۶؛ مزامیر، ۲۳، ۳، ۲۷، ۱۹؛ ارمیا، ۱۰، ۶؛ سموئیل، ۷، ۲۶.

۵۷. Sir John Woodroffe, *The Garland of Letters*, Madras, 1922.

*. عبارت بسیار گنگ است و تعقید دارد، مقصود این است که در صوت، متعلقات فکر، نه اسمی دارند و نه شکلی. - م.

می‌شود.

حرکت و ارتعاش از هم، تفکیک ناپذیرند؛ اما آن صوتی که بر اثر قوای مؤلفه (اش) ایجاد شده (و کلاً با صوتی که به گوش می‌توان شنید و بر اثر تحریکات خارجی پدیدآمده، تفاوت دارد)، فقط با گوش مطلق قابل شنیدن است. چنان صوتی، «صوت طبیعی» است برخلاف صوت متداول و مصنوعی یا مقید و معلق به شخص یا شیء. شایدا بدین مفهوم، قدرت خلاق و جهانشمول برهن است.

هر ماترا که مرکب از چند حرف است، یا تک هجایی است، وقتی مترا به هیچ زبان خاصی تعلق ندارد؛ و یا عبارت است از یک یا چند کلمه، وقتی به زبان سانسکریت است. ماترا اگر به صدای بلند (Japa) (ذکر جلی) و یا در مراحل پیشرفته‌تر تمرین، در دل تکرار شود (ذکر خفی)، ارتعاشاتی در اندامها (ارگانسیم) پدید می‌آورد که طبیعت و درجه آنها، منوط و موقوف به حروف خاص ماترا و ارتباط آنها با یکدیگر است. کلمات عادی و معمولی، ساختگی و من‌عندی‌اند؛ معهداً وقتی باطناً و از درون برانگیخته شوند، یا شخص دیگری آنها را به زبان آورد، معنای دربایست‌شان، به ذهن متبادر می‌گردد. اما در «نام طبیعی» که ماترا باشد^{۵۸}، نام (Nāma) و صورت (Rūpa) (نامور)، تصادفاً با هم متحد نشده‌اند، بلکه پیوندشان درونی است. در نتیجه، فقط صوت، مفاد و معنایی را (Artha) که کلمه بدان دلالت دارد، می‌سازد، حتی اگر آن معنا و مفهوم، کاملاً ناشناخته باشد (چنان که هر خدایی به علت طبیعت ماوراءطبیعیش چنین است). در اینجا کلمه، به خودی خود، کافی است، و گرنه مرتکب خطای تسلسل (regressio ad infinitum) می‌شویم^{۵۹}. سرانجام ارتعاشات صوت و ارتعاشات فکر، در هم می‌آمیزند. مادام که فکر در کار است، باید موضوعی داشته باشد. اما فکر نمی‌تواند طبیعت خاص (Svarupā) ذات مطلق را که مطلوب غایی در Sādhānā است، چون فاقد شکل و ارتعاش است، دریابد، «همان‌گونه که با گیره و منقاش نمی‌توان هوا را گرفت».

۵۸. لاقبل به تقریب، زیرا هیچ روح یا ذهن متناهی، قادر به شنیدن و تلفظش به طور کامل نیست. آهنگ و صوت و تواتر (یا بسامد) و وزن و موزونی وهم آهنگی باید مورد توجه باشند. ایضاً ر. ک. به:

Chând. Upan., II, 22, 5.

۵۹. اصول دیگری که با این معنی (صوت) همسنگ‌اند، وجود دارد، مثلاً دم‌زدن (پرانای).

بنابراین فکر باید به موضوعی که ارجح و احسن است، اشتغال ورزد، و آن، نام یا ساحت خارجی لطیف‌ترین صورت الوهیت یا حق است. از دولت تکرار پیگیر و مداوم (مانترا) — ذکر —، بدن (ارگانسیم)، سراپا، متدرجاً با ارتعاشات مانترا هماهنگ می‌شود، و توجه به طور ثابت بدان معطوف می‌گردد. در این صورت مانترا، شکل لطیفی را که بر آن دلالت دارد، در ذهن، مجسم می‌کند. در بازپسین درجه این Sādhanā، مانترا و صورت (شکل) رها شده، و سالک به سکوت کامل ذات مطلق، واصل می‌گردد.⁶⁰

بر آنچه گفتیم باید افزود که تصور می‌شود مانتراهایی که Rishi‌ها و حکما، از زمانهایی که کس به یاد ندارد، پشت اندر پشت، بسان رسولانی که از پی هم می‌آیند، به زبان آورده و تعلیم داده‌اند⁶¹، بر اثر این کاربرد مستمر، از چنان تاثیر و نفوذ و قدرتی بهره‌مندند که اگر با حوصله و شکیبایی و روحیه‌ای آکنده از احترام و کرنش و نیایش، مکرر تلفظ شوند، مطمئناً به تجارب باطنی صائب و رسا، می‌انجامند.

به قول معروفی، خداوند دارای اسماء بسیار است: یعنی در واقع يك اسم بیش ندارد، اما حکما آن را به گونه‌های مختلف بیان می‌کنند (Ekam Sad Viprah Bahudah⁶²). انتخاب صحیح مانترایی که باید آنقدر تکرار شود تا آدمی به مقصود نایل آید، کار آسانی نیست، و بسته به جاذبه‌ای است که ساحتی خاص از خداوند (Ishta Devatā) برای مرید دارد، و نیز موقوف است به لطافت و ظرافت ساختار مرید، بنابه حکم و قضاوت استاد و مراد. اگر مانترا خوب انتخاب شده باشد، به اقتضای طبیعتش، چنان ارتعاشاتی برمی‌انگیزد که نقائص روانی Sādhaka را، با جبران کمبودهایی که جسم لطیفش⁶³، از لحاظ بعضی عناصر دارد نیز جلوگیری از زیاده‌روی و غلبه عناصر دیگر، باطل و خنثی می‌کند. بدینگونه مانترا، جوهر بالقوه اصل یا مبدأ خودآگاهی عامل می‌گردد. اینک که همه چیز به صورت کاری عادی و متداول و ماشینی در آمده، این نکته غالباً بد فهم می‌شود. اما از این که بگذریم، مانترا اگر واقعاً «جاندار» باشد، همواره ابزاری نیرومند

60. Kena Upan., I, 5-6; Maitrī Upan., VI, 22; Nadabindu Upan.

61. Gīṭā, IV, I, 2; Brith. Upan., IV, 6.

62. معنای تحت‌اللفظی این است: «آن کس که باطناً می‌جنبد»، معادل آلمانی این واژه، Beber است.

63. خاک و آب و آتش و اثیر (به طریق رمز).

است؛ و چون، فکر را بیش از پیش، متمرکز می‌سازد، اگر جسم Sādhaka، از درون (روح) و برون (جسم)، بر اثر کاربندی و ممارستی مبرم (Japa) برحسب ماترا، به ارتعاش درآید، بر ضعفهای «ناخودآگاهی» سادهاکا فائق می‌آید. Japa وقتی به کرات انجام گرفت^{۶۴}، موجب کامیابی در زندگی می‌شود و دیگر جایی برای اندوه نمی‌ماند^{۶۵}.

مشهورترین ماترا از میان ماتراهای تک هجایی، OM است که اگر به درستی تلفظ شود، و ت موج یا درست‌تر بگوییم سیلاننش، از ژرفای سراسر وجود برخیزد، متضمن همه اصوات ممکن است. این ماترا را نباید فقط با دو لب تلفظ کرد. بنابراین ماترای OM، ممکن است در همه اندامهای بدن، در سکوت، به ارتعاش درآید. این ماترا از ادغام (Sandhi) AUM پدید آمده، که در آن، A، نمودار حالت بیداری یا ماده سببر و درشتناک است؛ و U نمایشگر رؤیا در خواب یا جهان لطیف؛ و M، نمودگار خواب عمیق یا حوزه علیت (جهان علل و اسباب)؛ حال آنکه ادغام آن سه حرف، مبین صورت ذاتِ اعلیٰ (Soi Suprême) است که بنفسه، بی‌شکل است^{۶۶}. همچنین در ماترای K, KLIM، به معنای ظرفیت یا توانایی بالقوه وجود است، L، نشانه تجلی است و I نمودار احاله و ارجاع و M، مداومت در استعلاء؛ این ماترا رویهمرفته، جستجوی عشق و لذت را به سرانجام می‌رساند^{۶۷}. معیناً همان گونه که قبلاً گفتیم، توفیق در این راه (ذکر ماترا گرفتن) نه چندان مرهون مطالعه دقیق عقلانی که ثمره قوت و شدت تمرین و

۶۴. و از ناوردان پوشیده ماند.

۶۵. بعضی ماتراها (مثل اسمهای اعظم)، بیشتر برای تفکراند تا تکرار.

66. Mandūkya Upan., avec Kārikā de Gaudapāda; Chānd. Upan., II, 23, 3; Tait. Upan., I, 2. Kath. Upan., I, 2, 15; Gītā VIII, 13, Yoga Sūtra, I, 28.

معیناً برای سالک مبتدی و تازه‌کار، OM به تنهایی، نامناسب تلقی می‌شود.

۶۷. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به:

Prapanchasāra Tantra (Tantric Textes, éd. A. Avalon, vol. III); Shāradātilaka (Kashi Sanscrit Series, vol. 107); Ishānashivagurudevapadhati Tantra (Govt. Press, Trivandrum 1925); Chānd Upan. VIII, 3, 5, Brith. Upan., V, 5, I; Tait. Upan., 1, 2.

Shikshā، یکی از شش Vēdangaها یعنی علمی که برای کمک به فهم و داهاست، رویهمرفته، ارزش یا معنای رمزی حروف و هجاها را تعلیم می‌دهند.

ممارست است و توضیح آن به صورت نوشته، فقط مفاهیمی بسیار کلی عرضه می‌دارد.^{۶۸} چون در خانقاهی (Ashram)، شاهد ترتیل (نرم و آهسته خواندن) ماترا در يك شب تمام بوده‌ام، و در خانقاهی دیگر، ناظر تکرار مستمر ماترا به مدت سی و شش ساعت، در تأیید این نکته تردید ندارم که حتی تکرار معمولی ماترا (Kīrtan یا Bhajan)، ممکن است تأثیری کلان داشته باشد. ذکر ماترا، نوعی تأمل موسیقیایی است که با سرشت سست و ضعیف ما سروکار ندارد و همه آندیشه‌های بد یا ناشایست را می‌زداید. نغمه و آهنگ (ذکر) بیمانند است (و تغییر نمی‌کند)، ولی معنای ماترا به مرور که ذکر ادامه می‌یابد، مفهوم می‌افتد (و بنابراین ثابت نمی‌ماند). در موقعیت‌های مناسب ممکن است تکرار در ذهن، ادامه یابد که در این صورت (چنان که می‌گویند) حتی در خواب نیز قطع نمی‌شود.

با نقل قول مردی که نه فیلسوفی نظریه‌پرداز و نه «خیال‌باف» بود، و اگر آرمان‌گرا محسوب می‌شد، آرمان‌گرایی به غایت اهل عمل به شمار می‌رفت: یعنی مهاتما گاندی، این ملاحظات را تکمیل می‌توانیم کرد. وی در کتابش: Rāmanāma، داروی قطعی^{۶۹}، می‌نویسد:

«ماترا، نگاهدار و تکیه‌گاه زندگی است و کمک می‌کند که آدمی در هر آزمونی، پیروز شود»^{۷۰}. ماترا را نه برای لذت، بلکه به نیت تطهیر، و استمداد از آن در هر تلاش و کوشش، و به قصد سودجویی از راهنمایی مستقیمی که از عالم بالا می‌رسد، تکرار می‌کنند^{۷۱}. و این تکراری پوچ و توخالی نیست^{۷۲}، زیرا هر تکرار^{۷۳}، معنایی نو دارد که ذاکر را بیشتر به خدا نزدیک می‌کند».

گاندی در کودکی از اشباح و ارواح بیم داشت. دایه‌اش برای زایل ساختن این ترس و

۶۸. از آنجا اشخاص جاهل یا ناقابل به این نتیجه رسیده‌اند که ماتراها تماماً «زبانی غریب و نامفهوم» است.

۶۹. کراچی، ۱۹۴۷.

۷۰. ص ۶.

۷۱. ص ۹.

۷۲. چون اگر چنین باشد، فقط تلقین به خود است فاقد بصیرت و نظر انتقادی و هیچ فایده ندارد؛ ر. ک. به: Matth., VI, 7.

هراس، به وی توصیه کرد که ذکر Rāmanāma بگیرد؛ و چیزی که گانندی در آن هنگام آموخت، به زودی، در عالم ذهنش، مکان شامخی یافت.

«آن ذکر خورشیدی بود که تیره‌ترین ایام را روشن کرد»^{۷۴}. رمانامه چیزی بیش از حکمتی است که بر کاغذ آمده باشد. چیزی است که باید به تجربه آموخته شود. تنها کسی که شخصاً آن را آزموده، می‌تواند تجویزش کند، و نه کسی دیگر^{۷۵}. سابقه تلاوت رمانامه، برای دفع آشفته‌گیهای روح، به قدمت کوهساران است. اما چون که صد آمد، نود هم پیش ماست. و من تأیید می‌کنم که تلاوت رمانامه، داروی مؤثری برای درمان اختلالات جسمانی نیز هست^{۷۶}. ما به درمانگران روان بیش از درمانگران تن، نیاز داریم. کثرت بیمارستانها و پزشکان، نشانه تمدن نیست. هرچه در قبال پیکرمان، کمتر خطابخش و پوزش‌پذیر باشیم، برای ما و جهان، هر دو، بهتر است^{۷۷}. ذکر رمانامه برای کسانی است که قلبی صاف و بی‌غش دارند و نیز برای آنان که طالب پاکی و صفا و پاک‌زیستن‌اند؛ و هرگز وسیله بخشایش و گذشت در حق خویشان نیست. ذکر رمانامه برای آنکه مؤثر افتد، باید سرپای وجودتان را به هنگام تلاوت جذب کند و در سراسر زندگانتان تکرار شود^{۷۸}. رامای من، رامای دعاها، رامای تاریخی، یعنی پسر Dasharatha، شهریار Ayodhya نیست^{۷۹}، بلکه رامای لایزال، لم‌یلد، احد و واحدی است که شریک ندارد^{۸۰}. رمانامه، دارای قدرت سهمگین تبدیل تمنای جنسی به عشق الهی، عشق به حق است. رمانامه اگر از صمیم قلب تلاوت شود، همه افکار سوء و نیات شوم را می‌زداید»^{۸۱}.

«Hindudharma همانند اقیانوس بیکرانی، آکنده از جواهرات گرانبهاست. هرچه در آن عمیق‌تر غوطه زنید، بیشتر در و گوهر به دست می‌آورید...؛ این راهی است که بزرگترین حکمای هند که مردان خدا بودند، و نه مردمی خرافاتی و شیاد، پیموده‌اند. آموختن و تلاوت رمانامه از صمیم قلب^{۸۲}، همانا برخورداری از کلمک و یاری‌ای بیمهال

۷۸. همان، ص ۳۲.

۷۴. همان، ص ۱۴.

۷۹. منظور حماسه مشهور رامایانه است.

۷۵. همان، ص ۲۶.

۸۰. همان، ص ۴۱.

۷۶. همان، ص ۲۹.

۸۱. همان، ص ۴۲ و ۴۳.

۷۷. همان، ص ۳۰.

۸۲. به اعتقاد بعضی دیگر، باید در طول Sushumnā، مانترها را تلاوت کرد، اما محدودیتی وجود ندارد.

است. بمب اتم با آن، طرف قیاس نیست. قدرت رامانامه به اندازه‌ای است که می‌تواند هر درد و رنجی را نابود کند؛ و شگفت آنکه چنین کاری آسان باشد... دسترسی به واقعیت مطلق بسیار دشوار است، اما این واقعیت، مایه‌دارترین چیزی است که آدمی می‌تواند داشت»^{۸۳}.

«عقل پیرو قلب است، نه راهبرش. بنابراین قلب پاك، اساسی‌ترین شرط سلامت ذهن و جسم است. تولستوی گفته است که اگر آدمی، حتی آنی، قلبش را از وجود خدا بپیراید، شیطان، به جایش می‌نشیند. اما رامانامه، شیطان را هزیمت می‌دهد^{۸۴}. ما خود به تنهایی، کرمهای بیمقداری بیش نیستیم. اما وقتی مجالای عظمت حق می‌شویم، بزرگیم. مردم از جسم خود، بتی ساخته‌اند اما روح لایزال را وا گذاشته‌اند. هرکس که خدا در قلبش جای دارد، قدرت و نیروی شگرفی به دست می‌آورد که نتایجش فی‌المثل به مانند اثر برق، عینی است، منتهی از آن بسی لطیف‌تر است^{۸۵}. رامانامه بسان جمله‌ای ریاضی، چکیده نتایج جستجویی بی‌انتها را به نحو اجمال، بیان می‌کند^{۸۶}. مردم برای به دست آوردن حجر فلسفی موهوم، چه کارها که با صبر و شکیبایی نکرده‌اند؛ بیگمان اسم خدا، ارزشی بی‌نهایت غنی‌تر از آن دارد و همواره ماندگار است^{۸۷}».

بفرجام باید گفت که مابازای تصویری (graphique) ماتراها، به Yantra موسوم‌اند^{۸۸} که به دید و نگرش باطنی، مدد می‌رسانند، چنان که بالعکس مابازاء آن نقوش و ترسیمات، صوت است. همان‌گونه که در هر ماترا، يك یا چندین کلمه سرشار از معنی است، شایان ذکر است که هر یانترا نیز (برای کسی که معنایش را درمی‌یابد)، بیش از بسی نقاشیها (یا پیکرها)ی غرب از دوران یونان و روم باستان تاکنون، گویای

۸۳. همان، ص ۶۸. ۸۵. ص ۸۷.

۸۴. ص ۷۲. ۸۶. ص ۸۷.

۸۷. ص ۹۳. ایضاً نگاه کنید به: Ramdas, In the Vision of God, Anandashram, Ramnagar, Kahangad, S. I. Rlys, 1935.

۸۸. بعضی از این Yantraها که نقوش هندسی‌گریبی است در Anandalahari که پانڈیت R. Anantakrishna Shâstrî، به چاپ رسانده (Adyar، ۱۸۹۹)، طبع شده است. آشنایان به زبان بنگالی می‌توانند به کتابهای قطوری که در این باره تألیف یافته رجوع کنند (اما تا آنجا که اطلاع دارم، هیچ هندشناسی ضرور ندیده که بدین موضوع بپردازد).

حکمت است. برخی از این یانترها، شکلی مدور دارند که ماندالا (Mandala) نامیده می‌شوند؛ به تصاویر و واژه ماندالا گهگاه (در غرب) برمی‌خوریم.^{۸۹} گرچه یونگ مایل است به ما بقبولاند که ماندالاها، همانقدر که در شرق فراوان‌اند، نزد بیمارانش نیز به وفور یافت می‌شوند، اما پیش از هر چیز باید دانست که یونگ واژه ماندالا را به خطا دریافته و به کار برده است، زیرا معنای ماندالا در شرق با معنایی که وی از آن افاده می‌کند، کاملاً تفاوت دارد: غرض از کاربرد ماندالا در روحانیت هند یا تبت، عبادت (Pūjā) است یا اینکه ماندالا ابزاری است برای تمرکز فکر که باید از آن فراتر رود. غالباً در بودیسم مهایانه (Mahāyāna) به ماندالا برمی‌خوریم که وسیله‌ای است برای بیدار کردن و به کار انداختن قوه تخیل در باب ناپایداری و بیمقداری حیات (Mayā).^{۹۰} اما در نظر یونگ بالعکس، ماندالا نمودگار مرحله نهایی در بررسی روانکاوانه وی است، و نشان از چنین تصوراتی ندارد.^{۹۱} یونگ از جنبه ماترایی ماندالاهایش کاملاً اجتناب ورزیده و آن را نادیده گرفته است، چنان که در پاسخ به پرسشی که شخصاً در این باره از وی کردم، صریحاً این معنی را پذیرفت.

Sādḥaka به یاری این اعمال و سرسپردگی صادقانه به هدفی که دارد، موفق به انجام دادن کاری می‌شود که در آغاز بسیار دشوار می‌نماید: یعنی انصراف فکر از اشیاء و امور خارجی (Pratyāhāra) و تثبیت آن بر ذات حق.

89. Theos Bernard, *Penthouse of the Gods*, pp. 238-9.

۹۰. چرخ دائماً در گردشِ ولادت و مرگ. ر. ک. به مطالب بعدی.

۹۱. م. الیاده در این باره از تقلید میمون‌وار ناخودآگاه، به معنای دقیق کلمه، سخن می‌گوید (ص ۲۳۱)؛ تقلید حرکات و اعمال، بی‌آنکه معانی آنها به تمام و کمال تجربه شده باشد.

بخش سوم

تفسیر کلی

فصل اول

خلاصه تطبیق و مقابله

جوینده یابنده است، اما آنچه می‌یابد، همواره بسته به این است که چه می‌جوید و چگونه می‌جوید. فرض بر این است که سه طریق یا نحوهٔ رهیافت که به اختصار شرح شدند و می‌کوشند تا حقیقت مسائل وجدان آدمی را روشن کنند، ممکن است راهی برای ورود به حوزه‌هایی باشند که مورد توجه خاص آن نحوه‌های رهیافت و رویکرد به مسأله است، اما در هر يك از آن نحوه‌های رهیافت، وجه‌نظری اتخاذ شده که با وجه‌نظرهای منتخب در دیگر نحوه‌ها، متفاوت است و بینش خاصی مورد استفاده قرار گرفته که با بینش‌های مقبول در دیگر موارد یکی نیست، و در نتیجه کشفیات مختلفی حاصل آمده است. چنین می‌نماید که خصائص مشترك، منحصر و محدود به چند مورد زیر باشد:

۱. جسم و روح هر چند که به نحوی از انحاء به هم مربوط می‌شوند، اما دو سرشت متفاوت دارند. با اتمام در بررسی پدیده‌های ذهن، با همان دقتی که عالم پدیده‌های جسم را بررسی می‌کند، توجه می‌یابیم که روح، پدیده‌ای منحصر به خود و غیرقابل تأویل به پدیده‌ای دیگر یعنی تك و یگانه (sui generis) است و با روش‌های وزن کردن و اندازه‌گیری و سنجش و شمارش که در مطالعهٔ پدیده‌های جسم به کار می‌رود، سروکار و تناسب ندارد.

۲. مسأله، مربوط کردن چیزی از خارج به روح (شناخت روح از بیرون) نیست، بلکه آفتابی کردن محتویات درون روح که همواره حاضرند گرچه پنهان می‌مانند، مطرح است. تجربهٔ بیواسطه، جانشین شناخت بیرونی می‌شود. چنین می‌نماید که سطح و رویهٔ وجدان، معلول علی باشد که معمولاً از آنها غافلیم و عبارتند از حوادثی که در گذشته روی داده و فراموش شده‌اند، ولی قدرتهای سازنده و شکل‌بخشی به شمار می‌روند که

هنوز مؤثر و کارسازند. هدف از جایگزینی وجه نظر کهنه با وجه نظر نو، تقلیل کشاکش درونی و گسترش هماهنگی و فهم (مسائل) است (حتی اگر شرایط خارجی همچنان دست نخورده باقی مانده‌اند). بنابراین می‌توان گفت که نوعی «من» (نفس، روان) — و شاید بهتر است گفته شود ردیفی از «من»‌های متضاد — جای به «من» نوی می‌پردازند^۱.

۳. منابع فکر و احساس، در اعماق وجود پناه بسته‌اند و دستیابی به آنها آسان نیست. جاذبهٔ زندگانی هر روزینه (هر اندازه که فقیرمایه باشد)، آن سرچشمه‌ها را مانند حرمی که به دقت محافظت و حراست می‌شود، از دست‌اندازی بوالفضولان، مصون می‌دارد. از این رو برای دسترسی به آنها، شکیبایی بسیار و راهیابی زیرکانه لازم است. راههای تسخیر این دژ، عبارت است از بازپس‌راندن افکاری که در صف مقدم جای دارند (وحاکم بر سراسر ذهن‌اند و آن را محدود می‌سازند) تا حُدِ منابعشان (هرچند که این منابع، مختلف تلقی شوند). آموزه‌های هندی به عامل توصیه می‌کنند که فقط تماشاگر (Sākshitā) تجارب خویش باشد^۲؛ همین معنی عملاً در نظریه‌های غربی نیز کاربرد دارد و به توفیق آن نظریات، مدد می‌رساند: بدین قرار که مشاهدهٔ نفس، دستاویز تغییر نفس می‌شود. با رها کردن افکار تا به راه خود روند، درواقع می‌توان به بررسی انتقادی آنها پرداخت و با مشاهدهٔ افکار به مثابهٔ چیزی متمایز از فردیت کنونی (وجود)، نیرویی که در آنها راکد و متحجر مانده، آزاد می‌شود، و حالت وحدت و یگانگی با افکار زایل می‌گردد و جدایی و گسستگی، حاصل می‌آید. اشتکل تأیید می‌کند که^۳ «روانکاو، کارورزی به قصد تمرکز یابی و مکتبی برای مشاهدهٔ افکار خویش است. باید به بیماران این نوع عمل را آموخت»^۴.

از لحاظ فروید، هدف، محدود و منحصر به بازیابی سلامت است. در این باره جای هیچ مجادله نیست، مگر اینکه پرسش شود که آیا مداوایی که صدها جلسه ادامه داشته،

۱. این امر حتی وقتی که موضوع محدود به حذف علائم بیمارگون «جسمانی» است نیز، تحقق می‌یابد.

2. Gītā, III, 27; V, 8, 9; XIII, 22; Atmabodhah (Shankara), 18.

3. Impotence in the Male, II, New York, 1933, p. 326.

۴. در مقام شاهد و ناظر، حتی بینوایی را نیز می‌توان پذیرفت.

نباید نتایج پرمایه‌تری داشته باشد؟ این مورد از جمله مواردی است که یونگ از فروید پیش افتاده است. هدف یونگ که متضمن اعاده سلامت است، تفرد یا تفرید (individuation) است. این تفرد، به تعبیر هندی، Dharma نامیده می‌شود (از ریشه Dhri: حفاظت): و آن قانون صیانت و نگاهبانی روان و هدایتش در راه رشد و نمو گسترده‌تر، به حسب گرایش و آمادگی خاص وی است. فی‌الواقع در باب این اصل، اختلافی نیست که حیات هر آدمی باید مطابق با سرشت فردیش باشد.^۵ برای کسی که در خود به چشم ذره‌ای قابل تعویض از توده‌ای بی‌انسجام می‌نگرد، نفس وقوف به کیفیت فطری (inherent) و بی‌همتایش، بیگمان منفعت دارد. اگر بدین مرتبه نایل آمد و از آن خوشنود بود، دیگر موجبی نمی‌بیند که به اختلالات تازه‌ای مبتلا شود و سوق دادنش در این راه، عبث است. مثل آرمیده نمی‌جنبید، آرمیده را نباید جنباند، که مرده باز نیاید و مرده سخن نگوید (quieta non movere)، در اینجا، چنان که در بسیاری موقعیتهای دیگر، مصداق می‌یابد. معهذا، بنابه معتقدات هندوان، تفرد و نیز سلامت، حداکثر وسیله‌اند، نه هدف: چون فرد آدمی، فی‌نفسه، نمی‌تواند آرمان نهایی طبیعت باشد. فقط برای حواس ما چنین می‌نماید که وجود فردی و وجود کلی از هم جدایند. در واقع آن دو با هم ارتباطی ناگسستی دارند و موقعیت و حقانیت وجود فردی، مرهون موجبات تعیین‌کننده کیهانی است که این موجبات باید به درستی فهم و هشیارانة جذب و هضم شوند، تا سرانجام، آدمی بتواند از آنها فراتر رود. بدین‌گونه وظیفه رشد روحانی و معنوی، ارشاد فرد به فراسوی مؤلفه‌های ممکن به امکان خاص وی (contingent)، می‌شود.

۵. تمام نظام Caste هندو، در اصل مبتنی بر این نظر است ر. ک. به: 8, 47, XVIII, Gîtâ. همچنین نگاه کنید به بعد.

فصل دوم

فروید و یونگ

در ارزیابی این آموزه‌ها، نخستین مسأله دانستن این نکته است که تا چه اندازه وسایل مورد استفاده فروید و یونگ، برای نیل به هدفهای مورد نظر، مناسب دارند.

آنان وجدان را به دو مقوله اصلی: خودآگاهی و ناخودآگاهی^۱ قسمت می‌کنند، و در این تقسیم بندی، خودآگاهی با وجدان سطحی (یا رویه هشیاری) یکی شده^۲، و ناخودآگاهی با لایه‌های زیرآستانه‌ای که مستقیماً دستیاب نیستند، ولی در رؤیا و توهمات و ضمن همخوانی اندیشه‌ها پدیدار می‌گردند و بخش عظیمی از سلوك آدمی؛ وجه نظرها و تمایلات و بیزاریهایش از آن لایه‌ها برمی‌خیزد، مطابقت دارند.

آن چنان که فروید انگاشته، انگار نمی‌توان کرد که شمار کلانی از تأثرات بجا و موجه، خود آگاه نیستند، زیرا به گذشته‌ای فراموش شده، تعلق دارند. روش تداعی معانی آزاد که فروید ابداع کرده، غالباً برای کشف این قبیل حوادث، تقریباً ضروری است؛ و ضمناً ممکن است وسیله‌ای عالی برای مشاهده نحوه کارکرد تمایلات شخص بیمار باشد. در نتیجه این امر که کاربرد چنین روشی ممکن است به طولانی شدن کلان مداوا بیانجامد (اگر بیمار برای آفتابی کردن بعضی چیزها آمادگی نداشته باشد و بنابراین از چیزهایی به ظاهر نامربوط و خارج از موضوع، سخن بگوید)، اهمیت بسیار ندارد، زیرا اگر رشته کلامش با پرسشهایی که ممکن است القاء‌آمیز باشند، قطع گردد، بعید نیست

۱. واژه «نیمه هشیار» (subconscious)، مرجع است.

۲. این نظر با بینش هندی نمی‌خواند.

که به سهولت به راههایی کشیده شود که با مسائل حقیقیش نمی‌خوانند.^۳

بنابراین، این فرض یونگ که شهود و اشراق روانکاو بتواند طریقهٔ درمان را کوتاه کند و بررسی رؤیایها و تعبیر آنها، فی‌نفسه، نوعی روانکاوی باشد که کفایت دارد، محل تردید است، گرچه در بعضی موارد، چنین می‌تواند بود. اما خطر بزرگتری که در روانکاوی به سبک و سیاق یونگ، همواره از آن احتراز نمی‌شود، این است که درمانگر می‌کوشد تا نظرات خاص خویش را به بیمار بقبولاند و از این رو بیش از بیمار سخن می‌گوید.^۴

به علاوه، روانکاو پیرو مکتب یونگ، ممکن است به علت عدم توجه کافی به انکاسات تأثرات دوران کودکی در همهٔ فعالیت‌های غیر عقلانی روح و علی‌الاصول کوشش برای تبیین و توضیح امور در سایهٔ حوادث متأخر، به جای موجبات یاد شده، مرتکب خطاهای خطیر گردد. تخیلات مربوط به زنا با اقارب و محارم (منفی یا مثبت) که غالباً ناشی از تأثرات جنسی دوران کودکی است، در ژرفای روح باقی می‌مانند و به بسیاری از ناهنجاریها تعین می‌بخشند، مگر آنکه روانکاو، خیال‌پردازیهای مربوط و مقتضی بیمار را بازیابد. تنها روانکاو می‌داند که مناسبات شخص با خانواده، تا چه اندازه ممکن است تنگاتنگ و بیمارگون باشد. بر اثر نابالیدگی کودکان و نیز والدین، به‌تهدیه آفریده می‌شوند که باید پیش از آنکه عشق حقیقی، بی‌خسونت (sine ira) و به‌جد و غیرتمندی (studio)، گردنگیر گردد، بشکنند. صرف گوشزد کردن به بیمار که «در آینده مواظب خود باشد» (آن چنان که در عمل می‌بینیم)، هیچ فایده ندارد.

معهداً چنین می‌نماید که دست آخر، همه چیز به موقعیت خاص هر شخص، بستگی دارد. ممکن نیست و ظاهراً واجب هم نیست که همهٔ روان‌نژندان را با بازپس روی تا دوران کودکی‌شان، روانکاوی کرد. این امر نه تنها ضرورتاً مستلزم چندین سال مداوا است، بلکه کشاکشی که بعداً پدید آید، ممکن است از حوادث دوران کودکی، کارسازتر

۳. و این تحقیقاً کاری است که بعضی فرویدیهای راستکیش، برخلاف نظریات خاص خویش، می‌کنند، آنگاه که بیمار از فلسفه یا مذهب سخن آغاز می‌کند! معهداً روانکاوی باید میان آنچه که دارای ارزش است، و چیزی که فقط به خاطر منفعت و مصلحت «مقاومت»، بافته و ساخته شده، تمیز دهد.

۴. به اعتقاد من در بعضی موارد، این امر، پذیرفته و بجاست (مثلاً باروان پریشها)، اما در آن صورت باید دانست که آن کار «روانکاوی» نیست.

باشد. پیروان مکتب فروید، در اینجا ایراد می‌کنند که چنین درمانی، کامل نیست. اما چنین درمانی برای موارد معمولی، کامل است. مداوای نشانه بیماری‌ای عمده، مستلزم بازپروری تمامی شخصیت است. به علاوه آیا حتی کاملترین مداوا به شیوه فروید، می‌تواند مانع از آن شود که بیمار دوباره روان‌نژند گردد؟ آیا عوامل دیگری وجود ندارند که شاید بتوانند مانع از عود مرض شوند، ولی مورد توجه قرار نگرفته‌اند؟ وقتی تراز ذهن فرو افتاد، چنان که پس از رفع شبهه‌های دردناک یا ضربات سخت، چنین می‌شود، بیماری که حتی به شیوه روانکاوی نیز درمان شده، در معرض خطر بازپس روی و از نو چنگ زدن در تصاویر دوران کودکی خویش است. آسیب دیدگی‌های روانی در دوران کودکی، عوامل موجد اختلالات اند، اما تنها عوامل آن آشفتگیها به شمار نمی‌روند: شگفت آنکه گاه آسیب دیدگی‌های روانی‌ای کشف می‌کنیم که در شخص مبتلا، اثرات بسیار زیانبخشی نداشته‌اند (مثلاً اغوا شدن در محیط خانواده یا توسط دوستان جوان سال). بنابراین واضح است که آسیب‌دیدگی تنها هنگامی خطرناک می‌شود که شخص زمینه آن را داشته باشد. چنین زمینه‌هایی، رکن دیگری محسوب می‌شوند که ساختمان بیمارگون بر آن استوار است؛ و با یاری رساندن به «من» و مددکردنش از طریق انطباق‌یابی مجدد با تصاویر ذهنی (باطنی) و با محیط پیرامون، و یا بر اثر تمرینات روحانی، از بین می‌روند. دلمشغولی استذکار حوادث دوران کودکی (روش موسوم به احاله و ارجاع)، در میان پیروان مکتب یونگ، عملاً چندان اعتباری ندارد، احتمالاً بدین علت که نظام یونگ برخلاف نظام فروید، توسعه و گسترش یافته است. بنابراین پیروان یونگ، به طور ضمنی، فرض می‌کنند که تعبیرات و تفسیرات خاص یونگ مشکل‌گشا است. و این چیزی است که تصادفاً پیش می‌آید و باید چنین امکانی را در نظر داشت.

مثال: یادگار پرستی (fétichiste) که تا اندازه عاجز از آمیزش جنسی به طور متعارف است، خوابهای زیر را می‌بیند:

۱. «قویی وحشی دستم را گاز می‌گیرد، منقارش به سختی انگشتانم را می‌فشارد. احساس درد می‌کنم، اما نمی‌توانم خود را از او برهانم».

از دیدگاه یونگ، قو، «پرندۀ آفتاب» است: بدین معنی که خانه‌اش، همه جاست، اما به هیچ

۵. اشتکل نیز بر همین باور است. نگاه کنید به موردی که قبلاً ذکر شد.

۶. ر. ک. به صفحات قبل.

کجا دلبسته و پایبند نیست؛ در ژرفای دره‌ها و در کوهساران دور دست، و بر آب یا در اوج آسمان، زیست می‌کند. در اساطیر هندی، نمودگار برهمن است که در زبان رمز به "hamsa" نامبردار و شناخته است، و جوك، هجاهای "Ham-Sah" («من، اویم») را با دم فرو بردن و دم برون دادن، چون ذکر تکرار می‌کند. بنابراین زخم منقار ممکن است بدین معنی باشد که خواب‌بین، تحت نفوذ و سلطهٔ چنان قدرت عظیمی قرار دارد (بجاست خاطر نشان شود که بر وفق تعبیر فروید، این رؤیا، نمایشگر عقدهٔ اختگی است).

۲. «از کنار تنهٔ درختی که در آن پیکرهٔ خدایی باستانی را تراشیده‌اند و اینک جزئی از درخت شده، می‌گنرم».

در بحث روانکاوانه مربوط به این رؤیای بیمار، این نظر گُل کرد که تصویر مزبور ممکن است با اسطورهٔ آتیس (Attis) یعنی افسانهٔ یونانی چوپان زیبایی که سی‌بل (Cybele) مادر خدایان بر وی شیفته شد، ارتباط داشته باشد. سی‌بل از آتیس قول گرفته بود که پاك بماند و به سی‌بل دست نیازد، اما چون آتیس به وعده‌اش وفا نکرد، سی‌بل در وی جنونی برانگیخت که آتیس بر اثرش، زیر درخت کاج خود را اخته کرد و روحش در کاج بن خزید و از قطرات خونی که بر زمین چکیده بود، بنفشه روید. به زبان معقول‌تر، مساله‌ای که در اینجا مطرح شده، تکامل هشیاری از لابلای روان نژندی و روان پریشی است که به شیوه‌ای متفاوت، در خواب دیگر همان شخص به شرح زیر، مجال نمود یافته است:

۳. «ارسطو پس از آنکه گزارشی روانپزشکی تصدیق کرد که وی ذهنی سالم دارد، به تألیف پرداخت».

این سه خواب، مبین انصراف از آمیزش جنسی و نمودگار نوع زندگانی‌ایست منحصر و محدود به مشاهده و سیر و نظر. کاج بن و گُل بنفشه (خواب شماره ۲) که نیروی حیاتی را جنب کرده بودند، یادآور این شعر شیلراند

Suchst du das Hoehste, das Groesste?

Die Pflanze kann es dich lehren

Was sie willenlos ist, sei du wollend.

Das ist's^v

۷. «طالب آنی که والاترین و برترین چیز را شناسی؟ گیاه می‌تواند آن را به تو بیاموزد. به نیروی اراده همان شو که گیاه همان است ناخواسته، مساله این است».

کمک یونگ به فهم این گونه رمزپردازی بیگمان شایان قدردانی است. از سوی دیگر یقین دارم که در مورد انحرافی جنسی، ندایی که صور مثالی ناخودآگاهی جمعی به گوش می‌رسد و راهگشاست، امری معمولی و متداول نیست. به‌طور کلی، گشایش مشکل، منحصرأز کار ویژه خواب که جبران مافات و تلافی کردن است، حاصل نمی‌شود، و اگر هم چنین باشد که گاه هست، راه حل ممکن است به سرعت به دست آید. همچنین به طوری که یونگ می‌گوید، راست است که دو همپیمان (زن و مرد)، مادام که یکدیگر را به گونه‌ای که هستند نبینند، بلکه در حجاب تصاویر درونی خویش (Anima و Animus) مشاهده کنند، به هم نمی‌رسند. معه‌ذا این چنین دیداری مستلزم آن است که غریزه جنسی، ناکام نمانده باشد.^۸ اما یونگ، دینی را که نسبت به فروید دارد، با پرده‌پوشی ادا می‌کند.^۹ در واقع، از جمله وظایف عمده روانکاو، حذف عوامل بازدارنده (inhibition) به وسیع‌ترین معنای کلمه است، آن چنان که حتی «دو جانور لبریز از کینه و نفرت، چون به ساقه و الهام غریزه، برهم شیفته می‌شوند... روانشان در جفت‌گیری که واقعه جسمانی و دو سری‌ایست، لایتهای را ادراک می‌کند»^{۱۰}. دلمشغولی مفرط به این موضوع که در انواع و اقسام تألیفات به چشم می‌خورد، معلوم می‌دارد که موضوع یاد شده، برای بخش کلانی از بشریت امروزی، از جمله مضامین عمده فکر و اندیشه اوست، محتملاً بدین علت که موجد رفع اوهام و شبهات شده و سرچشمه شبهه‌زدایی بوده است.

ناگزیر باید قبول کرد که به رغم کشفیات فروید، اختلالات جنسی‌ای وجود دارند که هنوز مشکل بسیار بزرگی به شمار می‌روند. از جمله یادگارپرستی (fétichisme) با نشانه‌های غریبش که متضمن حدّ اعلاّی لذت شهوانی است و نیز دسته‌ای از جرایم جنسی که از لحاظ بالینی (مشاهدات عملی و درمانی که بر بالین بیمار انجام می‌گیرد) به همان بیماری وابسته می‌شوند و تا آنجا که می‌دانم همه جا مسأله‌ای تشویش‌انگیز به

۸. در اینجا ذکر ملاحظه‌ای فنی لازم است و آن اینکه پیروان راستکیش فروید، تأکید دارند که روانکاو نباید زن و شوهر را درمان کند. بیماران بسیاری به همین علت نزد من فرستاده شده‌اند. و من همواره معالجه آنان را، ناقص یافته‌ام.

9. Jung, L'Homme à la découverte de son âme.

10. Stekel, Sadism and Masochism, vol. II, New York, 1939, p. 316.

شمار می‌روند. چون در دورانی، به مداوای مواردی از انحرافات جنسی اشتغال داشته‌ام، می‌خواهم این موضوع را به اجمال شرح دهم.

صرفنظر از مواردی که شخص در دوران بزرگسالی گرایش نامتعارف یافته است، مثلاً در اردوهای اسیران جنگی، علامت بیماری انحراف جنسی همجنس دوستی با مقدار کلانی لی‌بیدو جوش خورده است تا آنجا که بیمار صادقانه آرزوی رهایی از بیماری و علایم آن را ندارد^{۱۱}؛ و اگر کارش به محاکمه بکشد، تنها نتیجه‌اش این خواهد بود که به مداوایی منظم تن در دهد. من فقط به ذکر مثال زیر اکتفا می‌کنم که شاید کم و بیش نمونه باشد:

پلیس، کارمند یکی از شرکتهای هواپیمایی، جوانی حدوداً بیست ساله، چابک و شوخ و شنگ را بارها، در پارکها مشغول بازیهای ریک با کودکان خردسال پسر و دختر، دیده و دستگیر کرده بود. نخستین بار، به وی اخطار شد که ادامه ندهد. بار دوم محکوم به پرداخت جریمه گردید. و بار سوم برایش سه ماه حبس بریدند. اینک قریباً تحت تعقیب قرار خواهد گرفت. به چندین متخصص رجوع کرد که کوشیدند وی را با داروهای مخدر و حداقل روان درمانی (تلقین، خواب مصنوعی) درمان کنند، اما آن همه بیهوده بود. پس از چند هفته، صورتی از چهل و یک مجلس عیاشی و لهو و لعیش را با توصیف همه جزئیات، به من داد به شرطی که محرمانه و سری بماند. جنبه‌ای از قلمرو وسیع *psychopatia sexualis* نبود که وی نیازموده باشد! به من اظهار داشت و باور کردم که اگر کودکی به میل و خواست او عمل نمی‌کرده، می‌توانسته خفه‌اش کند. اما تاکنون به همه خواسته‌هایش از طریق دیپلماسی و تردستی و عشق (و جداً چنین می‌گفت) رسیده بود. وانگهی مناسبات جنسی متعارفی نیز داشت، اما علاقه‌اش به آن بیش از پیش تقلیل می‌یافت.

از مداوا، حدود پنجاه جلسه گذشته بود که درمان، به علت حکم دادگاه که وی را به حبس طولانی‌تری محکوم می‌ساخت، قطع شد. تردید نمی‌توان کرد که در آن دوران تنهایی ناخواسته، دلمشغولی اصلیش، خیال‌پردازی بیمارگون بوده است و به محض آزادی، از نو به کارهای هرزه می‌پرداخته است. اندکی پیش از آنکه آن محل را ترک کنم، مادرش، مضطرب از این بابت که

۱۱. مورد همجنس‌بازانی که رسالتشان ممکن است فرهنگ آفرینی در زمینه‌های هنری و فلسفی یا مذهبی باشد، و پیچیدگیها و مشکلات زندگی خانوادگی متعارف برای آنها، مانعی دست و پا گیر می‌تواند بود، مورد خاصی است. اما قوانین جدید برخلاف یونان باستان این نظر را نمی‌پذیرند، به نحوی که این گونه اشخاص غالباً تباہ می‌شوند بی‌آنکه مزاحم کسی باشند.

پس از آزادی پسر از زندان چه باید کرد به دیدنم آمد، زیرا بیمار، به شهرت خانواده لطمه می‌زد و سمت پرش را که مدیر بانک بود، یکبار به علت پسر، تغییر داده بودند. من فقط به وی توصیه کردم که پسرش را هرچه زودتر به خارج بفرستد که دست کم در آنجا فاقد سابقه محکومیت خواهد بود.

این چیزها همه متعلق به پیش از نخستین سفرم به هند، بود. امروزه بر این عقیده‌ام که چنین بیمارانی را باید به اعمال ذهنیشان، هشیارتر ساخت^{۱۲}. معمولاً بیماران اظهار می‌دارند که بحرانهای آسیب‌زای بیماری، همچون «آرخرش در آسمانی آبی و آرام» یا «بسان فرو افتادن بهممن» که آنان خود را در برابر قدرتش ناتوان می‌یابند، بروز می‌کند. اگر بتوان این خطر را مرتفع ساخت که یقیناً به حذف کارهای دلخواه می‌انجامد، پیشرفت بزرگی حاصل خواهد آمد^{۱۳}. بیگمان توفیق در این کار، مستلزم شکیبایی و حزم و احتیاط بسیار است، و حاصل آن، بستگی به امکانات و تواناییهای شخص که تشخیصشان مشکل است و نیز به ذخایر اخلاقی وی دارد که بدون آنها، هر کوششی به شکست خواهد انجامید. با بررسی معانی رؤیا ملاحظه کرده‌ام که عموماً اندکی از آن معانی و مفاهیم را به ناخودآگاهی جمعی منسوب می‌توان داشت^{۱۴}، و اثرات ناخودآگاهی جمعی نیز، به سرعت، زوده‌وزایل می‌گردند. دست‌آخر، مسأله به‌طور خلاصه عبارت است از کشف این معنی که آیا بیمار با علامت بیماریش، یکی و یگانه می‌شود (که در این صورت علامت بیماری ممکن است بسان سرطان گسترش یافته، و همه وجود را ببلعد)، یا آنکه با بیکار این مجال را می‌یابد که در خود، غور و خوض کند و ثمره درون‌بینی صادقانه‌ای را بچیند. به اعتقاد من، تنها تحقق این معنی، ممکن است معنای اختلالات غریبی را روشن سازد که به وضوح خاصی بر این واقعیت دلالت دارند که بنا به ضرورتی باطنی که از تیررس

۱۲. بعضی فنون که در بخش پیشین توصیف شدند، ممکن است مفید باشند.

۱۳. قانون بنابه ملاحظاتی عملاً این امر را نمی‌پذیرد. به همین دلیل، ملامتهای شخصی زیاد است، اما احساس ذهنی و وجدانی گنهکاری، عموماً بس ناچیز. (جمله گنگ است. منظور اینست که شاید بهتر آن باشد که اینگونه بیماران را نسبتاً آزاد گذاشت و محکوم نکرد تا هر کس هرطور که دلش می‌خواهد با آنان برخورد و درباره‌شان قضاوت نکند و خطر ناشی از ناتوانی مقابله با بروز ناگهانی و توفنده تمایل از بین برود.) م.

۱۴. موردی که اجمالاً در صفحه پیش ذکر شد، از مستثنیات است.

معمولی فهم و ادراک نسبی، دور است وقایعی به ظهور می‌رسند. اختلالات مشابه در نزد زنان، کمتر بی‌نظم و ترتیب و ظاهر و آشکار، ولی آسانتر درمان‌پذیر است. گرچه زنان به ندرت در معرض این خطرند که پلیس تهدیدشان کند^{۱۵}، اما از علائم بیماریشان، بیش از آنکه لذت برند، زجر می‌کشند. زیرا تجربه عشقی حقیقی یقیناً برای زن بیش از مرد، معنی و اهمیت دارد. و چون انحرافات جنسی تهاجم‌آمیز نزد آنان چندان برجسته و نمایان نیست، می‌باید از مقدار کمتری لی‌بید و دل برگزند.

بی‌گمان یکی از کمالات بزرگ فروید این است که تشخیص داد (و با کمال شهامت تصدیق کرد که) چه چیزی در انسان منحصراً به غرایز وابسته است. موردی که توصیفش ذیلاً می‌آید، بهتر از همه استنتاجات نظری، این معنی را تصویر می‌کند.

یهودی درست اعتقادی، بیوه و ۵۲ ساله و طیب که از آلمان مهاجرت کرده، از احساس خوار خویشتنی که همه زندگانش بدان جهت تلخ شده، زجر می‌کشد. گرچه دارای هوشی حداقل متوسط است، اما معتقد است که دیگران هر کاری را بهتر از او می‌کنند. قادر نیست عمل جراحی کوچکی را که کار ضروری هر روزه وی است به اقتضای حرفه‌ای که دارد، انجام دهد، زیرا دستانش به لرزش می‌افتند. برای چیزهایی جزئی، برافروخته می‌شود و زمام اختیارش را از دست می‌دهد. به رغم وضع مالی نسبتاً خوبش، در باب آینده خود، به غایت مضطرب و نگران است. فشار خونش بالاست و از این رو همه نشریات طبی را می‌خواند به امید آنکه داروی نوی بیابد که از فشار خونش بکاهد (به عامل روانی، وقوف مهمی دارد). به نزلۀ منوی (spermatorrhée) نیز مبتلاست که به عقیده‌اش مانع از زناشویی جدیدی می‌شود که دلخواه اوست. دارای دو دختر تقریباً بزرگسال است که به امور خانه می‌پردازند و با آنها مدام دعوا دارد. اما آنگونه که در نخستین گفتگویمان، اظهار داشت، شخصی که بیش از همه به وی دلبسته بود، زنش بود و وقتی در پایان جنگ آگاه شد که زنش به دست نازیها کشته شده است، «سخت‌ترین ضربه در زندگیش، بر او فرود آمد» و دیگر نتوانست بر این درد و رنج فایق آید و به گمانش این غم، علت اصلی حال و روز و درماندگیش بوده است. وقتی از او پرسیدم که آیا مذهبش (که سعی داشت همه دستورات و منهیاتش را به دقت و وسواس رعایت کند) به وی کمکی کرده است یا نه، پاسخی نداد.

۱۵. دست مالی اندامهای تناسلی کودکان خردسال و غیره، که «معصومانه و ناخودآگاه» صورت می‌گیرد، به ندرت تعقیب جزایی به دنبال دارد.

آنگاه آزمون تداعی معانی آزاد را به کار بستم و وی به حسب آن، از جوانی و پدرش که محبوب و پرهیزکار اما بسیار سختگیر و مقتدر بود و مادرش از او چشم بسته تبعیت می‌کرد، و نیز از مادر بزرگش که اهل تفتین و دسیسه‌بازی بود، و از جریانات موافق و مخالف در محیط خانوادگی که سخت سنت‌پسند بود و خواهرش کوشید تا از آن محیط بگریزد، و از خصومت و عداوتها با یهودیان که وی در شهر کوچکشان در یکی از ایالات و بعدها در دانشگاه، طعم تلخش را چشید، سخن گفت. و سرانجام با خودداری و مقاومت بسیار، «نخستین بار در دوران زندگانش»، از زناشویی خود یاد کرد و معلوم شد که در شب زفاف، زن محبوبش را (که پرستار بود) چنان به سختی فرسوده و چالانده و رنجانیده است که وی (اگر هم عاری از هرگونه وقفه و موجبات بازداری بیمارگون بوده)، دچار وقفه و حالت قبض (inhibition) کامل گردید. هیچ يك از آن دو، بعداً پروای آن نداشت که برهنه در برابر دیگری ظاهر شود، حتی با زیر جامه نیز، فقط در تاریکی مطلق جرأت می‌کردند که با هم بیامیزند. اما بدتر از همه این بود که گرچه در باب هزار مسأله جزیی و بی‌اهمیت منزل، مدام دعوا و مراغه داشتند، هرگز نتوانستند تصمیم بگیرند که در گفتگوهایشان، از مشکلات جنسی که در زندگانی مشترکشان بروز کرده بود و قطعاً بر هر دو تأثیری توانفرسا داشت، سخن بگویند.

بیمار پس از سه ماه، مداوا را قطع کرد، گرچه غالباً به تأکید می‌گفت که به حالش مفید بوده است. یکسال بعد خیر شدم که با خوردن سم به زندگانش پایان داده است. چنین می‌نماید که در تضادهایش چنان گیر کرده بود که دیگر نمی‌توانست از چنگشان رهایی یابد، زیرا عقده جنسی یهودیت انعطاف‌ناپذیرش، حافظ و نگاهبان توازنی منفی بود. این مورد همچنین نشان می‌دهد که چگونه شرایط نامساعد و بازدارنده به نام تقوی و مذهب، از نسلی به نسل دیگر به میراث می‌رسند، مگر آنکه بخت یاری کند و چرخشی اساسی در زندگی پدید آید.

چنین موردی که دست کم مدت زمانی دراز، طالب بی‌نقاب شدن است، ممکن است برای تأیید آموزه‌های فروید به کار آید؛ اما در بسیاری موارد دیگر، وضع به کلی فرق می‌کند. بدین معنی که نفس پرده بر گرفتن از بیماری، به گشایش ذهن و روحیه نمی‌انجامد، بلکه به محدودیت آن در حدودی تنگ، منجر می‌شود و با تعدی و زورآوری و فریفتاری برابری دارد. به جای چنین اقدامی، باید بذره‌های نظام ارزشی نوینی را افشانند و به دقت پرورش داد. اما فروید صادقانه پذیرفته است که از بیمودن این راه عاجز است. و با نقل این کلام ظریف (motto) در مدخل کتابش: Traumdeutung که

«Flectere si nequeo superos, Acheronta modevo»، اگر از خمایندن المپ ناتوان باشم، دوزخ را زیر و رو می‌کنم، آن معنی را هرچه روشن‌تر بیان داشته‌است. در عصر پندارهای ساده‌دلانه، نظر کردن به Hadès (دوزخ)، ضرورت داشت. اما بیدرتنگ این مسأله مطرح می‌شود که آیا دنیا فقط دوزخ است؟ با ملاحظه ادبیات و هنر در طول اعصار و قرون، به آسانی می‌توان دریافت که زیست‌شناسی، تنها مدار وجدان آدمی نیست و مسائل گسترده‌تری از مسأله جنس، مطرح‌اند. پاسخ فروید با استنتاجات نامدارترین فلاسفه همه اعصار (که مورد توجه و عنایت وی نیستند)، متعارض است. بدون انکار این واقعیت که غرایز حیوانی قدرتمندی وجود دارند، غفلت از این امر که نزد بسیاری مردم، روح نیز بسان غریزه و قوه، یا همچون «آتش بلعنده» (به قول نیچه)، پدیدار گشته است، امکان‌پذیر نیست. روانشناسی به عنوان «دانش روان» ناگزیر از ملاحظه و مراعات این نکته است. مسائل حقیقی‌ای مطرح‌اند که همواره نوع بشر را عمیقاً منقلب ساخته‌اند و با «بی‌نقاب کردن» یا منسوب داشتنشان به عشق‌های ناکام، هیچ‌گشایش و نتیجه رضایتبخشی حاصل نیامده است. اما پرده برگرفتن از مسأله، هرچند که غالباً کاری بس خرد و ناچیز بنماید، کمتر از دفع و سرکوب کردنش، زیان‌بخش است، و این امری است که در روانکاوی فرویدی، امری چندان نادر نیست. بدینگونه بسیاری خواسته‌های پنهان و نیمه پنهان، با خشونت دفع و سرکوب می‌شوند، گرچه ممکن است طلیعه‌قابلیتهایی که تحقق‌پذیرند و نشانگر چیزی که فرد به انجام دادنش تواناست، باشند. به علاوه همان‌گونه که دون ژوان صفت، ممکن است از لحاظ عاطفی، فاقد شور و گرمی باشد؛ متقابلاً، قدرت عشق ضرورتاً با قدرت سائقه جنسی، متناسب و مطابق نیست (چنانکه قدما میان آفرودیت Ourania و آفرودیت Pandemos فرق می‌نهادند).

به اینجا که می‌رسیم فروید، در مشاهدات موشکافانه‌اش گمراه می‌شود. به عنوان مثال ملاحظه‌اش را درباره این عبارت تورات ذکر می‌کنم که «همسایه‌ات را چون خود دوست بدار». در این خصوص می‌گوید^{۱۶} که آدمی با خشنود ساختن همه، خود کمتر از دیگران اجر می‌بیند، وانگهی این امر، بیشتر به سود آدم شریر خبیث، تمام می‌شود. با وجود اینکه همه آثار فروید، در اطراف عشق دور می‌زند، چنین می‌نماید که وی از درک و فهم استلزامات واقعی عشق که عشق نیست اگر تابع غرض و انگیزه‌ای باشد (چنان که

عشق به وجودمان، دلیل نمی‌خواهد)، ناتوان است. فروید نمی‌تواند خارج از دُرد و لُرد طبیعت انسانی، چیزی بیابد که علاقه‌مندی و توجش را برانگیزد و تمایل دارد که ارزش هر چیزی را که ماوراء چشم‌انداز اوست، نفی کند. اما رازهای قلب و اسرار عالم را با هیچ بیان عقلانی، توضیح نمی‌توان کرد. در اینجا میان فروید و مارکس، توازن و تشابهی هست: برای مارکس، فرهنگ سراسر، چیزی جز روبنای اقتصاد نیست؛ و از لحاظ فروید، فرهنگ بر اساس جنسیت بنیان یافته است. و دست آخر، تنها فرهنگ، هر قدر هم که بر اثر تصعید یا تلطیف، پوشیده و در پرده باشد، اهمیت دارد و شایان اعتناست. اما سازوکاری (مکانیسم) که در اینجا پذیرفته شده (تصعید)، فرضیه‌ای است که به اثبات نرسیده است.^{۱۷} یقیناً من برتر (اخلاق) چنان واقعیت واضح و مبرهنی بود که غفلت از آن و نادیده گرفتنش، حتی از لحاظ بالینی (مثلاً در مورد مردی که در قبال همسر جذاب دوستش عنین است)، امکان نداشت. معهذ این من برتر، که در ناخودآگاهی حبس شده و در مقابله با محزن غرایز موسوم به «id»^{۱۸} (نهاد، LeÇa) شکست می‌خورد، اختراع هوشمندانه‌ای است که بیشتر متمایل به حفظ برتری جنسیت است تا مشعلدار سلوک آدمی.

با این همه باید تصدیق کرد که صورتهای بیجان مذهب سازمان یافته‌ای که مورد توجه و نظر فروید قرار گرفتند، طعمهٔ آسان‌یابی برای آنکه آماج حملات وی باشند، محسوب می‌شدند. در واقع امروزه برای بسیاری مردم، مذهب جز آنکه بیانگر ناتوانی کودک‌مآبانه‌شان باشد، نمودار چیز عمده‌ای نیست. بشری که خویشتن را در حلقهٔ خصومت‌های حیات، بی‌یار و یاور و درمانده می‌بیند، می‌کوشد تا جایی در جهان، پناهی بجوید. همان گونه که نیچه گفته، مسیحیت با تعلیم اینکه آدمی در وهلهٔ اول گناهکار است، اساساً حقارت و بینوایی را خاطر نشان ساخته است. قدرت اروپا پس از کاهش نیروی این تعالیم در قرون اخیر، گسترش یافت. اما دست کم از لحاظ روانی، چنین می‌نماید که آرامش بخشیدن به کسی با اظهار این مطلب که گناهکار است، کاری عبث است، زیرا خود آن را می‌داند. به رغم حلاوت بیمارگونی که گناه ممکن است داشته

۱۷. این فرضیه، تصادفاً ممکن است درست باشد. مثلاً موزار می‌گوید: «برای زناشویی پول ندارم، و با روسپیان دل‌آزار هماغوش می‌شوم، بدین علت اپرا تصنیف می‌کنم».

18. Freud, le Moi et le Ça.

باشد^{۱۹}، سرشتمان به گونه‌ای است که پیکار با آنچه گناه‌آلود یا خودخواهانه است، بی‌آنکه کسی ما را بدان خوانده باشد، بی‌وقفه ادامه می‌یابد (و تنها این امر را می‌توان فضل یا عنایت الهی دانست). بفرجام خداوند فروید، یعنی خداوند تورات (کتاب عهد عتیق)، در وهله نخست پدری محتشم و شکوهمند و انتقام‌جو و پایبند قبیله‌اش و نکته‌گیر (formaliste) است. ملخص کلام آنکه بعضی مذاهب آنقدر به خرافه‌اندیشی نزدیک می‌شوند که ذهنی نقاد، تنها وجه نظری که نسبت به آنها اختیار می‌تواند کرد، ناباوری است.

وقتی راه حل مشکلی، به طور طبیعی، پدیدار می‌گردد، پیچیده کردن امور و گره افکندن، معقول نیست. چرا مواد و مصالح معمولی ناخودآگاهی باید فقط «تدبیری مزورانه برای گمراهی ما»^{۲۰} باشد که منحصرأ بر اثر سرکوبی افکار و اعمال گذشته، پدید آمده است؟ تجربه هر روزینه روانکاوی، آشکار می‌سازد که بزرگسال نه فقط در قبال حوادثی که در سه سالگی حساس و اثربخش بوده‌اند، بلکه در مورد دیگر وقایع نیز، واکنشی قدرتمند دارد. این معنی را می‌توان با ذکر چهار خواب شگفتی که پروفیسوری در بنارس (هند) دید و به سبب ترس خوردگی و خوار خویشتی که داشت برای مداوا از طریق روانکاوی نزد من آمد، روشن ساخت.

۱. «در فاصله کوتاهی از خود، کاخی دیدم. از در ورودیش به درون رفتم و از اتاقهای بسیار گذشتم و از در عقبی کاخ خارج شدم و به چمنزاری رسیدم که تا کرانه‌های دور دست افق امتداد داشت. اندکی پیش رفتم و به معبدی رسیدم که در صخره تراشیده شده بود و پیکره الهه‌ای در آن بود. سکوتی عمیقی بر آن جایگاه سنگینی می‌کرد. لحظاتی چند در معبد ماندم و به بت نگریستم و سپس به خواندن اوراد و دعا پرداختم. تنها يك چیز داشتم که به الهه پیشکش کنم و آن چراغی نفتی بود که به دست گرفته بودم. با آن چراغ بسان پیشکشی نورانی‌ای (Arti) به سجده بت مشغول شدم. الهه به رویم لبخند زد و عبادتم را به دیده قبول نگریست و به من گفت که روح و

۱۹. «در سوانح ناگواری که برای بهترین دوستانمان پیش می‌آید، همواره چیزی می‌یابیم که بدآیندمان نیست».

La Rochefoucauld, Maximes, 15a.

20. Jung, Psychology and Religion, p. 31.

معنای نیایش، مهمتر از آداب و تکالیف مقرر تشریفاتی است؛ و هنگامی که هنوز در معبد بودم، سرودهای مقدسی شنیدم که ارواح قدیسین در آسمان می‌خواندند. این ارواح، هیاکلی نورانی داشتند. آنان نیز الهه را می‌پرستیدند.

«اندکی بعد، مرد و زنی را به ترتیب در دست چپ و راست معبد دیدم که هر دو جامه‌های یکسان برتن داشتند. آنان به رقصی ضربدار پرداختند. پاهای زن در پشت سرش، شنهای کویر را برمی‌انگیخت و ناگهان، در سمت راست معبد، میدانی بی‌کران از کویری شنزار پدیدار شد، چنان که گویی پاهایش، کویر را به دنبال آورده بود. پاهای مرد اقیانوسی (از زمین) جوشانیده و امواج آب، رقصی ضربدار آغاز کردند، به گونه‌ای که در دست چپ (معبد)، اقیانوس آبی‌رنگ، گویی به آرامی غلت می‌زد. مرد و زن متناوباً در دو سوی معبد به رقص پرداختند، بدین معنی که هر يك گاه در سمت راست و گاه در سمت چپ می‌رقصید. هنگامی که زن در سمت چپ می‌رقصید، کویر به دنبالش می‌رفت. حال آنکه رقص پای مرد در سمت راست، امواج را، آرام، برهم می‌غلطانید و می‌گسترانید. این رقص پایان‌ناپذیر دور معبد الهه، همچنان ادامه یافت. آنگاه از اتاقهای خالی گذشتم و وقتی به چمن رسیدم، آفتاب می‌دمید».

(در این خواب، قوای اصلی خاک و آب، معبد را که رمز استحاله روحانی، به نیروی جادوی رقص است^{۲۱}، در میان گرفته‌اند. اصل نرینه، به سیالی وریزانی و اصل مادینه (که الهه نیز آنرا برجسته‌تر کرده) به استحکام و قوام بیشتر، ممتاز شده‌اند).

۲. «مه شامگاهی رقیقی همه جا را پوشانده بود، و من، بر نوک تپه‌ای بودم. با احتیاط از کوره راه باریکی فرود آمدم و در برابرم، استخر زیبایی دیدم با پله‌های مرمرین و پوشیده از گل‌های لوطس. چند دختر جوان سال سپید پوش با گل‌های لوطس بازی می‌کردند. از آنها گذشتم و دورتر، به ایوانی سنگی رسیدم. در پای ایوان، جویباری که کرانه‌های شیب‌دارش سنگی بودند، به نرمی جریان داشت. در سکوت، به گزر آب خیره شدم که ناگهان با شگفتی بسیار پیکرم را در آن، شناور دیدم. همانجا، بیحرکت و خاموش ایستادم. تماشاگر نمایشی شگرف بودم. آنی این اندیشه از ذهنم گذشت که مرده‌ام و پیکر لطیفم، شاهد جسم کثیف شناورم بر سطح سیلاب است. اما دریافتم که چنین نیست و زنده‌ام. اندکی بعد، صدای مبهم خفه‌ای به گوشم رسید. قلّه تپه‌ها، به لرزه درآمدند. آرزخش در آسمان جهید و صدای واضحی شنیده شد. همه چیز به قوت زیر و رو

۲۱. ر. ک. به رقصهای آیینی که در تبت و سیکیم (Sikkim) فراوان است؛ نگاه کنید به: Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, p. 301.

می‌شد. درختان ریشه‌کن شدند، صخره‌ها شکسته فرو ریختند، آسمان تیره گشت و دیدم که در کرانهٔ افق، برجهای بلند و قله و بام دژها و گنبدها با همهٔ آثار تمدن، بر زمین فرو می‌ریخت. «چشمانم را بستم و از خود بیخود برخاک افتادم. وقتی حواسم را یافتم، دیدم پیرزنی در کنارم نشسته و سرم را بر دامانش نهاده است. سرم را به سویش چرخاندم و بانگ برآوردم: «مادر». مرا که ترسیده بودم آرام کرد و گفت: «من جهان را می‌آفرینم و ویران می‌کنم. این همه، چیزی جز نظری اجمالی و گوشهٔ چشمی به آیندهٔ تمدن نیست. چون زمان انحلال و انقراض عالم فرا رسد، همان گونه که دیدی حیاتش پایان می‌گیرد و نابود می‌شود». و پس از این سخنان، ناپدید شد و من خود را بر کرانهٔ رود دیدم، تنها و مشوش.

«همان گونه غرقه در خیال، صدای قدرتمند زنگ یا ناقوسی شنیدم. به دنبال صدا رفتم تا به غار تاریکی رسیدم. زنگها با صدای بلندتری می‌زدند. به درون غار رفتم و بیحرکت در گوشه‌ای ایستادم. دیری نپایید که تاریکی رفت و نور آبی‌رنگ شب‌تابی (phosphorescent) درخشیدن گرفت. و من دیدم که موجودات آسمانی به رنگهای قوس قزح، تصویر نمادین (لینگام Lingam) شیوا را می‌پرستیدند و سجده می‌کردند و سرودهایی در ستایشش می‌خواندند. از خود بیخود شدم و حالتی خلسه‌آمیز به من دست داد و بی‌اختیار به خواندن سرودهایی که در گذشته فراگرفته بودم پرداختم که با شگفتی بسیار دیدم تصویر از میانه ناپدید شد و شیوا از آن بیرون آمد که در يك دست، نیزهٔ سه شاخش را داشت و با دست دیگر، پیروان اندوهگینش را تسلی می‌داد. رؤیتی خلسه‌آمیز بود که ذهنم را به خود مشغول داشت. جزئیاتش در حافظه‌ام باقی مانده‌اند».

۳. «جنگلی انبوه، کوره‌راهی باریک و دور افتاده. ششی ماهتابی. اندکی پیش رفتم و دیدم که چهار جانور، وسط جاده ایستاده و راهم را کاملاً بسته‌اند و (دو به دو) صورت هر يك به سوی صورت دیگری است. درست در برابرم، شیری بود، سپس فیلی و آنگاه ورزه‌گاو و جانوری دیگر که اینک او را به یاد نمی‌آورم. نزدیک بود جرأت‌م را بیازم که زن جوان سال دلربایی که جامهٔ سپیدش پرتوی ملکوتی داشت، پدیدار شد. در دست چپش نیزهٔ سه شاخه بود و با دست راست اشاره کرد که بی‌ترس بگذرم. این رؤیت آنی بیش نپایید و وقتی بیدار شدم، هنوز حالتی نامطمئن داشتم و مرده بودم».

۴. «شبی توفانی. آسمان را نظاره می‌کنم. آذرخش و تندر و سپس تاریکی. زمین لرزه. خانه‌ها و درختان زیر و رو می‌شوند. ستارگان فرو می‌افتند. جهان سراسر منقلب شده، رگه‌های نوری شوم، در طاق آسمان خط می‌اندازند که ناگهان هلال ماه پدیدار می‌گردد. آسمان به نوری آبی رنگ و شب تاب درخشین می‌گیرد و بر سطح ماه Natarāj Shiva (شیوای رقصان) ظاهر

می‌شود که در دست چپش، نیزه سه شاخ است و در دست راستش طبل (gong). وقتی شیوا رقصیدن آغاز می‌کند، خشم عناصر فرو می‌نشیند و همه چیز کاملاً آرام می‌شود. بامداد در بیداری، آن رقص الهی را به یادداشتیم و درباره‌اش شعری سرودم».

سه خواب آخر آنقدر روشن‌اند که شرح و تعبیرشان تقریباً زیاد است. خواب بین، دست کم در عالم خواب قادر بوده که جسم لطیفش را از جسم کثیفش تمیز دهد (شماره ۲) و شاید روشنی نادر خوابهایش، مولود همین امر است. خواب بین می‌بایست نابودی تمدن (شماره‌های ۲ و ۴) را در زمینه گسترده‌تری می‌دید^{۲۲}. مشکلاتش از آنجا ناشی می‌شود که در ناخودآگاهی، با قوایی به غایت نیرومند و توفنده روبروست (شماره ۳)، اما قوایی که ملایم‌اند، بر آن قوا بسی می‌چربند (جز آن، بیماریش، روان‌پریشی می‌بود). معیناً شکاف و انشاقی وجود داشت که بیمار را دچار افسردگی و احساس حقارت نفس می‌کرد. چنین حالی برای یوگی پیش نمی‌آید که قادر است هشیاران و هر بار که بخواهد، در عوالمی که پذیرا و غریب نوازند، پا بگذارد.

بنابراین چنین می‌نماید که نظر فروید مبنی بر اینکه خواب منحصرراً بیانگر آرزوهای سرکوفته‌ای است که با آرمانهای جامعه‌ای «فرهینخته» در تضاد است، تعمیم مبالغه‌آمیزی است. این تصور فقط برای کسانی معتبر است که آمیزش جنسی را از محرمات (تابو) می‌دانند. امروزه کسان دیگری هستند که از جنس به همان سهولت سخن می‌گویند که از خورد و خوراک. من حتی به اشخاصی برخورده‌ام که برایشان این موضوع، حقیقتاً تنها موضوعی است که بحث درباره آن جالب است، و هرچه مباحثات رکیک‌تر باشد، بیشتر آن را می‌پسندند. بنابراین در نظریه فروید مبنی بر سرکوبی و از شکل و قواره انداختن و کج و معوج کردن غریزه جنسی، جای حرف هست. راست است که اشخاصی که چنین می‌کنند، در نظر فروید «منحرف» اند^{۲۳}. اما کم ارزش شمردن ریایی غریزه جنسی که اساساً مذاهب مغرب‌زمین به ترویج آن همت گماشتند، و در واقع به

۲۲. ر. ک. به مطالب پیشین.

۲۳. فروید این نظر قابل ایراد را ابراز می‌دارد که روان‌نژندی، صورت منفی انحراف (جنسی) است؛ *Trois essais sur la Théorie de la Sexualité*. آیا انحراف به علت هدفهایی که عملاً دارد، به حق نوعی روان‌نژندی نیست؟

بیخبری رقت‌انگیز از *ars amandi* هنر مهرورزی، انجامید، پدیده‌ای جهانی نیست؛ و تنها در محافل بورژوازی جدید، «آشنایی» با مسائل جنسی، کراراً مورد سخریه و ریشخند است.^{۲۴} به نظر چنین کسانی، بیکره شخصی با نره برخاسته، چیزی «منحرف» است. اما در بعضی معابد هند، انواع تصاویر «منحرف» آشکارا به نمایش گذاشته شده است. در زبان اسپانیایی، در حدود يك دوجین واژه برای اندامهای تناسلی مرد و زن هست که در محاورات جاری آزادانه به کار می‌روند. در بعضی مجامع مرکز و شمال اروپا، گویا کامجویی (*érotisme*) با دهان و مقعد، بیشتر مورد پسند است و به همین دلیل از پذیرفتنشان کمتر سر باز می‌زنند و امتناع دارند و بنابراین آن موارد به اندازه معانی و مفاهیم مذهبی و سلوکی عاری از صداقت و یا کشاکشهای ناشی از قدرت‌جویی یا بلندپروازی و فزون‌خواهی، در خوابها، کج و معوج نمودار نمی‌گردند. اینها همه معلوم می‌دارد که نباید خوابها را با تصورات جزمی یا پیش ساخته تعبیر کرد. یافتن معنای چیزی که به نگاه اول به طرز فاحشی بی‌معناست، بیشتر از مقوله هنر است تا علم، و ابدأ از راه کتابخوانی نمی‌توان آن را آموخت. و بدون این هنر نیز، هیچ‌گونه روان‌درمانی، ممکن نیست.

به طور کلی می‌توان گفت که درد و رنج دیرین (متعلق به گذشته)، فقط بخشی از مواد و مفاد (رویا) را فراهم می‌آورد، و فهم رمزها (ی‌رویا) ممکن است سرشت سائقه‌های ناخودآگاه و نیز شدت آنها را آشکار سازد؛ اما فهم (این رمزهای سائقه‌های ناخودآگاه) به ندرت از جانب روان‌درمانگر یا روان‌کاو و ارسی می‌شود. بسیاری از خوابها که به درستی فهم شده‌اند، متضمن گشایش کامل یا جزئی مشکل بیماراند. بنابراین می‌توان با یونگ در این خصوص هم‌نوا و موافق بود که بحث در این باره، گاه ممکن است سریع‌تر و به نحوی رضایتبخش‌تر، به نتایجی بیانجامد که از طریقی دیگر، به دست نمی‌آید.

نکته دیگری که شایان ذکر است، این است که در نظر داشتن موضوعی که همه تلاشهای ذهنیمان برای نیل به آن است، خالی از فایده نیست. کلام حکیمانهای از هندوان که در حقیقت روانشناختیش تردید نمی‌توان کرد و می‌گوید: «انسان از فرط تفکر

۲۴. حتی از روان‌کاوی‌ای نسبتاً طولانی به شیوه یونگ آگاهی یافتم که در آن، هیچ آگاهی مربوط به آمیزش، تعلیم نشده بود، زیرا موضوعهایی از قبیل *fellatio*، به نظر روان‌کاو از محرمات می‌نمود،

درباره چیزی و به چیزی، عاقبت همان چیز می‌شود». اگر قویاً به اعمال نیک بیندیشد، سرانجام مردی نیک و مهربان می‌گردد، و اگر همواره به ضعف بیندیشد، آدمی سست و ضعیف، بار می‌آید. اگر به افزایش و گسترش نیرویش (نیروی جسمی یا ذهنی) بیندیشد، قدرتمند از آب در می‌آید، همچنین اگر سالهای متمادی، تقریباً همه روز، فقط دوزخ Hadès^{۲۰} را به یاد داشته باشد، بدین وجه که منظمأً، عالی را با دانی تعلیل و تبیین کند، و در عین حال، از همه چیزهایی که در تاریخ فرهنگ بشر (به رغم خطاها و کارهای ناشایست دل آزار و چندی آورش)، ارزشمند تلقی شده، بیخبر و غافل ماند، از این خطر که قوه تمیز و تشخیص را از دست بدهد، و قوه تخیل را (که یکی از سرچشمه‌های زندگی است) با دیگر منابع و ذخایر حیات، همسطح و هم‌تراز و همسان برابر کند و افق ذهن را تنگ و محدود سازد، مصون نخواهد بود. به عنوان مثال تعبیر خوابهایی را که در تورات ذکر شده‌اند، با تعبیر کاملاً متفاوت فروید از همان خوابها، قیاس کنید^{۲۱}. مثال دیگری در زیر می‌آوریم:

مرد بیماری پس از چندین ماه روانکاوای به شیوه فروید، نزد من آمد. وقتی در باب خوابهایش پرسیدم اظهار داشت خواب دیده که بر بال هواپیمایی نشست و پرواز کرده و بوی بد دهان خلبان به مشامش می‌رسیده است. خلبان با روانکاو قبلی، متداعی شده بود. بدینگونه سفر با هواپیما، نمودار آن روانکاوای پیشین به شمار می‌رفت که آشکارا نه تنها وضع بیمار را متزلزل ساخته بود، بلکه وی را با فیوضات نظامی ارزشی که در نظرش قابل تردید می‌نمودند، آشنا کرده بود. دکتر دانشمند، فقط به «شنیدن» روایت خواب بسنده کرده بود، به جای آنکه روان درمانی و روانکاوای را به اتمام برساند.

به کسی که بر اثر نظریات یا تمایلات و مشتیهاتش، کاملاً بیراه نشده، گفتن این معنی که غرایز بهیمی فقط یک ساحت و آن هم قطعاً نه برترین ساحت وجود انسانند، در حکم توضیح واضح است. توجه به نخستین دوران کودکی، در بعضی شرایط، صواب

۲۵. نگاه کنید به مطالب پیشین.

۲۶. مثلاً آفرینش، ۴۰، ۱؛ دانیال، ۲، ۴؛ متی، ۱، ۲۰؛ ۲، ۱۲. نظایر این گونه خوابگزاریهها در اسناد مربوط به دیگر مذاهب نیز یافت می‌شوند.

است، اما باید مسأله دیگری را نیز روشن ساخت و آن اینکه آیا کودک با روانی تهی‌زاده می‌شود؟ آیا نباید چنین فرض کرد که واجد گونه‌ای خاص از وجدان فردی است که به رغم همهٔ مسائل، به وی آنقدر مجال آزادی می‌دهد که بداند چگونه پیش باید رفت؟^{۲۷} هرچه به گرایشها و خلقیات حیوانی منحصرأ، بیشتر توجه کنیم، تنگ‌تر در اسارت آنها می‌مانیم. بیگمان چنین سائقه‌هایی برای زندگانی در این دنیا، محرک بزرگی است؛ اما حیات دنیوی به علت همان تکانه‌ها، تیره و وحشت‌انگیز می‌شود. صلح و آرامش عمدتاً منوط و موقوف به تقلیل تمنیات و آرزوهاست. تنها مورد مستثنی در این قاعده، جهش برای تحقق ذات خویشتن است وقتی که بر اثر تمنیات و آرزوهای بیشمار، تیره و تار گشته است.^{۲۸} اما دلمشغولی فروید، چنین تفکراتی نبوده است. چون این قبیل تفکرات با سرشتش هماهنگی و توافق نداشته، و در جامعهٔ اروپایی زمانه‌اش نیز مردم‌پسند نبوده است.

در تأیید عملی آنچه گفته شد، نمی‌توانم از خاطرنشان ساختن این نکته خودداری کنم که به رغم همهٔ قدرشناسی‌ای که در حق درمانگران فرویدی مسلک دارم که برای گشایش مسائل پیچیده، آنچه از دستشان برآید می‌کنند، طی سالهای متمادی و در کشورهای مختلف، مجال دیدار بیمارانی را داشته‌ام که پس از سالها درمان به شیوهٔ فروید، بعضی نشانه‌های بیماریشان بر طرف شده بود، اما افق ذهنی تنگ و محدودی

۲۷. این امر ما را به قلمروی تحقیقاتی می‌کشاند که تمدنهای بزرگ سنتی به اهمیتش قسایل بودند، ولی سخن گفتن یا نوشتن درباره‌اش، آسان نیست، زیرا نزد ما، قلمرو شایدان و طیبیان مردم فریب شده است، و آن حوزهٔ ستاره‌شناسی و نجوم است. از کمالات یونگ و بعضی پیروانش، یکی این است که می‌کوشند تا در روانکاوی، زایچهٔ بیمار را بررسی کنند، گرچه یونگ که از عقاید عامه در این باره آگاهی داشت، تا آنجا که می‌دانم چیزی در خصوص احکام ستارگان، منتشر ساخت. زایچه که معیارهایی برای شناخت عمیق‌ترین عناصر مؤلفهٔ شخصیت به دست می‌دهد، دست کم شاید به اندازهٔ شناخت خانواده یا نژاد و قومیت، اهمیت داشته باشد. نظر به اینکه جلوه‌ای از Dharma است، شخصیت و منش آدمی را بدانگونه که هست، می‌سازد. وی اگر از دارمایش (Dharma) تبعیت نکند، دچار رنج و تعب می‌شود؛ و جز آن (در دنیا و عقبی)، مقبل است و نیکی‌بخت. عملاً امکان دارد که از تاثیر نحس ستارهٔ همزاد بیرون آمده، در حوزهٔ نفوذ تأثیری سعد، قرار گرفت.

28. Brith. Upan., IV, 4, 6 .

سعادت، حالتی است که مادام که روح آرام و بی‌تلاطم باشد، می‌پاید.

داشتند و در باب علل واقعی بیماری، دچار شبههٔ عظیمی بودند. آنان، هر يك به نوعی، شخصیت‌هایی «فاقد شور و گرمی» و به ندرت مردمی گیرا بودند؛ و آن همه جستجو برای ریشه‌یابی حال و روزشان، ثمرهٔ بهتری به بار نیاورده بود. سرانجام، چون مشکلات و مسائل آدمی کاملاً تازگی ندارند، گواهی اعصار و زمانه‌های دیگر نیز می‌باید مورد توجه قرار گیرد نه آنکه مهمل ماند. تصور «ولادت ثانوی» نه تنها در هند، بلکه در رازآموزیه‌های یونانی و در انجیل مسیحیان نیز هست؛ و به معنای اندراج شخص آدمی در کلیت زندگی است. برعکس سلوکی که منحصرأ مشکلات ناشی از مناسبات با والدین را در مد نظر دارد و منکر منشأ اولای بشر به‌طور کامل است، دست کم وقتی شرطی لازم و ضرور (conditio sine qua non) تلقی می‌شود، طریقی یکجانبه و عقیم به شمار می‌رود. وانهادن رفیع‌ترین لایه‌های سرشت ما، ممکن است به جای آنکه موجب نشأهٔ ثانوی گردد، همسنگ مرگی معنوی باشد: زیرا بر ناپاکی روان می‌افزاید (یا دست کم از آلودگیش نمی‌کاهد).

خاطر نشان کنم که اخیراً راه میان بر یا کوتاه‌تری برای تذکار خاطرات از یاد رفتهٔ دوران کودکی، پیموده می‌شود و آن خواب مصنوعی است^{۲۹}. اما اینبار، خواب مصنوعی به گونه‌ای که در دوران پیش از فروید، به نیت مطمئن ساختن بیمار از بهبودیش، به کار می‌رفت، کاربرد ندارد، بلکه برای برانگیختن فعالیت‌های ناخودآگاهی، مورد استفاده قرار می‌گیرد^{۳۰}. در خواب مصنوعی، ناخودآگاهی را برمی‌انگیزند تا بعضی مسائل و مشکلات را بگشاید، در آن باره بیندیشد، وقایع گذشته یا خواب‌های فراموش شده را فریاد آورد، بیخودانه یا به طریقی خودکار، بنویسد و غیره. تعبیر خوابی که مصنوعاً (hypnose) عارض شده و متحماً آن نیز از همان لایهٔ روانی سرچشمه می‌گیرد که خواب معمولی (و شاید علامت بیماری و نشانهٔ آسیب‌شناختی هم) برمی‌خیزد، قطعاً مستلزم دقتی مبرم و پایدار است. اگر بیمار نتواند تحت تاثیر خواب مصنوعی، سخن بگوید (و این استذکار امری است که همواره ممکن نیست)، می‌تواند مطمئن باشد که گاه بعد از خواب مصنوعی،

29. Lewis R. Wolberg, *Hypno-Analysis*, New York, 1945; *Medical Hypnosis*, 2 vol., New York, 1948.

۳۰. اشکل قبلاً به این امکان پی برده بود:

Fétichisme, 1923, pp. 126-128.

خاطرات فراموش شده را به یاد خواهد آورد. حتی می‌تواند بیاموزد که چگونه خود را به خواب مصنوعی فرو برد و در این حالت هرچه می‌خواهد، به خویشتن القا کند. به رغم همه این مزایا که در بعضی موارد، خجسته‌اند؛ من متمایل به این عقیده‌ام که فقط آرزوی کسب «نتیجه‌ای مفید» باعث می‌شود که خواب مصنوعی، سودمند باشد^{۳۱}. غالباً در درمان روانی، «تخلیه‌های هیجانی» (abréaction)، برونریزی هیجانها، که شدت و حثت کمتری دارند، گاه به نحوی انفجار آمیز، صورت می‌گیرد. به عنوان مثال زن بیمار چهل ساله‌ای را به یاد دارم که از روانکاو هیچ آگاهی نداشت. از او خواستم دراز بکشد و چشمانش را ببندد که ناگهان پس از دو یا سه دقیقه فریاد کشید که اینک می‌تواند چیزی را که از دیرباز فراموش کرده بود ببیند، و آن اینکه مردی از خویشاوندانش، به اندام وی در چهارسالگی دست مالیده بود و سپس احساس «بسی آرامش» کرد.

در بعضی موارد می‌توان روش ولبرگ (Wolberg) را به کار برد^{۳۲}. اما این مسأله هنوز برای من حل نشده که آیا کاربرد به غایت فشرده خواب مصنوعی^{۳۳}، اثرات زیان‌بخشی دارد که ممکن است بعداً ظاهر گردد، یا نه؟ ضمناً نمی‌دانیم چه مقدار از نتایج خواب مصنوعی، کاملاً ساختگی و تصنعی است. من از مشاهده این امر به شگفت آمدم که یوگیهای مشرق زمین (اندکی از آنان که در خور چنین نامی هستند)، خواب مصنوعی را که (همه و جوهش) در اروپا و آمریکا، سخت مردم‌پسند شده، رد می‌کنند^{۳۴}. اینک نمونه دیگری از شیوه‌ای که بعضی شرق‌شناسان ظاهراً محقق، در عرضه فرضیات شگفت و مضحک دارند، از جمله هرمان آلدنبرگ (Herman Oldenberg) که می‌نویسد:

«ذهن هندی خیلی زود، القاء خواب مصنوعی را (به خود و به دیگری) کشف کرد. این امر، از لحاظ «دخول روح در بدن دیگران»، طبیعتاً (!) از جمله قدرتهای اعجاز آمیز یوگی محسوب می‌شده است... در واقع از غوروخوض در ساختارهای لغزان رؤیا که جزء تأملات برهمنی است تا حالات خواب مصنوعی، گامی بیش فاصله نبود که پیموده

31. A. A. Brill, Lectures on Psychoanalytical Psychiatry, p. 78.

۳۲. ر. ک. به مواردی که Wolberg ذکر کرده: Med. Hypan., vol. 2.

۳۳. نگاه کنید به مورد مذکور در Hypno-Analysis ولبرگ، ص ۴۶.

۳۴. اما چندان «درویش» (fakir) آن را به کار نمی‌برند.

شد»^{۳۵}.

احکام و تأییداتی (که احتمالاً بر این قبیل اظهارات مبتنی است) و بعضی نویسندگان آمریکایی آنها را در تحقیقات مربوط به روانشناسی مغرب زمینان تکرار می‌کنند^{۳۶}، از قضاوتی نادرست، ناشی است. یوگا، بدانگونه که در فصل پیشین خاطر نشان شد، تجربهٔ یگانه و تک (sui generis) ایست که نه خواب و رؤیاست، و نه «تأمل نظری». خواب مصنوعی، آن چنان که از خود واژه برمی‌آید، حالتی همانند خواب است که طی آن، بعضی تصورات و معانی که شخص به خود القا می‌کند یا دیگران به وی، خارج از حیطهٔ ضبط و اختیارش، و نیز فارغ از معیار درستی یا نادرستی عینی آن معانی و تصورات، زاده می‌شوند. برعکس خصیصهٔ یوگا، بیداری و هشیاری کامل و یگانه معیارش، دسترسی به حقیقت است. عامل، میان خود و افکارش فرق می‌نهد و تمیز می‌دهد، و فرایند را کلاً و بی‌وقفه، رهبری و هدایت می‌کند. کار «دخول و حلول روح در بدن دیگری» را نیز یوگی از طریق انتقال وجدان خویش انجام می‌دهد^{۳۷}، و این چیزی است که هیچ عامل خواب القایی، قادر به صورت دادنش نیست.

مهارت فنی که Wolberg ممکن است در آن زمینه امتیاز داشته باشد، در قیاس با فهم حقیقی سرشت انسان و رمزهایی که در طول مداوا ظهور می‌کنند، کلاً هیچ است؛ و اگر به خطا نروم، این مؤلف دانشمند، گاه فاقد چنین فهم و دریافتی است^{۳۸}. شناخت عمیق بعضی فنون، برای درمانگر، مزیتی به شمار می‌رود؛ اما پایگاه روان درمانی، به عنوان

35. Die Lehre der Upanishaden und die Anfaenge des Buddhismus, 1915, pp. 266,260: "Früh ist es indischer Findigkeit gelungen, neben der Selbsthypnose auch die auf Andere gerichtete Hyponse zu entdecken. Sie wurde als "Eingehen des Geistes in den Leib eines Andern" natürlich unter die besonderen Kräfte des Yogin aufgenommen... Zwischen der Vertiefung in die fließenden Traumgebilde der brahmanischen Spekulation und hypnotischen Zuständen konnte der Weg ja nicht weit sein."

36. چاپ آمریکا Hypnotism of Self Hyponosis Salter.

علیه این برابری، نگاه کنید به م. الیاده، ص ۹۱، پانویس ۲، ص ۱۱۱ و ۱۷۸.

37. Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, p. 254.

۳۸. ر. ک. به موردی که ذکرش در Hypno-Analysis ولبرگ آمده است.

«درمان روان» برتر از مفاهیم محدود وجه نظر آدمی منحصرأ «متخصص» است. ضرورت تأکید بر این معنی را می‌توان با ذکر مورد زیر روشن ساخت که در آن عامل حتی از فروید بیشتر به عقب بازگشته و سعی در حصول نتایج کاملاً نامنتظری داشته است:

Denys Kelsey^{۳۹} از راه خواب مصنوعی، زن بیماری را بر آن داشت که با زهدان یکی شود و آنگاه از وی پرسید، پیش از دست‌یابی به این «وحدت» کجا بوده است. آنچه بیمار طی نیم ساعت نقل کرد، مشتمل بر مواد و مصالحی خارق‌العاده بود. به نظرش چنین رسید که در جایی بوده است و آن جای را با صفاتی ناچور و متضاد وصف کرد؛ بدین‌قرار که جایی تاریک بوده است و معهداً غرق در نوری که زیبایی توصیف‌ناپذیری داشت؛ سکوتی کامل حکمفرما بود، ولی موسیقی‌ای آسمانی به گوش می‌رسید؛ هیچ چیز تکان نمی‌خورد، اما چنین می‌نمود که همه چیز در لرزش و ارتعاش است.

زن بیمار دیگری از طریق یکی و همانند شدن با آب پشت مرد (نویسنده علتش را نپرسید)، به توصیف آبستنی و بارگیری پرداخت و گفت می‌دانست که اگر چیزی را لمس نمی‌کرد که عقب می‌رفت، می‌مرد. (و کاش) هرگز آن را نمی‌سود.

«چنین پیداست که خواب مصنوعی به روان امکان می‌دهد که خاطرات ثبت و ضبط شده پیش از عملکرد مغز را فریاد آورد و بسنجد»^{۴۰}.

معهداً در این موارد، نتایجی که از طریق روان درمانی به دست آمد، ناچیز بود. «افشای» این سر توسط زن بیمار دوم که ای کاش هرگز زاده نمی‌شد و وی می‌بایست شوهرش را دوست می‌داشت، بدون کاربرد این وسیله نیز ممکن بود و در واقع طریقی که مورد استفاده قرار گرفته است، کلاً بیش از آنکه الزام‌آور باشد، غریب است. این مسأله که در ذهن نطفه چه می‌گذرد و سؤالی بر حق و بجاست، به سختی ممکن است از طریق تسلیم و تفویض بی‌قید و شرط خویش به القائات ناخودآگاه و به جریان انتقال فکر و نیز به اراده و تصمیم خوش‌آیند بودن و دلپسند افتادن، گشوده شود.

39. Fantasies of Birth and prenatal Experiences, recovered from patients undergoing Hypnoanalysis, "Journal of Mental Science", 1953, p. 216 et suiv.

۴۰. همان، ص ۲۲۳.

(توهومات مربوط به زاهدان در خوابها و طی روانکاوی نیز پدیدار می‌گردند، اما اسناد آن توهومات به خاطرات (جنین یا نطفه) در حکم دل به دریا زدن است. ممکن است توهومات مزبور، نمودار آرزوی از سرگیری زندگی یا تمتع جنسی از آمیزش با مادر بدون احساس گناهکاری از آن آمیزش باشند. و در مرتبه‌ای برتر، امکان دارد الوهیت را که زاهدان عالم است مجسم سازند). پرسش دیگر در باب اینکه پیش از بارگیری و یکی شدن خواب بین با آب پشت مرد (یا با ovule زن) چه پیش آمده، اندکی ساده‌دلانه است، زیرا مستلزم این فرض است که «نفس» (من) مرکب از پدر و مادر است، ولی این امر فقط در حق بدن خواب‌بین مصداق دارد. تجاربی که Kohnstamm کرده بدین وجه که وی نیز کوشیده تا با پرسش از بیمارانش در خواب مصنوعی، توضیحی برای مسائل زندگی و مرگ بیابد، اساساً از همین مقوله است.^{۴۱}

در اینجا ذکر ملاحظاتی چند در باب روان درمانی گروه عمده‌ای از روان نژندیها که در مرز روان پریشی واقع‌اند، ضرور می‌نماید. فروید اعتقاد داشت که این گونه روان پریشیها نه تنها از مداوای وی بهبود نمی‌یابند، بلکه بیشتر به وخامت می‌گیرند و توجیهش این بود که بیمار عاجز از انتقال (عواطف) خویش از لحاظ جنسی به شخص روانکاو است، زیرا لی‌بیدویش بر خود وی متمرکز است.^{۴۲} یونگ به حق از این عقیده، در شگفت می‌شود. تصور اینکه کشاکش ناخودآگاه ناشی از امیال جنسی، علت و مبنای هر بیماری روانی است، تعمیمی مبالغه‌آمیز و نابجاست. من در مواردی که تشخیص بیماری روشن و غیر قابل تردید بود، توانستم با بیمار ارتباط خوبی برقرار کنم.^{۴۳} گرچه می‌توان فروید را در این نظر محق دانست که لی‌بیدویی که از اشیاء خارجی باز ستانده شده، بر نفس (Moi)، افزوده می‌شود^{۴۴}، اما تنها نتیجه‌ای که از این امر می‌توان گرفت این است که بروز اختلال در مناسبات میان اشخاص، پدیده‌ای مشتق یا ثانوی است.

41. Kohnstamm, Medizinische und philosophische Ergebnisse aus der Méthode der hypnotischen Selbstbesinnung, Munich, 1918.

42. Freud, Narcissisme.

۴۳. حتی موردی که پیش از این مورد بحث قرار گرفت و بیمار برای مداوا، در خواب مصنوعی فرو رفت، از این لحاظ یعنی ایجاد ارتباط، جالب‌ترین نمونه نیست. این امر محقق و مسلم است که تشخیص، براساس «ارتباط» خوب، همواره تشخیصی مناسب می‌شود.

۴۴. فروید، همان.

حتی بسیاری از پیروان فروید نیز استدلال وی را در این مورد، معتبر ندانسته پذیرفتند^{۴۵}. روش کلاسیک فروید قطعاً در ساختار اسکیزوفرنی، تاثیری ندارد. همان گونه که خانم سیشیه (Sechehaye) به درستی خاطر نشان می‌سازد، اسکیزوفرنی که بر نیم تخت دراز کشیده و روانکاو پشت سرش نشسته، احساس می‌کند که تنهاست و رها شده است. در این مورد، درمان باید بیواسطه‌تر باشد.

حالت روان پریشی که بنابه تعریف عبارت از یگانگی نفس (Moi) با نشانه‌های بیمارگون است، رکن و اساس وجود شخص را آماج می‌گیرد، و اگر کسی آن یگانگی را که فقط به حدود خارجی شخصیت و منش مربوط می‌شود علت بداند، امید نمی‌رود که واقعاً قادر به فهم آن حالت باشد. از طریق استنتاجات منحصرأ منطقی نمی‌توان به قلب ذات و فکر، راه یافت، تا چه رسد به آنکه بتوان زیر و رویشان کرد. تنها از طریق تفسیری که همه امکانات را در نظر می‌گیرد، می‌توان به کشف علت نایل آمد. اگر روان پریشان، مشخصات ممتازی دارند، آن خصائص، احساس قصور و کینه و نفرت و نیز سلوکی کاملاً منفی است که موجب رنج و عذاب روان پریش‌اند، و سعی روان پریش برای مقاومت در برابر این احساسات، باعث می‌شود که نفس تضادهای درونیش را بر عالم خارج و بر دیگران بتاباند، و به همین سبب وی تمایلات پرخاشجویی و تهاجم دارد و دستخوش اوهام جدیدی می‌شود، بدین معنی که به مرور که فرایند بیماری، نفس را بیش از پیش به دنبال خود می‌کشد و می‌بلعد، تصاویر عالم خارج با تصاویر دنیای درون، درمی‌آمیزند. بنابراین رها کردن عنان تصورات و افکار منحصرأ پندارگون و شبهه‌آمیز، نه تنها سودمند نیست، بلکه حتی ممکن است موجب تقویت و استحکام ساز و کاری شود که سرانجام به زوال عقل می‌انجامد. برعکس باید اینگونه بیماران را به کمک انتقال (عواطف) مثبت^{۴۵*}، به تحقق هیجانان و خیال باقیهای پریشانشان، ضمن بذل توجه به

۴۵. ر. ک. به:

A. Sechehaye, La Réalisation Symbolique, Nouvelle Méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie; Schweizerische Zeitschrift für Psychologie, 1947

(گزارش درمان کامل اسکیزوفرنی از طریق روان درمانی).

۴۵* انتقال (transfert) در روانکاو و روان درمانی، عبارت است از برخورد عاطفی بیمار با درمانگر که معمولاً دو گونه است: مثبت (واکنشهای محبت‌آمیز) و منفی (واکنشهای خصمانه). ←

افکار معمولیشان، با شکیبایی و نظر انتقادی و نکته‌جویی، رهنمون شد؛ و این کاری است که آنان به تنهایی قادر به انجام دادنش نیستند، چون زیاده از حد ناتوان یا هراسان‌اند. باید آنان را از «برداشت‌های» ذهنیشان که اطلاعاتشان در آن باره، گنگ و مبهم است، آگاه ساخت و به ایشان آموخت که با آرامش در آنها تأمل کنند. اگر بیماری در مرتبه‌ای پیشرفته باشد، این امر به سختی بسیار ممکن است صورت پذیرد؛ اما در آغاز بیماری، بیمار به طور معقول بخت آن دارد که کامیاب شود. معهداً در هر حال چنین می‌نماید که شخصیت روان‌درمانگر در این مورد همانقدر اهمیت دارد که روشی که به کار می‌برد^{۴۶}. تردیدی نیست که پژوهش‌های یونگ در باب صور مثالی که این بیماران غالباً آنها را به نحو افسون‌آسا و مسحور کننده‌ای به نمایش می‌گذارند، برای روشن کردن مطلب، کمک بسیار موثری می‌توانند بود.

تصوری بارور و خلاق که غالباً به تنهایی ممکن است وضع جدیدی را روشن سازد، از نظریه یا استنتاجی (قیاسی) سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از راه شهود، به کندی یا ناگهانی، به ظهور می‌رسد. چنین می‌نماید که در روان‌درمانی، معاینه بیمار در پرتو وجودش، بیش از منسوب داشتن چیزی به وی برحسب نظریه‌ای یا اعتقادی تلویحی (in verba magistri) و «حکیم فرموده» که ممکن است پیشداوری باشد، اهمیت دارد. اینگونه عقاید و آراء که چون خرافات تثبیت یافته‌اند، ظاهراً بهتر از هر مقوله دیگر این امر را روشن می‌کنند که سراسر قلمرو روان‌درمانی، گرچه بیش از هر حوزه بدان عموماً توجه می‌شود، اما به همان اندازه بیش از هر شاخه تحقیقاتی دیگر در معرض دست‌اندازی‌های خودسرانه قرار دارد^{۴۷}.

بعضی روان‌درمانگران، می‌بندارند که راه‌های فروید و یونگ قابل تلفیق اند^{۴۸}. به شرط آنکه آن دو روش چنان که باید و شاید فهم و درک شده باشند، چنین التقاطی، مادام که چیز بهتری یافت نشده، خجسته و رضایتبخش می‌نماید. اما عملاً آن دو مکتب بیشتر

گفتنی است که این باز خورد، واکنشی منطبق بر موقعیت کنونی بیمار نیست، بلکه موقعیت کنونی ویرا با تعارض‌های دیرین مربوط به اشخاص محیط دوران کودکی از طریق همانندسازی، یکی می‌گیرد (م).

۴۶. این مسأله بعداً به صورتی کاملتر بررسی خواهد شد.

۴۷. نگاه کنید به ص بعد، در پایان کتاب.

به دو اعتقاد و ایمان مختلف، شباهت دارند. روان درمانگران پیرو فروید، غالباً از فرستادن بیمارانشان نزد همکاری پیرو یونگ امتناع می‌ورزند، و پیروان یونگ نیز متمایل‌اند که از چار دیواریشان خارج نشوند^{۴۹}، گرچه حس همدلی و همدمی شایانی دارند و در حق همه فرق و ملل و نحل، بسیار بیطرفانه قضاوت می‌کنند. این شقاق خاصه از این رو شگفت‌انگیزتر است که فروید روشش را در مورد کسانی که سانشان از چهل گذشته، مفید می‌داند؛ حال آنکه درمان یونگ خاصه شامل حال کسانی می‌شود که سالمندترند^{۵۰}. یکی از بهترین شیوه‌های پایان دادن به نزاع این دو مکتب، این است که روانکاو پیرو مکتب فروید، به روانکاو برحسب مکتب یونگ تن در دهد و روانکاو پیرو مکتب یونگ، خلاف آن، عمل کند. اما انتظار چنین اقدامی از سر عینیت، در پیکاری که طرفین با شوری سماجت‌آمیز از مواضع خویش دفاع می‌کنند، توقع بیجایی است. و بنابراین رویکردی نو به سرتاسر مسأله، ضرور و واجب است.

۴۹. بعضی موارد استثنایی، در حکم تایید این قاعده است.

۵۰. در نیمه اول عمر، مسائل مذهبی و فلسفی و در نیمه دوم، مسائل جنسی بیماران، بیشتر است، گرچه عموماً چنین می‌نماید که دوران به غایت دین‌ورزی، دورانی است که آشوب زاده مسائل جنسی، فرو نشسته است.

فصل سوم یونگ و مسأله دین

درحالی که فروید با دین یعنی دومین عامل بزرگ و ماوراء عقل حیات بشر، بد تا کرده، یونگ در نوشته‌هایش، برای آن اهمیت بسیار قایل شده، با این تفاوت عمده و نظرگیر که بر خلاف دیگر مدافعان و مبلغان دین، یونگ هیچ هدف مذهبی معین و مشخصی ندارد بلکه بر این یقین و بارو است که روشش، زمینه‌ساز تجارب مذهبی است و تجارب مذهبی را تهیه و تدارک می‌بیند، هرچند که آن تجارب از ذهنیت، رنگ و تأثیر پذیرفته باشند. این دیدگاه، نمودار تسامح عظیمی در حق انواع و اقسام «مذاهب خصوصی» است و تساهل درباره نظامهای ارزشی و سنجشهای دیگران، خود، به هر حال از خلاف آن، یعنی غیرت دین‌پروری، مثبت‌تر است. وانگهی، اشخاص به روان‌مانگر برای این رجوع نمی‌کنند که به مذهبی خاص بگروند. بلکه از این رو که می‌خواهند علایم بیماریشان مداوا شود و زندگانشان به برکت روشنگری‌ای تازه، پس از کور شدن چشمه‌های نور قدیم، تعادل و توازن یابد.

با این همه گاه گمان می‌رود که این سلوک و وجه نظر یونگ از این واقعیت ناشی است که وی به رغم التفاتی که به دین و مذهب دارد، قادر نیست آن تکانه روحانی‌ای را برانگیزد که اشخاصی که چون او دانشمند نیستند، می‌توانند (خاصه در هند اما احياناً در اروپا نیز) در افراد برانگیزند. یونگ می‌گوید¹ (سخنی که نظایرش وجود دارد) که آدمی خدا را همانقدر می‌شناسد که مورچه‌ای که در بریتیش موزئوم لانه دارد، محتویات آن

1. Jung, Die Beziehungen Zwischen dem Ich und dem Unbewussten, p. 199.

موزه را^۲. این صداقت ستودنی است، اما در عین حال روشنگر اختلاف میان فردی با وجدانی مذهبی و آدمی غیر مذهبی است. آیا وی که چنین به نادانیش اعتراف دارد، آنقدر از حساسیت مذهبی بهره‌مند می‌تواند بود که در قلمرو دین و مذهب، راهنما باشد؟ عدم صلاحیتش در بسیاری از احکام وی که متأسفانه از حکم سابق‌الذکر، کمتر با قید احتیاط و فروتنی ابراز شده، حتی نمایان‌تر است. یونگ مدعی است که «در روان آدمی به تفحص و تجسس علمی می‌پردازد، و فیلسوف یا عالم مابعدالطبیعه نیست»^۳. می‌گوید «سعی دارم که از عقاید مابعدالطبیعی پیش ساخته احتراز جویم. بیشتر می‌کوشم که تجارب دست اول به دست آورم و به عقاید مابعدالطبیعی موافق و مخالف نپردازم و بگذارم که علمای الهی خود به آن مسائل مشغول باشند»^۴.

فهم این عبارات دشوار است. آنچه «مابعدالطبیعه» نامیده شده (گرچه یونگ واژه را تعریف نکرده)، شاید فقط چیزی است که ماوراء فیزیک (طبیعت) واقع است، نه به معنای دانشی خاص (الهیات، فلسفه اولی، دانش برین)، بلکه به معنای طبیعت، یعنی شناخت اصول و مبادی نظام جهانی و عالمگیر^۵. این اصول و مبادی را می‌توان آزمود و افراد در هر زمان آزموده‌اند، تحقیقاً همان گونه که بعضی، تعالیم یونگ را تجربه کرده‌اند. همچنین یونگ واژه «علمی» را تعریف نمی‌کند، گرچه در نوشته‌هایش کراراً به کار می‌رود. مبالغه نیست که بگوییم که این واژه در ایام اخیر مورد سوءاستفاده قرار گرفته و ناروا به کار رفته است. از واژه علم، بتی ساخته‌اند و برای پوشاندن بسیاری چیزها که فقط شبه علمی است، سود جسته‌اند. علی‌الاصول، در تفحص و تجسس علمی باید از هرچه که با قوانین منطقی یا عقل تعارض دارد، احتراز جست. بنابراین خلط تفحص و تجسس علمی با فلسفه تحصلی مصلحت‌جویانه (positivisme pragmatique) یا علم مادی‌گرای امروزی، تنگ نظری و یک‌رونگری است؛ ولی به هر حال تفکر بدین شیوه یا به شیوه‌هایی همانند، حتی ناخودآگاهانه، «مابعدالطبیعی» است. آیا یونگ با یکی دانستن و همذات پنداشتن فعالیت مغز و کار ذهن، به فرضی مابعدالطبیعی قایل نشده؟

۲. به رغم دیده‌وران بزرگ جهان، یعنی فرزندان نور و مظاهر حق.

3. Psychology and Religion, 1940, pp. 9-10.

4. "The Practice of Psychotherapy" dans Collected Works, 1954, pp. 123-4.

5. Guénon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines, p. 107-110.

۶. به مطالب پیشین نگاه کنید.

آیا بی‌هیچ ملاحظه و قید و بند، مسیحیت را تصدیق ندارد که دست آخر، نظامی مابعدالطبیعی است؟ یکی از توجیحات ممکن محاجه و مجادله یونگ (با مسیحیان) شاید این باشد که وی با نظرات خداشناختی و جزئیات کلیسا، سر نزاع دارد، گرچه شرط احتیاط آن است که در این باب هیچ نگوئیم، چون وی به نحوی دیگر به این آموزه‌ها تن در داده است.

یونگ دوست دارد که موضوع بررسیهایش را «روان» (psyché) بنامد و مدعی است که «شیفته» آن است.^۷ وی «کاملاً آگاه و هشیار است که به دام روان افتاده و تصور نمی‌کند که بتواند مافوق یا ماوراء روان باشد، انسان که در موضع (یا نقطه اتکاء) ارشمیدس که خارج (از زمین) و مافوق (آن واقع است) قرار گیرد، به نحوی که بتواند در باب روان حکم و داوری کند»^۸. معهداً تحقیقاً این کاری است که شایسته است بدان بپردازد. زیرا اگر خود و عالم را بدانگونه که می‌شناسیمش برترین معیار بدانیم، پس نفس (من) حسی و تجربی خویش را وسیله حکم و داوری قرار می‌دهیم، ولو که با افاضات و اضافات یا فهم‌ودریافتی که از ناخودآگاهی به‌وی می‌رسد (و مکتسباتش از ناخودآگاهی)، گسترش یافته باشد. بدینگونه فقط به شناخت نفسانیات (psychisme) می‌رسیم (نه به روحانیت و معنویت)، و این دقیقاً همان چیزی است که در عرفان دروغین امروز پیش می‌آید. اما جوهر سرشت ما (Prakriti)، که در قاموس غرب به تقریب همان طبیعت مخلوق "natura naturata" است)، فقط از نقطه اتکایی که ماوراء آن قرار گرفته (Purusha؛ که در قاموس غرب به تقریب: طبیعت خالق "natura naturans" است)، فهم می‌تواند شد. به قول: Chândogya Upanishal^۹:

«یقیناً تأمل و مراقبه (Dhyâna) برتر از اندیشه (تفکر) است. می‌توان گفت (iva) که زمین، تأمل می‌کند. جو زمین، تأمل می‌کند. آسمان تأمل می‌کند. اقیانوسها تأمل

7. Psychologio and Religion, p. 190: "Liebhaber";

می‌توان آن را «دوستدار» (amateur) نیز ترجمه کرد.

8. "The Practice of Psychotherapy, p. 123-4, dans Colbcted.

۸. ارشمیدس به فرضیه اهرم چندان اعتقاد داشت که می‌گفت اگر نقطه اتکایی به دست آرم، زمین را از جای خویش بجنبانم. - م.

9. VII, 6, 1.

می‌کنند. کوهستانها تامل می‌کنند. خدایان و آدمیزادگان تامل می‌کنند. پس هر که از آدمیان، در این خاکدان به عظمت و بزرگی رسیده، از دولت تامل و مراقبه بوده و اعتلایش، اجر و پاداش تامل و مراقبه محسوب می‌شود»^{۱۰}.

با توجه به این اوضاع و احوال باید چنین حکم کرد که بی‌تردید آدمی پس از نیل به مرحله‌ای از سیر تکاملیش، باید طالب فردیت خویش باشد تا روانی مستقل گردد. و انسان به همین علت خود محوری (égocentrisme) یافته است. از اینرو چنان که Swâmi Vivekânanda خاطر نشان ساخته، بسیاری اشخاص به مداوای طیب، بیش از عنایت و التفات عالم مابعدالطبیعه نیازمندند. شمار کثیری از مردم فقط مسیر ابتدایی تکامل را می‌پویند و باید در طی مراحل ابتدایی (تکامل) ارشاد و هدایت شوند. در این مراحل، احتمال می‌توان داد که خدا خود به اسطوره‌ای تبدیل گردد که به دست انسان خلق (و بعداً منهدم) می‌شود. تا اینجا، هدف مداوای یونگ که تفرد (individuation) است، مثبت است. برای ستاره دنباله‌داری که بی‌وقفه، در فضای بیکران می‌چرخد، یافتن مرکز ثقل یا گرانیگاهی که بدان وسیله بتواند جایش را در هاویه‌صلح‌آمیز و آرام ستارگان بیابد (به شرطی که در این مهم توفیق یابد)، کار مهمی است. حتی اگر آدمی در این کار کامیاب نشود، گامی پیش رفتن در این زندگی بهتر از آن است که کاری نکند. همچنین به نظر توده مردم چنین می‌نماید که تکیه بر داده‌ها و معطیات عینی، عملی‌تر از دراز کردن دست نیاز به سوی آرمانی طلایی است که ظاهراً بسان ستاره‌ای در آسمان شب، بسی دور دست و نه چندان با اهمیت است. بنابراین همه چیز بسته به این است که آرزو و تمنای آدمی چیست.

تصور واقعیتی که از تیررس ادراک حسی‌مان بیرون است و با این همه بسی پهناورتر از قلمرو حواس ماست، و جهان ما تنها دیدی تاریک و ناقص از آن دارد و همان را به نمایش می‌گذارد، فقط در محافل محدود و بسته طرفدار داشته است و جز این نیز نمی‌توانست بود. متمرکز ساختن توجه بر مرکز حقیقی (وجود) و فرقی نهادن و تمیز دادن میان خود و آنچه به طور سطحی، «من» (Moi) می‌نماید، مقتضی جدا کردن حرکت از فکر (جدایی پروشا از پراکرتی) است که فقط وقتی ممکن است که افکار «بسان شعله

۱۰. عادات فکری هر آدمی و در نزد موجودات دیگر، فقدان بیان رسا و گویا، تحقق این معنی را دشوار می‌سازند.

در مکانی مصون از وزش باد»^{۱۱}، متوقف شوند و ثابت بمانند. توفیق در این مهم عموماً مستلزم کارورزی طولانی‌ای است و هرکس می‌تواند با سعی در تثبیت و تمرکز افکارش ولو يك دقیقه متحصراً بر موضوعی خاص، و طرد هر چیز دیگر، به آسانی از آن اطمینان حاصل کند.

فهم این مطلب که حق، عامل هر اندیشه و کاری است و انسان فقط وسیله و ابزار آن، آسان نیست؛ زیرا آنچه در واقع و حقیقتاً اولی است، در زندگانی هر روزینه، اولویت ندارد. ارضاء نفس (moi) به دست شخص آدمی، مانع از دریافت حقیقت می‌شود. اگر انسان دریابد که حق، الهام بخش نفس (moi) است و هدفش، تحقق ذات حق در خویش باشد، تمایلات سوء، زمانی دراز نخواهند پایید^{۱۲}. اما هیچ کس بدون تجربه معنوی و روحانی، قادر نیست فکرش را در این راه به کار اندازد و ثابت نگاه دارد.

جنس آدمیزاد عموماً، وضع موجود را همچون امری طبیعی می‌پذیرد، و در غم رابطه کلی چیزها با هم نیست و از آن دلمشغولی فارغ است و از مساعی‌ای که اجر و پاداشی مشهود ندارند، احتراز می‌جوید. هنوز مردمی می‌بینیم که هرگز از هوای بد نمی‌نالند و آن چنان که فیلسوف Pangloss به کاندید (Candide) می‌گفت، در این جهان به دیده بهترین جهان ممکن می‌نگرند. شمار اشخاصی که سودا زده خوش‌بینی‌اند، از سال ۱۹۱۴، وقتی نخستین بار اطمینان و اعتماد بیکران به پیشرفت، بر اثر هجوم اشباح هم و غم و دل‌نگرانی متزلزل شد، کاهش یافت؛ معهذاً بیشتر مردم مادام که رفاه اجتماعی، نقصی ندارد و می‌تواند بی‌تشویش و پریشیدگی خاطر، زندگی کنند، راضی به نظر می‌رسند. آرزوی سوزان آزمودن خوشیهای جهان، ریشه‌های بس عمیقی دارد. این خودخواهی ممکن است آنقدر مفرط باشد که گاه نقشی که ایفایش برعهده آدمی است، تنها لطف و حسن زندگانی وی به‌شمار می‌رود، چنان که نقش زول سزار در نظر هنرپیشه ممکن است از گره‌های زندگانی خصوصیش، واقعی‌تر بنماید. بعضی دیگر که خود را بدین چیزها خشنود نمی‌بینند، بیگمان از پروفیسور یونگ سپاسگزار خواهند بود که ذهن آنان را در باب چنین مسأله‌ای روشن کند^{۱۳}.

11. Gītā, VI, 19.

12. Vivekananda, Complete Works, vol. VII, pp. 274-5.

۱۳. به مطالب پیشین نگاه کنید.

اما قطعاً کشف این فردیت متمرکز بر نفس (moi) موجب خودشناسی نیست. در قیاس با وسعت و دیمومت جهان، بینش حسی و تجربی انسان هیچ است. به جای سواکردن ذات فرد از ذات عالم یا ذات کلی، باید دانست که آن دو با هم پیوندی تنگاتنگ دارند، و این دریافت، جدایی میان «روانشناسی ژرفانگر» و مابعدالطبیعه را بیوجه جلوه می‌دهد. اراده منزوی ساختن و رم دادن و ترساندن کسانی که ممکن است برای پیمودن راهی دیگر واجد کیفیات لازم باشند و (چون گرسنه جویای خوراک است) حاضر به طی آن طریق، و بی‌قدر و قیمت دانستن و غیر علمی خواندن هر چیزی که با نظریات مورد ستایش یونگ نمی‌خواند، خاصه از این لحاظ بیشتر محل تردید و تامل است که از سوی دیگر، دین در دنیای امروز، در تشریفات ظاهری، تباه و نابود می‌شود. طلب دایمی این نفس و خرد و «هویت» (Soi) انگاشتن تصویری که در آینه می‌بینیم، بسیار طالبان را بیراه کرده است. خواننده دقیق و هشیار از مشاهده این امر که چگونه کلمه «ذات» (moi) حتی در کلام یونگ، برجستگی یافته و بر آن تأکید رفته، به شگفت می‌آید. یونگ نه تنها چیزی را که برای همه کس واضح است، قبول دارد و تصدیق می‌کند، بلکه زبان به ستایش و تجلیلش می‌گشاید. Fra Angelico می‌گفت: «من نیستم که نقاشی می‌کنم، بلکه، «او» مرا وسیله نقاشی کردن قرار داده است». پرستش نفس (moi) (در خودماندگی، autisme)، از نشانه‌های مشخص کسانی است که تعادل خود را از دست داده‌اند. راهنمای روحانی مردم (بخش عظیمی از روشنفکران مغرب زمین، یونگ را بدین نام می‌ستایند؛ آنان چیزی بهتر از روانشناسی وی نمی‌شناسند و با این همه به شکل «متعال» تری از روانشناسی، کشش و گرایش دارند)، اگر بینش روشنی از این امر نداشته باشد که چگونه می‌توان حالت آزادی روح یا رهیدگی به مدد روح را تجربه کرد، آدمی چنان که باید و شاید خبیر و بصیر و آگاه نیست؛ و کسب این بصیرت، بدون کارورزی در ضبط افکار بر وفق معیارهای معنوی، ناممکن است. فردیت حقیقی از ذات، فیضان می‌کند. بررسیهای یونگ، محدود به بخشهایی از ناخودآگاهی است که چنان که در صفحات آینده باز خواهیم نمود، فی‌نفسه ناقص و ناتمام‌اند. یونگ به نظریات نوینی در باب روان چشم امید دوخته است^{۱۴}، اما از پیش می‌توان اینگونه امیدواریه‌ها را بیهوده و

۱۴. «برای آنکه تصویری حتی ستبر از پیچیدگی روان به دست آوریم، نظریات بسیار زیادی لازم است.»

مردود دانست. یونگ برای توجیه و تعلیل عجز خود، اظهار می‌دارد که طبیعت حقیقی امور، در نیافتنی است. نظریه‌اش در باب «ناخودآگاهی» مشابه فلسفه نوبینی است که پدیدارشناسی را جایگزین شناخت ساخته است. و آن هر دو، یونگ و فلاسفه جدید، تبحر و وسعت دانش و آگاهی خویش را تنها چیزی که شدنی است و ممکن، فرا می‌نمایند و در هر دو مورد، حاصل کار، مذهب لادری است که در حکم اعتراف به عجز است.

تصور واقعیت که پایه ثابت همه مشاهدات تجربی است، مقدم بر کار ویژه‌های خاص ذهن است. بر وفق این اصل، ادیان و مذاهب در وهله نخست، محصول روانشناسی (و پرداخته شده فقط برای هدایت و عبرت‌آموزی که ممکن است موضوع وعظ و تذکیر باشد) نیستند، بلکه از مقصد و مراد اصیل روح که وجدان به یاری و دلالت آن مقصد و هدف، به شناخت ذات خود نایل می‌آید، ریشه می‌گیرند. «خدا از این رو خداست که به ذات خویش معرفت دارد؛ معرفت خاص خدا، خودشناسی انسان نیز هست»^{۱۵}.

ملاحظه این موضوعات در چشم‌انداز تاریخیشان، ضرورت دارد. وداهای هند فقط جلوه و نمودی از سستی اولی عرضه می‌دارند که در قیاس با میدان محدود کشفیات متأخر که عرضاً گسترش می‌یابند، به علت عمقی که حقیقتاً دارند، ممتازند^{۱۶}. در واقع، اقوامی که بنیانگذار تمدن اروپایی‌اند، این سنت را عموماً کنار گذاشته ترک گفته بودند، و سنت مزبور فقط به ندرت، نزد افرادی تک تک، رو آمد و نمایان شد.

در نظر یهود، این جهان، همه چیز است و چیزی جز آن نیست. نه روانی هست و نه زندگانی دیگری (به استثنای اصحاب قبالا Cabalistes که بدعتگذارند). شیوخ (بطریقهای) کتاب عهد عتیق که بخش اعظم رشد و بالندگی آتی قوم را تعیین کرده و جهت بخشیده‌اند، سرگرم بیکار با ملوک (Moloch) و نزاع با یکدیگر بر سر گله و رمه و گسترش و انتشار خانواده‌های خویش بودند. حال و هوای این محیط در مسیحیت نیز اثر گذاشت. از نوع پرسشهای حواریون مسیح از وی، درمی‌یابیم که برای مسیح پاسخ دادن مشروح‌تر از آنچه گفته، دشوار بوده است. وی با بیان تمثیلاتی چون: «یقین بدانید هر که به من ایمان بیاورد، آنچه می‌کنم، خواهد کرد، و حتی کارهایی بزرگتر نیز»^{۱۷}،

15. Hegel, Lectures sur la Philosophie de la Religion.

۱۶. کتابهای رنه گنون، به بررسی این موضوع می‌پردازند.

۱۷. یوحنا، ۱۴، ۱۲.

متحماً تا آنجا که در آن شرایط و مقتضیات معلوم بر وی می‌توانست گفت، گفته است. مضمون ظریف و نازک و مشکل‌آفرین انسان شدن خدا و متضایف با آن، خدا شدن انسان، اندیشهٔ مقدم و اولای مسیح بوده، ولی وی فقط جزئاً آن را بسط داده است (اگر به شهادت تورات اعتماد بتوان کرد). تردیدی نیست که پیش از مسیح و پس از وی، در میان مسیحیان و بیرون از آنان، شمار بسیاری مردم زاده شدند که می‌توانستند از حکمت، بی‌پروا تر سخن بگویند و در نتیجه با نیازهای مردم فرهیخته، هماهنگی بهتری داشتند.

به هر حال، آنچه در اینجا خاطر نشان باید ساخت این است که کتب مقدس یهود و مسیحیان یهودی تبار، بر چنین مبنایی، با داستان حضرت آدم و هبوطش آغاز می‌شود؛ اما پیش از هبوط، عالم نظامی پاک متفاوت داشته است.

حال اگر به یونانیان توجه کنیم می‌بینیم که آنان این احساس را داشتند که می‌باید لذایذ و خوشیها را بیازمایند و دریابند، و به واقعیت چنان که هست، شکل بخشند، گرچه در جنب این احساس، ناگهان به کشف این حکمت اندوهبار نایل آمدند که «همان بهتر که هرگز زاده نمی‌شدیم»؛ زیرا «زندگی وحشت‌انگیز است»^{۱۸}. اما همان گونه که یهودیان به بهشت از دست شده اشاره می‌کردند، یونانیان به کوه المپ رجوع می‌دادند که عصر تاریخ در قیاس با آن، دورانی فاسد و تباه تلقی می‌شد. درحالی که نظریهٔ جدید تکامل، چنین تصویری را مردود می‌داند و بر آن است که پایگاه انسان، برترین مرتبه‌ای است که تاکنون در طبیعت به دست آمده است، بر وفق آموزه‌های هندی، می‌توان این روایات را همچون نشانه‌هایی از ادوار پیشین رشد عالم، فهم کرد. بنابه این بینش، در «عصر طلایی» شناختی اصیل و مطلق حاصل آمده بود که بعداً، به شاخه‌های بیش از بیش فراگیر درخت بینهایت عظیم معارف خاص و جزئی که ارزشش شان همواره نسبی تر می‌شود، تقسیم گردید^{۱۹}.

اما زنجیر را همگان می‌گسلند و نه افراد. دست کم این حکمی است که حکمای هند در باب سرشت باطنی عصر تاریکی و ظلمات (Kali-Yuga) که عصر ماست می‌کنند.

۱۸. سقراط در Gorgias اثر افلاطون.

۱۹. تا زمان ابداع ابزارهای غول‌پیکر انهدام، که به نحوی شاخص از راه «تقسیم و تکسر» به دست آمد.

اگر آدمی بداند که هویتش، ریشه در ذات (Moi) اعلی دارد، در می‌یابد که حرکتش، حرکت اوست و تمیز خواهد داد که هرچیز مشروط و مقید، جلوه‌ای است از آنچه نامشروط و مطلق است. راه دیگر، استغراق در ظواهر جزئی است که به ذرات خرد تقسیم شده‌اند.^{۲۰} یونگ از این مسأله اساسی پیوستگی به کل و اندراج در کلیت (intégration) غفلت می‌ورزد (گرچه در مواردی خاص، یعنی نزد روان‌نژندان و بیماران روانی، به حق، عقل سلیمی کشف کرده، حال آنکه دیگران چیزی جز لاطالیلات نمی‌یافتند)، و فرض می‌کند که وجدان و شعور، تماماً، «فکر» است. برای او، روح یا ذهن (mind)، «پدر هر دانشی است»^{۲۱}. این حکم، در باب دانش تخصصی جدید که باور دارد حقیقت امروز، فردا، خطا خواهد بود، صادق است. اما حقیقت بالذات، از دسترس این علم، خارج است. بنابراین، این مسأله مطرح می‌شود که روح یا ذهن (mind) چیست؟ مجال است که بتوان پاسخ به این پرسش را که سرشت روح چیست از خود روح یا ذهن شنید. چون مسأله از جمله مسائلی است که باید در مرتبه‌ای والا مطرح شود و متعلق به همان مرتبه است. اما این مرتبه کدام است؟ مرتبه ذات «باقی و لایتناهی»^{۲۲} و به قول استاد بزرگ^{۲۳}، مرتبه «نورالانوار و مرتبه ماوراء ظلمات، نفس معرفت، موضوع شناخت، آرمان شناخت که در قلب همگان جای دارد».

جهات دیگر مسأله نیز باید مورد نظر قرار گیرد تا مطلب روشنتر شود. تصور اساسی یونگ که عبارت از تقسیم روان به دو پاره «خودآگاهی» و «ناخودآگاهی» است ثمره حالت و وضعیتی خودآگاه است که کاملاً به خود هشیار نیست. این تمیز در مرتبه خودآگاهی‌ای سطحی اعتبار دارد، و بنابراین برای اکثر مردم، از لحاظ عملی، حائز ارزش و معناست. معیناً تشخیص این نکته مهم است که آنکه ملتفت افکار و احساسات و اعمالش هست، و آموخته است تا در آن جمله به نظر انتقادی بنگرد، و میان شخص خود و آنها تمیز قایل شود، ابدأ نیازی به «ناخودآگاهی» به عنوان عامل خبردهی و آگاهی

20. Von Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Berlin, 1803.

21. The Practice of Psycho-Therapy, p. 17.

22. Brih, Upan. III, 9, 26.

23. Shri Krishna, Gîtâ, XIII, 17.

رسانی ندارد. این ناخودآگاهی که عموماً صورت چیزهایی را که می‌خواهد بیان کند تغییر می‌دهد و دگرگون می‌سازد، متعارفاً جز این نمی‌تواند که برای چنین شخصی، اطلاعات کم اهمیتی که خود بیشتر از آنها اطلاع داشته، فراهم آورد. کسی که اهتمام می‌ورزد تا در هر دوگانگی، یگانگیهای مستور (و نامدرک برای حواس) ببیند، حتی می‌تواند بر فرقی که میان حالات بیداری و خواب هست، به قراری که واصلان به مرتبه‌ای عمیق در تفکر می‌گویند، غلبه کند^{۲۴}. می‌تواند چون شکسپیر به این کشف برسد که ما از همان نسجی هستیم که خواب از تار و پودش فراهم آمده است. با کارورزی و ممارست ممکن است پیوندی ناگسستی میان وجدان در بیداری و وجدان در زمان خواب برقرار کرد و بدینگونه هشیارانه نه تنها رؤیا بلکه خواب عمیق را آزمود و به تجربه سنجید. اما روانشناسی جدید از عوالمی که آدم خفته به خوابی عمیق، در آن همچنانکه در دریایی ژرف، غوطه‌ور می‌شود^{۲۵}، یعنی وقتی در ادراکی که از تجربه خواب یا بیداری نشاط‌انگیزتر و گوارتر است، جذب شده و با ذات هر وجودی در آمیخته و به وحدت رسیده، و از همین طریق است که زندگانی مستمراً تازه و نو می‌شود، پاک غافل است؛ مهذا این عوالم یا افلاک، برخوردار از حیاتی پاینده‌اند، بسان ستارگان که فقط شب هنگام وجود ندارند. می‌گویند که مرید از طریق آنها به دیگر مراتب هستی یا به عوالم فوق طبیعی وقوف می‌یابد، و به‌این‌آن عوالم و افلاک، مفتاح رازگشای اسراری عمیق را که حتی از شناخت رؤیا ژرف‌ترند، به دست می‌دهند. واضح است که اگر چنین پژوهشی به توفیق بیانجامد، دیگر هیچ نشان و اثری از «ناخودآگاهی» باقی نمی‌تواند ماند. این کار دشوار است، ولی به ما اطمینان می‌دهند که ناممکن نیست^{۲۶}.

محتماً تبیین این امر را که در هند، به رغم علاقه شدیدی که به بررسی روان آدمی وجود دارد، نظریه منظمی در باب تعبیر خواب هرگز بسط و گسترش نیافته، در همین

۲۴. می‌گویند که در این حال، راحت و آسایشی بیش از آنچه که خواب فراهم می‌آورد، می‌یابند.

۲۵. ر. ک. به ماهی که رمز رهیدگی و نجات است!

26. Life Divine, Sri Aurobindo, pp. 380-1 (چاپ آمریکا).

Brith, Upan., IV, 3, 11; Prasna Upan., IV, b.

درباره روش، ر. ک. به:

Evans-Wentz, Tibétan Yoga and Secret Doctrines, 216 et.. p. 226 et..

چشم‌انداز عمومی، سراغ باید کرد^{۲۷}. در قاموس هند، «ناخودآگاهی»، قلمرو Samskāras، یعنی رسوبانی از گذشته است که به تحلیل نرفته‌اند، چنانکه زندگانیهای (بیشمار) پیشین نیز؛ و به همین دلیل، خصیصه‌اش آشفتنگی و از هم گسیختگی است، برخلاف پیوستگی وجدان سطحی: یعنی فکر خبیر و بصیر (the knowing mind)، اگر از موضوعش جدا و سوا نشود، الی غیرالنهاییه بعینه تجدید و تکرار می‌گردد. و اما تصور ولادتهای پیشین (که بدون آن، تقریباً همه چیز در این زندگی، معماآمیز می‌نماید و در پردهٔ ابهام می‌ماند)، چون خارج از حوزهٔ کاربرد روشهای روانشناسی تحلیلی است، یونگ بدان اعتنا ندارد. در نتیجه، ناخودآگاهی جمعی را به وساطت شکل‌گیری مغز که از اسلاف و نیاکان به میراث رسیده، توجیه و توضیح می‌کند^{۲۸}. و به خود زحمت بررسی این نکته را نمی‌دهد که چیزی که غیر شخصی است، همانا ذات حقیقی و بنیان هستی است که نفس (moi) فقط بر آن بار شده است، به‌گونه‌ای که روان (psyché) سرانجام به اندازهٔ تن، مقوله‌ای نه چندان «شخصی» می‌شود.

اما اگر بررسیها به حوزهٔ «ناخودآگاهی» محدود گردد، آنچه مشاهده می‌توان کرد این است که توهمی جایگزین توهمی دیگر می‌شود: بسان تصاویر در گل نما یا نگاره‌نمای (kaléidoscope) رنگارنگ که غالباً زیبا هستند، اما به صخرهٔ سی‌زیف (Sisyphé) می‌مانند که مدام از قلّهٔ کوهستان که هر بار به دشواری و تعب بسیار بدانجا غلطانده شده، به زیر فرو می‌غلتد. در قاموس حکمت هند، این امر به تسلسل یا دور (regressio-Prasanga - ad infinitum) می‌انجامد که استدلالی باطل است و راه به جایی نمی‌برد. فقد مبنای فلسفی و آگاهی و معرفت روحانی، چیزی مثبت به مثابه تقدینه در کیسه نیست. پیشرفت به معنای جستجو فقط به خاطر لذتی که کنکاش و جستجوگری دارد و احیاناً به کشفیاتی نیز نایل می‌آید نیست، بلکه راه و روالی است ناظر به هدفی مشخص. یونگ اظهار می‌دارد^{۲۹} که بر وفق اسلوب و روشش، انسان خود بدانجا می‌رسد که خویشتن را قبول داشته و با نفس خود آشتی کند. این امر ممکن است تصادفاً پیش آید، اما تردید

۲۷. علاوه بر احکام و تأییدات کلی، ر. ک. به:

E. Abegg, Indische Psychologie, Zurich, 1945, p. 43 etc.. et 27 etc.

۲۸. به صفحات قبل نگاه کنید.

29. Psychologie und Religion, p. 147.

دارم که امری عمومی باشد. در واقع، روانشناسی ساخته و پرداخته یونگ به همان راهی می‌رود که هر علم جدید می‌پوید: انتخاب مضمونی و بررسی آن از زوایای مختلف. طلب و جستجوی وحدت نباشد، هر دانه شن، جوهری فردی (monade) می‌شود که آبستن دنیایی نوشت. بدینگونه نظر اساسی که عبارت از درک و فهم کلی (Vibhutva) هر واحد (unité) است، تحقق نمی‌یابد و تحقیق و بررسی در باب موضوعات جزئی، خود، فی‌نفسه، هدف می‌شود. کتابخانه‌های ما وسعتی عظیم یافته‌اند و افکار و اذهان از دانسته‌های خاص انباشته شده‌اند، اما جستجوی سترگ برای شناخت حقیقی انسان که شناختی مابعدالطبیعی است، اگر هنوز نمودی دارد، فقط در اشکال آسیب‌شناختی انسان است. نزد شمار عظیمی از «اسکیزوفرنها» وقتی به دقت و مهارت مورد معاینه و مطالعه قرار گیرند^{۳۰}، می‌توان بدین نکته پی برد که آنان بسی بهتر از انسانهای «متعارف» و دلمرده و بی‌احساس، همه این مسائل را درک کرده و آزموده‌اند.

یونگ علاوه بر این چنین حکم می‌کند که زندگی، کارمایه (انرژی) است و وابسته به برابر نهاد یا وضع مقابلی (antithèse) است که از پیش وجود دارد و بدون آن، نیرو موجود نخواهد بود، و به ویژه، نیروی (انرژی) روانی که قوه محرکه در درون آدمی است، زاده نزع و کشاکشی در باطن اوست^{۳۱}. اما این احکام، متضمن جزئی از حقیقت‌اند. انکار نمی‌توان کرد که تنش میان دو نیروی متضاد، اختلافی بالقوه ایجاد می‌کند که ممکن است در عالم خارج به صورت قدرتی خلاقه مؤثر افتد، یا در دنیای درون، به انگیزه‌ای مبدل شود. اما این امر فقط وقتی صحت دارد که قوای غریزی و معنوی، همسطح باشند. حال اگر چنین دریابیم که همه چیز، نقد حال روحی واحد (Atman) است، بنیان این نظریه، فرو می‌ریزد. و اگر بخواهیم واژه «نیرو» (انرژی) را حفظ کنیم، تنها چیزی که می‌توانیم گفت این است که زندگی، نخست، جهش نیرو (Prakriti Shakti) در توازنی کامل است، پیش از آنکه کرمه (Karma) ادوار و اکوار پیشین، رشد و بالندگی کامل یافته و گوناها (Guna) به جنبش افتند. بر اثر اختلافی که بعداً میان گوناها پیش می‌آید، پراکرتی به دسته‌های متضاد که یکدیگر را مقید می‌کنند،

^{۳۰}. رجوع به مطالب بعدی.

31. Two Essays on Analytical Psychology, 1928; p. 62; Types, 1923, p. 262.

تقسیم می‌شود^{۳۲}؛ و ذاتی که مافوق شخص است (Impersonnel) — برهمن — به صورت خدایی شخصی (که مختص به شخص است و فقط به وی مربوط می‌شود) ظاهر می‌گردد. جوک (Yogin) اعظم، در جذبۀ تامل و مراقبه^{۳۳}، رقصش را با تمامی (Pârna) وجدان نابش (Chit) آغاز می‌کند، و عالمی نو می‌آفریند.

زیرا می‌گویند که عالم کبیر و عالم صغیر را چنان قالب‌گیری کرده‌اند که خصائصشان با هم می‌خوانند^{۳۴}. همان قوانین و قوایی که بر حیات عالم حاکم‌اند، بر ما نیز حکم می‌رانند و این جلوه‌ای از وحدت اساسی کائنات است. آدمی به عالم کبیر، چون یاخته‌ای (سلولی) به تن، پیوسته است. بنابراین همان‌گونه که متون هندی خاطر نشان می‌سازند^{۳۵}، برای طالب معنویت و سالک روحانی، کمتر چیزی به اهمیت بازگشت از راهی که به خلق عالم انجامیده و جدا شدن از گونا‌های پراکرتی، وجود دارد. به بیانی دیگر، وقتی تلاش برای حیات است، بدانگونه که بعضی بیماران یونگ طالب آند^{۳۶}، تکیه بر کشاکشهایی است که ممکن است به چیزی جز وحدت مستور که همهٔ اضرار در آن گشوده شده و به آشتی و هماهنگی‌ای پایدار می‌رسند، بیانجامد؛ حتی اگر، به یقین، مبلغی درد و رنج اجتناب‌ناپذیر باشد^{۳۷}، و کوششهایی برای گذر از موانع و گسترش کیفیاتی که آدمی بدانها نیازمند است، لازم افتد.

آرمانهای ما، هرچه باشند، تالوویی درخشان دارند (که ناشی از انعکاس نور است) و بدینجهت دیر یا زود مایهٔ حرمان‌اند. اما در پایان این راه، «نه خورشید می‌درخشد، نه ماه، نه ستارگان، نه آذرخش، و نه حتی آتش (زمین). برعکس در وراء حق که درخشان است،

۳۲. گرچه کتب مقدس یهود و مسیحی فاقد توضیحات مشروح فلسفی است، اما چنین می‌نماید که چنین نظری دست کم در کتاب آفرینش، I، ۳ آمده است؛ خداوند نخست روشنایی را آفرید (با ادای کلامی ماترایی!) و در مرتبهٔ ثانی، نور را از ظلمت جدا کرد.

33. Tait. Upan., II, 6.

۳۴. «آنچه در زیر است، در بالاست؛ آنچه در اینجا نیست، هیچ جای دیگر نیست».
Vishvasâra Tantra. نیز نگاه کنید به:

Chând. Upan; III, 13, 7.

35. Gîtâ, III, 27-8; v, 8, 9; XIII, 29, XIV, 19.

۳۶. نگاه کنید به صص قبل.

۳۷. درد و رنج نیز ممکن است، غیر مستقیم، موجب اعتلا؛ و عظمت آدمی شوند.

همه چیز درخشان است؛ و هر چیزی به روشنائیش، روشن و تابناک است»^{۳۸}. در اینجا بر سبیل ایراد می‌توان گفت که نه تنها به اعتقاد یونگ، بلکه به زعم متفکران دیگر غرب نیز (که برجسته‌ترینشان در عصر باستان، هراکلیوس Héraclite و از میان متأخران، هگل و برگسون‌اند)، نزاع و بیکار، سرچشمه همه چیز و همانا صیورت به طور مطلق (le Devenir l'Absolu) است. گروهی دیگر از فلاسفه (که نمایندگان کلاسیکشان افلاطون و فلوطین و در عصر جدید فیخته‌اند^{۳۹})، نظریاتی نزدیکتر به آموزه‌ای که در اینجا ذکر کرده‌ایم، دارند. فقط به نحو اجمال می‌توانم گفت که اصحاب عقیده نخست (یونگ و غیره) در نمی‌یابند که گسترش جهان، چیزی بر کمال حق نمی‌افزاید، و یا از آن نمی‌کاهد، و بدینگونه روان، مستقل از موضوع و متعلقاتش، تلقی نمی‌شود. اما برحسب‌ودانتا، صیورت، سرانجام، عین هستی مطلق است چون هر دو، جلوه و نمود سرشت حق‌اند. روح (یا ذهن و عقل) در واقع وجود را همواره به نظر صیورت مشاهده می‌کند.

هیچ شناخت میانی و واسطه‌ای ممکن نیست جای شناسایی خویشتن خویش را بگیرد. کسی که حس نکند در بحر عشق الهی و وجدان حق عمیقاً مستغرق است، نمی‌تواند از سقوط در ورطه خودپسندی و عجب و پوچی و بطلان بپرهیزد. حتی تجربه محدود چنان احساسی، بالکل دور از واقع نیست، زیرا به میزانی که «مادر» (شاکتی)^{۴۰}، (زهدان) همه‌چیز است و (زاینده)، و نیز عین واقعیت، مراکز فردفرد مردم (پروشاهای یا Jivaها) به تعداد بیشمار، همه از واقعیت (حق)، بهره‌مندند. هیچ کوششی به خاطر اعتلای انسانها تا بتوانند بر ضعفشان چیره شوند، و قوایشان را متمرکز سازند، و بدینگونه سرانجام روشنائی در وجدانشان درخشیدن گیرد، مافوق طاقت ذات حق نیست. درحالی که وجود محدود و متناهی فقط اجزاء را می‌شناسد و نه کل را که اجزاء از آن مشق می‌شوند، همو قادر است که تا بینهایت و حدی‌حدی گسترش یابد. تجربه یا ادراکی که از راه حواس یا خرد حاصل آید، جلوه محدودی از قدرت الهی است که آدمی پس از پا نهادن بر فرق همه مفاهیم دنیاوی و پشت سر نهادن آنها، در Samādhi، به

38. Savet. Upan., VI, 14.

39. "Anweisung zum seeligen Leben".

۴۰. ذات اعلا در وجه پویایش.

تمام و کمال، درک و احساسش کند.

بنابراین، این سخن یونگ که «اگر نفس (moi) نباشد، کسی نمی‌ماند که به چیزی هشیار و آگاه بتواند بود، و نمی‌توانم ذهنی هشیار و خودآگاه تصور کنم»^{۴۱} که به درون ذات (sujet) یعنی به نفس (moi) رجوع و استناد نکند»^{۴۲}، حاکی از فقد چشم‌اندازی فلسفی و دینی است. همچنین یونگ، خداوند را قوه‌ی خلاق آغازین نمی‌داند، بلکه یکی از معانی و محتویات روان آدمی، می‌پندارد؛ و مدام به بیماران هشدار می‌دهد که با این صورت مثالی، یکی و یگانه نشوند، زیرا این امر به «تورم» (inflation) نفس (عجب و رعونت) می‌انجامد و «تعادل روانی را جداً به مخاطره می‌افکند»^{۴۳}. بروز این خطر، آن‌چنان که از حالات بیمارگون بسیاری اشخاص که ذهنشان دچار اختلال شده است برمی‌آید، غیرقابل انکار است. اما تقصیر آن به گردن تصورات بدوی و ناتراش یونگ درباره‌ی خداوند و ذات اعلی (Moi) است که وی از این لحاظ با مردمی که در مدارج پیشرفت و تحول به پیش نمی‌رسند، هم‌نوا می‌شود»^{۴۴}. با استنتاجات کلی از پدیده‌های آسیب‌شناختی و بیمارگون، به هیچ درک و شناختی نمی‌رسیم»^{۴۵}. همچنین اگر در دین فقط به دیده‌ی پرستش نیاکان بنگریم، و خدا را «بیرمردی محتشم با ریشی سفید» بدانیم (بنابها اعتقاد روانپزشکی آلمانی^{۴۶}، طرفدار و مدافع اساطیر عقلانی و نیز آن‌چنان که بعضی نقاشیهای برخی بیماران یونگ القاء می‌کنند)، قطعاً همذاتی با حق و تشبه به وی، یا شوخی و مزاحی شیرین است و یا نشانِ نقص و ضعف عقل.

شاستراهای (Shâstra) هند، از این یقین نشأت می‌گیرند که عالم، وجه پوشیده و

۴۱. اما این مسأله‌ای از مقوله‌ی تصور و خیال نیست، بلکه مربوط به عالم واقع است.

۴۲. مقدمه بر کتاب: Dr Evans - Wentz, The Tibetan Book of the Great Liberation, P. XXXVIII et.

43. Two Essays on Analytical Psychology, p. 74.

۴۴. «خود را شبیه خداوند پنداشتن، خصیصه‌ی مردم گول و مجنون است».

Jung, L'Homme à la découverte de son âme.

۴۵. اسکیزوفرن جوان سالی به من گفت: «جهان، هیولایی است، اما من رستگارش ساختم، من شاه شاهانم».

46. H. Lungwitz, M. D. Ph. D., Lehrbuch der Psychopathologie.

چاپ سوم، جلد هفتم، بخش دوم، برلن، ۱۹۵۵، ص ۳۷۷ و بعد، و نیز ص ۳۵ و بعد.

محبوب ذات حق است^{۴۷}، و کلام غایی و نهایی آنها این است: Tat Tvam Asi، من، اویم، تو، اویم^{۴۸}. شاستراها به جسارت و شادمانی می‌گویند: «انالحق» [من اویم (نرینه یا مادینه)]، اما نه به صورتی ملموس و با ظاهر تجربی و آزمودنی کسی که چنین سخن می‌گوید و در وی، احدیت گرچه هست، ولی مستور است^{۴۹} و سرانجام پدیدار می‌گردد؛ بلکه آشکارا از راه نفوذ در ذات و جوهر وجود خویش و با مشاهده لفاف و غلاف خارجی با دیدگان شاهد، یوگا، این است^{۵۰}. بنابراین خواننده خود می‌تواند به بلاهت احتجاج و مکابره در این سخن یونگ پی‌برد؛ آنجا که می‌گوید: «یوگا به خودآگاهی اشکال ثابتی می‌بخشد. این روش، مادام که نماد، نقد حال معتبر ناخودآگاهی است، صحیح است»^{۵۱}. انسان تا آنجا که روح است، در وحدت با حق به سر می‌برد، زیرا این وحدت، خصیصه روح است (اما به عنوان ذهنیت (mentalité) و جسم مادی، تجلی خاص شاکتی یا ساحت پویای خداست).

وقتی سرشت ظاهری انسان، در دل‌بستگی (و تعلق خاطر به ظواهر) و پندارها و شبهات^{۵۲}، از دست می‌رود و راه گم می‌کند، تمیز طبیعت و آغیش و یگانگی با آن، تنها آرمان و هدف وی می‌شود. از نظر کسی که توفیق یافته ولو لحظه‌ای کوتاه، از یکی و یگانه شدن با نفس خویش پرهیزد، اضداد یا ضدین بی‌معنی‌اند، ووی این چنین به نحوی غریب احساس می‌کند که وقتی با خود روبرو می‌شود، چنان است که با خداوند روبروست. حتی یونگ نمی‌تواند خرده‌گیری کرده بگوید که سنت غرب با این امر ناآشناست. چون مسیح، دست‌کم تلویحاً آن را بیان داشته است و همین نکته، صراحتاً در اشعیا^{۵۳} آمده است، آنجا که شخص پیامبر، کاملاً در سایه افتاده و در پرده مانده است. می‌توان گفت که مسیح و اشعیا نبی، قهرمان بوده‌اند. اما هر آرمانی باید رفیع باشد. به علاوه، سلسله‌ای درخشان از عرفای بزرگ که در نظرشان وحدت روحی با روح آفریدگار،

47. Gītā, VII, 19: "Vāsudeva Sarvam iti".

۴۸. ر. ک. به مطالب پیشین.

۴۹. یعنی متناهی و محدود است.

۵۰. طریق نیل به این مرحله را بعضی، یوگا نامیده‌اند.

51. Psychology and Alchemy, 1953, p. 121.

۵۲. گیتا، II، ۶۲ - ۶۳.

۵۳. ۴۶، ۹ و بعد؛ ۵۱، ۲.

در بهجت و سعادت ازل و توصیف‌ناپذیر، نشانه ممتاز فهم برترین امکانات طبیعت بوده است، پی‌سپرشان بوده‌اند و به ایشان اقتدا کرده‌اند. از بیان این مطلب خودداری نمی‌توانم کرد که یونگ خود، از این لحاظ، بسان يك تن از بیماران، دچار بیماری «تورم و آماسیدگی» (نفس) است، زیرا در همه‌چیز از منظر نظریاتش می‌نگرد که امور را کج و کوله جلوه می‌دهند.

ملخص کلام اینکه در روانشناسی یونگ، مسأله کلی و جهانشمول موقعیت انسان، به عنوان موجودی یکپارچه که به نفس خود، عامل و فاعل است، مهمل مانده و فراموش شده و از نظر افتاده است. هیچ روشی برای فهم طبیعت واقعی روح و نفس عرضه نشده است، و ما در حوزه مسائلی ممکن (در مقابل واجب) و عرضی، محدود و محصور مانده‌ایم. بدینجهت، وضعیت و موقعیتی که در آن، هیچ شیئی حضور ندارد، اما خودآگاهی و هشیاری معزول نشده، و روان از تمامیت سرشتش بهره‌مند است، زیرا عاقل و معقول (خواب عمیق و «حالت چهارم»^{۵۴}) به هم پیوسته‌اند، مورد غفلت قرار گرفته یا رد و طرد می‌شود.

بدیهی است که نفوذ در عالم مرگ که آن نیز ممکن دانسته شده^{۵۵} (و بعضی راهبان مسیحی آن را *meditatio mortum* تأمل مردگان نامیده‌اند)، کاملاً دور از تیررس این روانشناسی است که آرمانش، مطالعه و بررسی مرتبه‌ای از زندگی و هستی مشروط به وساطت «تخیل» یا «رؤیت» است، گرچه بدین نحو، قطعاً عمیق‌ترین مسائل حیات را با جهات و جوانب خاصشان نمی‌توان دریافت.

پیش از ادامه سخن ذکر چند ملاحظه دیگر که به موضع‌گیری یونگ در باب «اسرار کوچک» زندگی، یعنی رؤیایها و رؤیتها مربوط می‌شوند، و همان گونه که پیشتر

54. Turfya.

55. Life Divine, Sri Aurobindo, pp. 692 - 3, 1261 (چاپ آمریکا).

Evans - Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, p. 232.

آموختن سر و راز مرگ، احتمالاً موضوع اصلی بسیاری از رازآموزیهای کهن بوده است،

چنان که در Bardo Thödol چنین است. ر. ک. به:

Evans - Wentz. Tibetan Boor of the Dead. چاپ

خاطر نشان ساختم، نباید دست کم گرفتشان، ضروری است.

حتی در این مورد نیز، مشخصه نمایان و برجسته طریق بررسی یونگ، فقد اسلوب و روش است. به چیزی که اصلاً توجه نشده، فرایند شناخت است. «ناخودآگاهی» خدای خودکار و ماشینی (deus ex machina) است که لامحاله همه مسائل را تبیین و حل و فصل می کند. معهدا، در این دعوی که هرگاه وجه نظر یا سلوک خودآگاهی، یکجانبه و یا عقیم و سترون شد، تعادل را همواره در ناخودآگاهی می توان یافت، جای بسی حرف هست. تجربه عملاً نشان می دهد که ناخودآگاهی (به مفهوم یونگ) بعضی افراد، به طرز شایسته ای پاسخ می دهد؛ اما در مورد برخی دیگر نتایجی که از این طریق به دست می آید، فقیرمایه است و یا هیچ و پوچ: نزد اینگونه مردم، ناخودآگاهی همانقدر خشکیده می ماند که خودآگاهی؛ و خوابها، کوششهایی بیهوده، برای غلبه بر بیماری. یونگ تصادفاً این نکته را قبول دارد که می نویسد: «هر بار که ناخودآگاهی از همکاری سرباز زند، انسان (?) در مخمصه می افتد»^{۵۶}. بعضی خوابهای اتفافی و تصادفی (به مقتضای وقت) متضمن صور مثالی که بر حسب دستور عارض می شوند، زیرا بیمار می خواهد بر طیبش منت نهد، فی نفسه چیز مهمی را اثبات نمی کنند^{۵۷}. نزد بسیاری از بیماران (و بیشتر نشان بنابه تجربه من)، «ناخودآگاهی جمعی»، هیچ نقشی ندارد. اما بر اثر انتقال (عواطف transfert)، بسیاری به سیاقی سخن می گویند و خواب می بینند که در خط مشغله های ذهنی روانکاو است، و روانکاو به خاطر تمایلات خاص خویش، آخرین کسی است که متوجه این نکته می شود و بر آن خرده می گیرد. بنابراین، این نظر یونگ که بارها مورد تأیید وی قرار گرفته که همه رؤیاها «نقد حال مستقل روان است و تحت تأثیر هیچ چیزی نیست»، بیوجه و نابجاست^{۵۸}.

همچنین این فرض که ماندا لاها به خودی خود، نمودگار مراتب پیشرفته رشد

۵۶. مقدمه بر: Evans - Wentz, The Book of the Great Liberation p. xxxvii.

۵۷. Stekel, The Interpretation of Dreams, New York, 1943, pp. 71, 312;

W. Sargant, Battle for the Mind, 1957, pp. 51, 56, 189.

۵۸. بسیاری رؤیاها منحصرأ حاصل موقعیت و شرایط جسمانی اند؛ مثلاً کسی که پاهایش سرد شده، خواب می بیند که پابرهنه روی برف گام برمی دارد، و غیره.

روانی اند، امری تقریباً موهوم است^{۵۹}. می‌توان ماندالاها را در دگه‌های تلفن (عمومی) و به‌وفور در خیاطی‌های زنانه یافت. معه‌ذا، این نکته که حاکی از شهود صائب یونگ است، راست است که نیروی اضداد یا ضدین به مرور که کوشش می‌شود تا آنها را از هم جدا کنند (بدان‌گونه که در مورد بهشت و دوزخ تعلیم می‌دهند) افزایش می‌یابد؛ حال آنکه ماندالاها، به برکت دسته‌بندی اضداد پیرامون. مرکزی واحد، ممکن است تمامیت روان فرد را منعکس سازند. من، مورد زن بیمار روان‌پریشی را که به همین سبب روان‌پریشی، شاخص‌تر است، شاهد مثال می‌آورم^{۶۰}. این زن نیز تمایل شدیدی به جدا کردن اضداد از هم داشت، اما به تقاضای روان‌کاو، ماندالایی ترسیم کرد که به وضوح از منبع عقل وی سرچشمه نمی‌گرفت، و بنابراین اصیل و حقیقی بود. برخلاف این مورد، ترسیم‌کننده ماندالایی دیگر^{۶۱}، از تحقیقات یونگ درباره ماندالاها آگاهی داشت، و از این‌رو در آن ماندالا باید به دیده بدگمانی و احتیاط نگریست.

رویارویی شخص با «سایه» اش ممکن است وی را سرزنده‌تر کند. اما این تنها روش و نیز در همه احوال، بهترین روش و اسلوب نیست. روزی کسی به من گفت که بهشت را در عالم خیال مجسم می‌کند، و این خیال به اندازه خود بهشت، نیکو است^{۶۲}. معه‌ذا یونگ دفتماً می‌گوید: «آدمی صرفاً با تخیل پرتو، درخشان نمی‌شود، بلکه از طریق خودآگاه کردن تاریکی، به تابناکی و درخشندگی می‌رسد»، و با نخوت و تفرعن چنین ادامه می‌دهد: «این امر، گوارا و بنابراین مردم‌پسند نیست». شگفت است که یونگ با همه قدر و قیمت گزافی که معمولاً برای تخیل قایل است، اینک آن را چنین کاملاً طرد می‌کند. تنها توجیه این امر این است که نظریاتش به صورت افکاری سودایی (fixes)

۵۹. از جمله پروفیسور G.Schamaltz می‌نوسید (Oestliche Weisheit und wesliche Psychoterapie) اشتوتگارت، ۱۹۵۳، ص ۵۲: «ماندالا، همواره نشانه آشکار این معنی است که انسان، مردی کامل می‌شود و به تحقق ذات خود می‌رسد!».

۶۰. ر. ک. به شماره ۴، تصویر شماره ۲۰ در ترجمه انگلیسی کتابمان.

۶۱. شماره ۲ در ترجمه انگلیسی این کتاب.

۶۲. ر. ک. به مطالب پیشین. درباره امکانات چنین شیوه‌ای ر. ک. به: Tantric Texts (چاپ Arthur Avalon)، جلد ۷، و تفسیر معنی در Shakti and Shata (Sir J. Woodroffe)، ص ۲۱۱ و بعد. (A Tibetan Tantra). «خلق دنیایی درونی، برای آنکه بتوان پژواک دنیای بیرون را شنید که ذاتاً با دنیای درون یکی است» (همان، ص ۲۲۳).

(idées) درآمده و دست و پاگیر شده، و مانع از دیدن چیزی می‌شوند که با آنها توافق و سازگاری ندارد.

و اما نظریه یونگ در باب کار ویژه‌های روانی، بدین تقریر که برای شناخت دیگری، نخست باید گرایش و مایه روانی خود را شناخت، یقیناً صحیح و روانکاوای از این دیدگاه سودمند است؛ زیرا قدرت ادراک تصاویر ذهنی (درونی) را ارتقاء و اعتلاء می‌بخشد. شناخت تغییرات متعارف روان که بیواسطه و برفور مشهود نیستند، گرچه همواره وجود دارند، موجب می‌شود که به نیازمندیهای خویش بیشتر وقوف یابیم و برای قبول این معنی که دیگران، واکنشهایی متفاوت با واکنشهای ما دارند و بنابراین وجه نظرشان نسبت به مسائلی که ظاهراً عین هم‌اند، با وجه نظرمان یکی نیست، بهتر آماده و مهیا شویم. اما پیش از آنکه بتوان عقاید و آراء خاص ابراز شده در اینجا را عموماً معتبر تلقی کرد، لازم است که حدود مفاهیم و عمومیت آنها، به دقت بیشتر تعیین گردد. به عنوان مثال می‌توان از خود پرسید که چگونه ممکن است یونگ اراده و دقت را پدیده‌هایی ثانوی بداند^{۶۳}. در حکمت هند، اراده و دقت به عنوان عوامل کارساز (Buddhi)، برتر از دیگر عوامل عقل (Antahkarana) تلقی می‌شوند، چون هماهنگی عقل با دیگر قوا، آشکار می‌سازد که اراده باید ارشاد و هدایت شده یا راهی را که باید پیوید بشناسد، و به شکل «می‌خواهم» (و نه «خواهم خواست») عمل کند (زیرا نوع اخیر به آینده مربوط می‌شود)^{۶۴}. بی‌گمان می‌توان بسیاری دیگر از رده‌بندیهای روانی (زایجه‌شناسی، مادینه‌جان‌وغیره) را نیز منظور داشت^{۶۵}. مادر روانکاوای، از اینگونه تشخیصها، مستمسکی برای استدلالاتی بی‌وجه و نامربوط ساختن، حال آنکه تداعی معانیهای دیگری باید برای روشن شدن سابقه و تاریخچه زندگانی شخص بیمار، به درستی مورد استفاده قرار گیرند،

تعریف ۲۲ («Function») و 3291 و Psychological Types 63.

۶۴. به عنوان مثال ر. ک. به: Chând. Upan.، ۷، ۴.

۶۵. رده‌بندی سه قوه Sattva و Rajas و Tamas بنابه حکمت هند، تا آنجا که می‌توان دانست، در روانشناسی غرب مورد توجه و اعتنا نبوده است، شاید بدین علت که فهم معنای Sattve - Guna از حیطة قدرت و توانایی آن روانشناسی بیرون است. شناختِ کمالات و مشخصات، برحسب ستارگان و سیارات و نشانه‌های فلک‌البروج نیز درخور توجه و مذاقه است (به عنوان مثال ر. ک. به:

A. H. Schmitz, Der Geist der Astrologie, 1922, 1953.

متضمن خطر سترگی است^{۶۶}. در اینجا منظورم خوابهایی است که نخست يك تن از پیروان نزدیک و صمیمی یونگ، آنها را تعبیر کرده و سپس از من خواسته شده بود که اظهار نظر کنم. روانکاو، خدمتکاری را که در این خوابها نقشی داشته، نمودار یکی از کار ویژه‌های کمکی (شخص) دانسته بود. کار به همین‌جا خاتمه یافت. زیرا بیمار، گرچه شخص باهوشی بود، به هیچ‌وجه نمی‌دانست معنای این سخن چیست و چگونه می‌توان از آن سود جست. به دلایلی اعتقاد دارم که این مورد استثنایی نبوده است. چون گرایش خاص روانکاوان پیرو یونگ در تعبیر خواب که به وفور قابل واریسی است^{۶۷}، این است که از بررسی تفصیلی و مشروح غرایز حیات، تقریباً با دقتی وسواس‌گون، به ملاحظه یا برای خاطر چیزی که گاه فقط استنتاج (قیاسی) شبه فلسفی مشکوکی است، احتراز به عمل می‌آید. این امر عموماً مشاهده و بارها تأیید شده است. به همین علت، این اندیشه به خاطر خطور می‌کند که آن، مشخصه‌زمانه ماست: چون قوه نقد و نکته‌جویی در این موارد به قدری ناچیز است که حتی بسیاری اشخاص که تحصیلات مطلوب دانشگاهی نیز کرده‌اند، تحت‌تأثیر کلمات پرطمطراق قرار می‌گیرند، خاصه اگر لعاب «علمی» نیز داشته باشند. واژه‌های مربوط به جنس و آمیزش جنسی که در توهمات و خیال‌پردازیها یافت می‌شوند، ممکن است بیانگر مبدأ آفرینندگی به طور کلی باشند، اما این فرض که تقریباً همواره چنین است، بدانگونه که نوشته‌های یونگ و پیروان مکتبش می‌خواهند به ما بقبولانند، خشکه مقدسی واقعی‌ای است که فروید به حق، از آن، بدش می‌آمد.

۶۶. همین ملاحظه در مورد آموزش Anima و Animus نیز صادق است.

۶۷. خاصه مواد و مفاد مواردی که یونگ در درسهای خود (séminaire) مطرح می‌کند (و به چاپ نرسیده‌اند).

فصل چهارم

یوگا و مغرب‌زمین

به رغم غفلت کامل علم رسمی از موضوعی که ذکر می‌کنیم و حتی انکار آن، بی‌تردید اشخاصی نه‌تنها در شرق، بلکه در غرب نیز هستند که مسائل بزرگ زندگی به آستانهٔ هشیاریشان رسیده، (و این حضور به اندازه‌ای است) که «تفرد» از لحاظ آنان، به معنای اسارت و در حبس ماندن است^۱. اینگونه مردم حتی در لحظات ناز و نعمت احساس می‌کنند که همه‌چیز در زندگی بسان خواب است، و در پایان راه، پیری و مرگ، بسان ماده ببری که کسی از چنگ و دندان‌ش در امان نیست، کمین کرده است. آنان که پیشتر زیسته‌اند، کجایند؟ آیا نفخه‌ای ناگهان به دیار عدمشان برده است؟ این زندگی که گویی فقط برای مردگی آفریده شده چیست؟ آیا چون آن را سراسر به امور فانی وقف می‌کنیم، چنین نمی‌نماید؟ وقتی تأملاتی از این دست قوت و شدت می‌گیرند، طبیعتاً راهی به ذهن القاء می‌کنند که برحسب وعده، با پیمودنش به تمامیت و شکوفایی باقی در حیات می‌توان دست یافت^۲.

میز نخست نمونهٔ زیر را به عنوان شاهد مثال می‌آورم که چون مایه‌ای از اختلال روانی در آن هست (امری که به وفور دیده می‌شود)، اختصاصاً توجه است:

مردی به غایت فرهیخته، پنجاه و چندساله، یهودی، آلمانی تبار، که به هنگام جنگ در انگلستان، به

۱. از دیدگاه هند، تفرد که به قدرتهای تبلور و تحدید برجستگی می‌بخشد، باید تاماسی، «tamasique»، تلقی گردد.

استرالیا تبعید (déporté) شده بود، به من گفت که «مدفون» (verschüttet) گشته است. زندگانی برایش هیچ معنایی نداشت و او به سایه خود می‌مانست. در دوران جوانی، بین شانزده و بیست سالگی، تجارب شگفت‌انگیزی که مافوق هرگونه تصویری است، کسب کرده بود و آن، «حال و هوایی از وجود» بود که با آنچه متعارفاً (از هستی و حیات) می‌دانیم و می‌شناسیم، کاملاً تفاوت داشت. و نظر به آنکه آن حالت، بدهتا و بی‌مقدمه به وی دست داده بود، ناگهان نیز سراسر ناپدید شده بود. آنچه در وصف آن حال می‌توانست بگوید این است که «روان یا ذهن، عین موضوعها و متعلقاتش نبود و به سخنی دیگر، موضوعهای روان از آن، جدا و منتزع شده بودند»^{۲*}. از این که بگذریم، چیز دیگری از آن حال به یاد نمی‌آورد، چون اگر می‌توانست، پس هنوز در آن حال به سر می‌برد. آن حال و هوا بسان خوابی شکوهمند بود که اینک از یاد رفته بود. زود یقین حاصل کرد که ماجرا از قوه فهم پزشکان بیرون است، اما چون اعتقاد داشت که سنن دیرین و تجربه کیسای کاتولیک، می‌توانند وی را درنازیایی موقعیت پیشینش مدد کنند، به برترین روحانیون در چندین دیر رجوع کرد، اما آنان نیز از فهم مسأله و به طریق اولی گشودنش، عاجز بودند.

در نتیجه به روان نژندی‌ای مبتلا شد که این فقد را جبران می‌کرد: بدین معنی که همواره از میکروپ هراس داشت، به چیزهایی که استفاده عمومی داشت دست نمی‌زد، و مدام دستانش را می‌شست. و از همه بدتر اینکه قادر نبود کار کند (مگر نوشتن نامه‌هایی در کمال دقت و پاکیزگی)، چون تاب تحمل چیزهای «دنیاوی» را که موجب ضایع و فاسد شدنش بودند، نداشت. مداوای این علایم بیماری را بیهوده می‌دانست، و چون خود توانسته بود علت سقوطش را کشف کند، سالها در کشورهای غربی، به دنبال استاد و پیری روحانی گشته بود، اما بر وی معلوم شده بود که این جستجو، کاری بس دشوار است. یقین داشت که تعبیر خواب، روش مطلوبی نیست؛ نمی‌توانم بگویم که حق با وی بود، زیرا مجال چنین بررسی‌ای دست نداد. در روزگاری که نیک‌بخت‌تر بود، به کتاب خواندن نیازی نداشت، اما بعداً به مطالعه آثار عرفای مسیحی پرداخت، منتهی دوردور از هند چیزی شنیده بود. به رغم این حالات غریب که مورد ریشخند بسیاری از

۲* یعنی چیزهایی که می‌دید، غیر از آن بودند که مشاهده می‌کرد یا ذهن با مدرکات ذهن نمی‌خواند و تفاوت داشت، چنانکه گویی آندو هر یک به راه خود می‌روند و از هم جدا شده دور افتاده‌اند (م.).

آشنایانش بود، احساس می‌کرد که شخصیتی والاست.^۳

بدین مناسبت باید نکته دیگری را نیز متذکر شد. بعضی نویسندگان بنابه شیوه رایج زمانه، عادت دارند که در باب خطرات ناشی از انجام دادن تمرینات یوگایی هشدار دهند. با بررسی وامعان نظر دقیق‌تر، همواره دریافته‌ام که این دوستان پندآموز، هیچ تجربه مستقیمی در این مورد ندارند.^۴ محرك پنهانشان، ممکن است، آگاهی از عجز و ناتوانی شخصشان باشد که موجب می‌شود در حق کسانی که قادر به انجام دادن کاری هستند که آنان خود نمی‌توانند کرد، حسد ورزند. اظهار این مطلب که کسی با انجام دادن تمرینات یوگی، دیوانه شده، ساده و آسان است. اما چرا وی به این تمرینات پرداخته؟ غالباً بدین علت که خود را اندکی آشفته و مشوش می‌یافته است. من در دیدارم از تیمارستان Ranchi (در بیهار Bihar) که بزرگترین تیمارستان در شمال هند است، از این‌گونه بیماران بسیار دیده‌ام، و سرپرست تیمارستان^۵، با من در این خصوص هم‌عقیده بود و استاد فیزیولوژی دانشگاه کلکته^۶ که خود یوگی بود و به تمرینات یوگی می‌پرداخت و به این قبیل مسائل علاقه بسیار داشت، نظرم را تأیید کرد.

آشفته‌گی و اختلال (روان) بدین جهت بروز می‌کند که فرد، نیروهایی را که در وی دست به کارند، در نمی‌یابد. در اینجا، راه خلاصی و نجات، درک و تمیز است که در عین حال موجب می‌شود تا آدمی قوه ضبط آن (نیروها را) به دست آورد. این قوه تشخیص و تمیز با

۳. چند سال بعد، به مورد مشابهی که ویلیام جیمز ذکر کرده برخوردیم:

William James Varieties of Religions Experiences, 1952, p. 64.

۴. Right Rev. C. W. Leadbeater، «عارف» مشهور که در کتابش The Serpent-Fire، به بررسی کل موضوع می‌پردازد، موردی مستثنی است. Arthur Avalon در باره وی به گمانم استادانه، مشروحاً بحث کرده است (مقدمه بر The Serpent-Power، ص ۶ و بعد). ممکن است حق با کسانی باشد که عرفا را از کاوش و پژوهش شخصی در مجهولات بازمی‌دارند که بمحسب آن، این «نظام» (یوگا) - که جلوه راستین آموزه‌های هند (و آموزه‌های دیگر) است - فقط به ظاهر مبنای آن آموزه‌ها را عرضه می‌دارد. ر. ک. به:

R. Guénon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines, 1945, p. 312.

۵. دکتر دیویس (Davis).

۶. دکتر N. N. Das.

شناخت نظری که برای دفع هرگونه خطر اهمیت بسیار دارد، افزایش می‌یابد: آدمی هرچه بیشتر دریابد، به همان نسبت پرهیزکارتر (Bhakti) می‌شود. و اگر این هردو پایه و مایه به قدر کفایت در او مستحکم باشند، شناخت غیرمستقیم، شناخت مستقیم یا شناختی عملی می‌شود که به شهادت جمیع کسانی که از چنان شناختی بهره‌مند بوده‌اند، ممکن نیست در آن باره دچار اشتباه شد.

کارهای عملی که در صفحات پیش توصیف شدند، فقط در حکم کمک به طی طریق‌اند و برای انجام دادن آن تمرینات، همواره به وجود استادی ذیصلاح (gourou) نیاز هست. اما آن کس که به چنین استاد راهنمایی دسترس ندارد، چه باید بکند؟ در هند اطمینان می‌دهند که وقتی پیرو و مرید به راستی آمادگی یافت، محال است که استاد مراد، ظاهر نشود. اما چون ممکن است مرشد مدت زمانی دراز و شاید در تمام عمر، در سایه و پشت پرده بماند و فقط گهگاه از وی به باطن آدمی، راهنمایی و ارشادی برسد، بجاست خاطر نشان شود که قوای ذخیره شده طبیعت اگر بدفهم و بد به کار بسته شوند، به تلافی جویی برمی‌خیزند. این امر در مورد تجارب علمی و تمرینات یوگا، یکسان صادق است، و در هر دو مورد، عدم صلاحیت عامل را ثابت می‌کنند. باید دانست که خواست و طلب چیست، و سپس به آرامی، ولی استوار، اقدام کرد و دست به کار شد. اما به هر حال، بدون نوعی هدایت و ارشاد باطنی، شمار بس اندکی از مریدان و نوسالکان (اگر هنوز باشند) با همت و استقامت، بدین وسایل (یعنی کارهای عملی) توسل می‌جویند و چون راه دراز است و دشوار، بی‌تمرین مداوم و هر روزینه، کار، ثمربخش نخواهد بود. به علاوه، در این جهان، هیچ اقدامی نیست که متضمن خطری نباشد. وقتی کاری، تحسین و ستایشی اغراق‌آمیز برمی‌انگیزد و حواس را خرسند می‌دارد، از جمله مثلاً مسابقات اتومبیلرانی، کوه‌نوردی، گاو‌بازی، دلاوری در میدان جنگ، مردم از فداکردن جان خویش دریغ ندارند و عامه، قهرمانان را می‌ستایند. البته درون‌پایی و درون‌نگری به‌طور مجرد،

۷. راهنمایی برای آنکه مؤثر و کارساز باشد باید متناسب با شخص سالک (نو سلوک) باشد. در حال حاضر، غالب استادان راهنمای هندی، به تعلیم روشهای خاص خویش بسنده می‌کنند، و ضعف اساسی آنان از همین شیوه اقدام ناشی می‌شود.

۸. این معنی ممکن است به نظر انسان اروپایی جدید، پیچیده بنماید، چون از وجود دنیای «درون» بیخبر است و معمولاً آن را انکار می‌کند. اما روانشناسی مکتب یونگ بدان اعتقاد دارد.

مورث راحت و شهامت است؛ و غریزه، نگاهدار آدمی است. و به هر حال، حزم و اعتماد، همواره از ترس که مسئول بیشتر شرور و زیانهاست، تکیه‌گاه بهتری است. دست‌کم نگرش حکمت‌مند چنین است. منتهی این فکر هیچگاه به ذهن منقدان (این راه و رسم) نمی‌رسد که آدمی ممکن است بیش از آنکه افراط کند، راه تفریط بپوید (من بر آنم که خطر تفریط را بیشتر به جد باید گرفت). اگر آدمی بدین اندیشه تن در دهد که قادر به کردن کاری نیست، قطعاً از عهده انجام دادنش بر نمی‌آید.^{۸*}

بیماری روانی از آسمان فرو نمی‌افتد. اما مغرب‌زمین امروزه بسان کودکی که به هنگام عبور از جنگل در شب، از اندیشه بر خورد با مردگان برخاسته از گور، به خود می‌لرزد، در چنبره هراس بیمارگون ابتلا به جنون و زوال عقل است، زیرا با پیچیدگیهای ذهن و روحش بیشتر بیگانه و ناآشناست تا با تاریخ اقوامی که دیری است که ناپدید گشته‌اند. مغرب‌زمینی امروز، در پایان دوران بلوغ یا تحصیلاتش به حد و مرز غایی خویش می‌رسد و رشد شخصیش پایان می‌گیرد: بدینگونه کودکی است که بزرگ شده و محتملاً سرنوشتش این است که همچنان بماند. از این رو خاصه وقتی با خویشتن خویش تنهاست و خلوت کرده، می‌بیند که خارج از نظام قراردادی، بی‌توشه و مایه است. همه جاه‌طلبی‌اش، طلب مشتاقانه ایمنی در زندگانی‌ای مصون و محفوظ است (تا آنکه مرگ ناگهان دریابدش). برخی انتظار ظهور استاد و دیدار با پیری را دارند، بدین امید که وی به آنان نکته‌ای نو بیاموزد (هرچه باشد). اما پیر و مراد (gourou)، نه خطیب است و نه مذکر و مبلغ. بلکه ظهورش مستلزم وجود طالب (Sadhaka) است^۹، و تنها کاری که مرشد و پیر می‌تواند کرد، علی‌الاصول، کمک به طالب برای گذر از موانع و رفع مشکلاتی است که بر سر راهش قرار دارند.

بیگمان، همگان برای زیست در خلوت غاری و شکافی در کوه که سخت خوش‌آیند بعضی است، ساخته نشده‌اند. کسی که در Piccadilly Circus یا در Wall Street خوش‌تر است، مسأله‌ای که در اینجا مطرح شده، پریشانش نخواهد کرد. شاید این نمونه‌ها، مبالغه‌آمیز بنمایند. اما علی‌الاصول، چنین نیست: زیرا برای انجام دادن تمرینات

۸* . تمام این بند به زبانی گنگ، مبهم و دشوار فهم نوشته شده است (م.).

۹ . ر . ك . به فصل جالب‌توجه موسوم به «Guru and Shibshya» در کتاب The Word of the Guru، p. Natarajan, Bangalore South, 1952، ص ۱۰۶ و بعد.

سابق الذکر، باید کاملاً قادر به کناره‌گیری و عزلت بود. نمونه‌ی زیر نشان می‌دهد که حتی به روزگار ما و در مغرب‌زمین، هستند کسانی که شهامت انتخاب راهی را در ژرفای وجودشان^{۱۰}، دارند:

استرالیایی‌ای سویسی‌اصل و ۶۰ ساله، با حال و هیکل ورزشکاران و پهلوان صولت، در کسب و کار کامیاب، سابقاً افسر ارتش و سپس جوینده‌ی طلا در گینه جدید، از زندگانی یکتواختش و حال و روز جهان به‌طور کلی، خشنود نبود. ناگهان این الهام به وی رسید که ببحرکت بنشیند و به نقطه‌ی کوچکی بر دیوار سفره‌خانه‌اش خیره شود و هر فکر دیگری را از سر بیرون کند. در این حالت هر اندیشه‌ای را که بر ذهنش بار می‌شد، به این نقطه بر می‌گرداند. نمی‌دانست چه چیزی او را بر آن می‌دارد که چنین کند. به من گفت که از این قبیل اعمال، هشیارانه آگاهی و شناختی نداشته است و سخنش را باور کردم. بنابراین آنچه می‌کرد در نظرش اسرارآمیز می‌نمود، اما درخود کششی قوی بدان کار می‌یافت. بدینگونه هر شب، بدین کار پرداخت، و پس از دو یا سه ماه، چندین ساعت به‌طور مداوم. یکی از نتایج محسوس آن تمرین این بود که دیگر تقریباً به خواب نیازی نداشت^{۱۱}؛ و نیز نیازی به آمیزش با زنش در خود نمی‌یافت^{۱۲}۱۳. تقریباً پس از یکسال چیزی کاملاً نو و نامنتظر احساس کرد: تنفسش که قبلاً اندک‌اندک کند گشته بود، ناگهان قطع می‌شد و همزمان ستون آتشی در طول مهره‌ی پشتش زبانه می‌کشید.

وی زندگانی پرماجری داشت، اما به من گفت که آن حال، شکوهمندترین تجربه‌ای بود که در عمرش می‌کرد، عظمتی توصیف‌ناپذیر که موجب رفعت و اعتلای وی می‌شد. درمی‌یافت که توصیف آن حال و هوا، به هر زبان که باشد، ناممکن است و فقط «بدون مبالغه» می‌تواند گفت که حق وجودش را مسخر شده است. چون مکتب یونگ در توجیه چنین تجربی، آنها را «منحصراً حاصل آماسیدگی نفس» یعنی عجب و رعونت می‌داند، باید بگویم که وی این نکته را با کمال فروتنی و تقریباً از سرِ اِکراه متذکر شد، و تنها با زنش و من از آن سخن گفت.

۱۰. ذات هر وجودی.

۱۱. آرامش به هنگام تفکر و مراقبه‌ی صحیح (که در این مورد حاصل آمده) از آرامشی که در خواب معمولی عارض خفته می‌شود، عمیق‌تر است.

۱۲. زنش این هردو امر را تأیید کرد.

۱۳. لی‌بیدو از Chakraهای تحتانی، بالا رفته و ارتقاء مرتبه یافته بود؛ ر. ک. به پانویس بعدی.

چون فقط خودسرانه عمل می‌کرد و با فونونی که برای راه‌برد چنین کارهایی مورد استفاده است، آشنایی نداشت، به بیماری قلبی مبتلا شد، زیرا نتوانست بسط و گسترش این قدرت کلان را برتابد^{۱۴}. در بیمارستان بستری شد، اما پزشکان که وی تاریخچهٔ علایم بیماریش را بر آنان فاش نکرد، چون از درکش عاجز بودند، کاری از پیش نبردند.

وقتی با وی دیدار کردم، چون تمریناتش را کاهش داده بود، و البته نمی‌توانست کاملاً از آن چشم‌پوشد، بیماریش بسی بهبود یافته بود. در روز، همان آدم سابق بود، یعنی اهل کسب، دقیق و وظیفه‌شناس، و هیچ‌یک از دوستانش، گمان نمی‌برد که علایقی غیرمعمول داشته باشد. دو سال بعد، وقتی که در هند بودم، زنش خبرم کرد که ناگهان از حملهٔ قلبی، در آرامش کامل مرده است.

یقین دارم که اگر از قبل توجه می‌یافت که به زودی خواهد مرد، ایرادی نداشت. کسی که جرأت کردن هیچ کاری را ندارد، به زندگی می‌چسبد، و اطالۀ عمر به هر قیمت، تنها آرمان وی می‌شود. قدما می‌گفتند: *Quem di amant, Juvenis moritur* «محبوب خدایان، جوانم‌گ می‌شود». تردیدی نیست که زندگانیان، طولانی ولی توخالی شده است. نتیجه آنکه به طور کلی می‌توان گفت که رشد و گسترش حقیقی عاطفۀ دینی، همواره باید با رشد قوای درونی (Siddhis) ملازم باشد، وگرنه این قوا، شخص را از پای درمی‌آورند.

پس دیگر در شگفت نباید شد که یونگ، یوگا را بر مغرب‌زمینیان کاملاً منع می‌کند؛ بی‌آنکه دلایل دقیق و روشن‌تری بیاورد، می‌گوید که ذهنیات شرقی و غربی با هم فرق دارند^{۱۵}. شگفت آنکه، پیامبر «ناخودآگاهی جمعی» این چنین، یکدستی ساختار روان را، تکذیب و انکار می‌کند. حتی متون مقدس هند (برخلاف اسفار عبری) چنین تمیزی قایل نشده‌اند^{۱۶}. هیچ‌یک از پیران (gourou) هند که بخت مراوده با آنان را در هند داشته‌ام،

۱۴. گذرکردن Kundalini - Shakti از سراسر لوطس قلب که ظاهراً در این هنگام روی می‌دهد، عموماً کاری شاق و دشوار شمرده می‌شود.

۱۵. در: Wilhelm Jung; Prabuddha Bhâtra", 1936, p. 170.

Das Geheimnis der Goldenen Blüte .

من دعوی رقابت با چین‌شناسان ندارم، اما تصورم این است که یونگ و ویلهلم، این کتاب را بعضاً غلط ترجمه و فهم کرده‌اند.

۱۶. همچنین بودیسم.

مرا از انجام دادن تمرینات یوگا، منع نکرد، بدین علت که پروفیسور ك. گ. یونگ، بزرگترین مرجع غرب در باب این مسائل، به ما چنین هشدار داده است. برعکس، عقیده داشتند که اروپایی^{۱۷}، بدین جهت که Guna و Rajo در او بیشتر باهم خلط و مزج شده‌اند، بهتر از هندوان میانه حال، قادر به اهتمام، به‌طور مستمر و از سر نکته‌جویی، با نظری انتقادی، در این دوران (Kali - Yuga) است^{۱۸}.

وجه نظر یونگ در اینباره صورتی هیجانی دارد و بیطرفانه نیست. ممکن است وی به قدری تحت‌تأثیر کشفیاتش قرار گرفته باشد که دیگر اجازه نمی‌دهد چیز دیگری ذهنش را به خود مشغول دارد. همچنین امکان دارد که حس می‌کند در زندگانش خلط و سهوی روی داده و چیزی فوت شده است. هرچه هست این مثال، نمونه به ویژه روشن (تها نمونه‌ای که در محدوده این کتاب توضیح می‌توان کرد) شیوه و شیمه‌ای است که روانشناس بزرگ اختیار می‌کند، بدین معنی که ابا ندارد نظراتش را با استدلالی نازل و بنجل، بیروانند.

پیشداوریش به روشنی در بیاناتی حاکی از محکومیت و طرد و رد به‌طور کلی، پدیدار می‌گردد، همچون: «از برکردن (طوطی‌وار) فنون روحانی مشرق زمین»، «هرکسی که وانمود کند که به یوگا در سطحی عالی می‌پردازد»، «خدعه و شیادی از سر زبونی»، «تقلید از یوگا»^{۱۹}. گرچه چنین قضاوت‌هایی ممکن است در بعضی موارد بر حق باشد، اما فقط نحوه بیان آنها^{۲۰} روشن می‌سازد که گوینده از عقده حقارتی رنج می‌برد که فقط چنان عقده‌ای ممکن است موجب ناشیگریهای بس خطیری باشد که به سختی می‌توان آن‌ها را منحصرأ ناشی از جهل و نادانی دانست. مثلاً یونگ ذهن یوگایی یا ذهن و روح کلی را، عین ناخودآگاهی می‌داند^{۲۱} (که اگر ناخودآگاهی به مفهوم یونگ، دنیای

17. Yāvana, Mlechcha.

18. Evans - Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, p. 106.

۱۹. مقدمه بر کتاب Evans - Wentz:

The Tibetan Book of the Great Liberation, pp, 37, 62, 65. Das Geheimnis der Goldenen Blüte, pp. 11 - 12.

۲۰. یونگ در گفتگویی شخصی که در حدود پایان سال ۱۹۵۶ با من داشت، آن احکام را با همین اصطلاحات غریب تکرار کرد.

21. Introduction d'Evans - Wentz, pp. 45 - 7.

رؤیاورویت تلقی شود، هیچ بیانی در متون مقدس هندی، مؤید این حکم نیست؛ یا می‌گوید اگر نفس (moi) نباشد، دیگر کسی هشیار به چیزی، وجود نخواهد داشت^{۲۲} (چنان که پیشتر معلوم داشتیم، اصل نفس - moi - برای یونگ، وکیل و نایب هویت (Soi) روحانی است که محبوب است). به زعم یونگ، هویت (Soi)، از جمله نمادهای ناخودآگاهی است^{۲۳} (اما هویت نه در خودآگاهی است، و نه رمز است، بلکه منشأ و آرمان زندگی است). یونگ بر این باور است که اندیشهٔ آفرینندهٔ تصاویر ذهنی، زهدان همهٔ طرح‌ها و نقشه‌ها است^{۲۴} (در روانشناسی هند، این امر در حکم «تسلسل» - regressio ad infinitum است). یونگ در Samādhi، فقط به دیدهٔ رؤیایی بی‌معنی می‌نگرد^{۲۵} (تنها کسی که آن را آزموده، می‌داند که چیست). از سوی دیگر، این حکم شرق که اندیشهٔ بی‌شکلی هست که معذک منشأ هر شکلی است، به نظر وی بر حق می‌نماید، چون نمی‌توان برای ناخودآگاهی، شکلی خاص قایل بود^{۲۶} (بدیهی است که ناخودآگاهی، چون هر مفهوم مجرد، شکل ندارد؛ اما حالت بیشکلی آتمن از این برتر است و چون، خارج از عالم ارتعاشات واقع است، بنابراین از مقولهٔ *یاک متفاوتی است*). به اعتقاد یونگ، هشیاری به مرور، گسترده اما تاریک می‌شود و مشتمل بر تعداد بیشماری موضوع که در کلیتی نامتمایز، گداخته و به هم آمیخته‌اند^{۲۷}. (در هیچ سازمان آلی، کل، عین مجموع اجزایش نیست؛ بلکه واحدی خاص و غیر از مجموع اجزاء متشکلهٔ کل است. ابهام خصیصهٔ اجزائی است که در کل ادغام و مندرج نشده‌اند. پیوستن به کل، آرمان یوگی است، بدین جهت به شخص خود توجه ندارد، و با انصراف توجه از شخص خویش، متوجه کل است).

به رغم همهٔ این ملاحظات انتقادی، یونگ معتقد است که «این همه، چیز مطلوبی است، اما ابتداً برای ساکنان شمال مدار رأس‌السرطان، توصیه و تجویز نمی‌شود»^{۲۸}. به

۲۲. همان، ص ۳۸ - ۳۹.

۲۳. همان، ص ۵۴.

۲۴. همان، مقدمه بر Evans - Wentz، ص ۴۴.

Integration of Personallity, p. 26 .

۲۵. همان، ص ۴۸ و نیز:

۲۶. مقدمه بر Evans - Wentz، ص ۴۵.

۲۷. همان، ص ۲۶.

۲۸. همان ص ۲۶.

این ایراد وی می‌توان چنین پاسخ داد که مبانی نظری یوگا، اگر کاملاً و به نحوی عام و عالمگیر حقیقت نداشته باشند، از مقولهٔ امور نسبی محسوب می‌شوند و مقید و مشروط به زمان و مکان می‌گردند. اما همهٔ متون مقدسی که چنین تعالیمی افاده کرده‌اند، این حال و وضع را حاشا می‌کنند. در نتیجه، تنها مسأله‌ای که به حق مطرح می‌توان کرد این است که بدانیم آیا این آموزه‌ها که واحد یا کلی به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیر به شمار می‌روند، راست‌اند یا نه؟ اما یونگ در سراسر این مناظره، حتی آنی بدین مسأله دل مشغول ندارد.

تنها دلیلش در اثبات این دعوی که «ما باید در خاک خود، با روش و اسلوب خاص خویش (یعنی روش و اسلوب وی) خانه بنا کنیم»^{۲۹}، این حکم اوست که شرقی، طبیعتاً «درون‌گرا»، و غربی، فطرتاً «برون‌گرا» است^{۳۰}. و «میان آن دو، تفاوت عظیمی هست»^{۳۱}. اما یونگ نمی‌گوید این رأی برچه واقعیاتی مبتنی است.

وی در سال ۱۹۳۶ چندین ماه از هند دیدن کرد و از دانشگاه کلکته، دکتری افتخاری (honoris causa) گرفت، ظاهراً بی‌آنکه درباب هند و «یوگا» که گمان دارد مجبور است که درباره‌اش این همه قلمفرسایی کند، تحقیقات ژرفی کرده باشد. اما چیزی که به کرات مشاهده می‌توان کرد این است که جهانگرد خارجی در هر شهر هند، خود را در میان انبوهی از آلونکهای دهشتناک و سگ و گاو ولگرد و مگس و پشه و گل و لای و گرد و غبار و بوهای عفن، می‌یابد؛ و به دسته‌های گدایانی برمی‌خورد که با جلوه دادن انواع بیماری‌هایشان در پی روزگی می‌کنند؛ و سوار وسایط نقلیه‌ای می‌شود که از قرن‌ها باز در غرب کنار گذاشته شده‌اند (اگر روزی روزگاری در غرب مورد استفاده بوده‌اند)؛ مردمی ژنده‌پوش می‌بیند که در کلبه‌های گلین، میان انبوهی از کثافت و نجاست، می‌زیند، و بعضی دیگر در خیابان و اسکلهٔ ایستگاههای راه‌آهن، سکنی گزیده‌اند، و غالباً همانجا را مبرز کرده‌اند. آنگاه جهانگرد، اگر طبعاً حسن‌نیت داشته باشد، و از گذشتهٔ این کشور که بخش اعظمش، صرف تحقیق در فلسفه شده، چیزی بداند، و شاید هم به کسی برخورد که به نحوی مبهم، امیدها و انتظاراتش را برآورد، و با موعظه‌ای غریب وی را به شگفتی وادارد، شتابزده به این نتیجه می‌رسد که هندیان «درون‌گرا»‌یند. اما آیا به راستی چنین است؟ به هنگام سفر در کشورهای بیگانه، باید احتیاط پیشه کرد و از روی ظواهر

۳۱. همان، ص ۳۷.

۲۹. همان، ۳۸، ۴۳.

۳۰. همان، ۳۵ - ۳۶.

سطحی، به داوری نپرداخت.

چون مدتی در خدمت پلیس سیلان بودم، از من خواستند که با آزمونهای روانشناختی جدید، بسیاری از افراد پلیس را آزمایش کنم. گروهی مرکب از سی و شش کمک بازرس که نمی‌شناختمشان، اما در اداره پلیس معروف بودند، همه گزارش‌هایم را درباره خصوصیات اخلاقی فرد فرد افراد پلیس، واریسی و بدون استثنا تأیید کردند. و در میان همه این افراد، حتی یک تن نبود که بتوان وی را به وضوح درونگرا، و یقیناً درونگرا، به معنای مثبت واژه، گفت. اگر در جواب چنین استدلال کنند که افراد پلیس، برونگرایند (که اگر برونگرا نبودند چنین شغلی بر نمی‌گزیدند)، باید بگویم که به تقاضای وزارت بهداشت به آزمایش گروهی پرستار زن پرداختم و نتایج دو آزمایش، همانند بود. گذشته از این، با بسیاری هندی متعلق به طبقات مختلف اجتماعی، از نزدیک دیدار کرده‌ام و مراد داشته‌ام، و استنباطم این است که در سراسر شبه قاره هند، عکس العمل‌های هندی میانه حال از واکنش‌های غربی متوسط، سطحی‌تر است، یعنی در هند اختلاف روانی آن واکنشها باهم، از تفاوتی که میان واکنش‌های غربیان متوسط هست، کمتر و نامشخص‌تر است. بنابراین هندی میانه‌حال به این قبیل مسائل، کلاً، چندان علاقه نشان نمی‌دهد؛ و نیز مداوای روانی طولانی را حتی اگر بدان نیاز مبرم داشته باشد و بتواند از عهده پرداخت مخارجش برآید، دست‌وپاگیر و اسباب زحمت می‌داند. هر طیب (هندی) که از حداقل حسن تشخیص و تجربه بهره‌مند باشد، یا هر روانکاو (هندی) (که در واقع شمارشان بس اندک است) ناگزیر این امر را تأیید خواهد کرد؛ حال آنکه در میان غربیان، مثلاً نزد هندشناس نامدار H. Zimmer که هرگز از هند دیدن نکرده یا Schmaltz که به زیم اعتماد و استناد می‌کند، به آراء مخالف این نظر برمی‌خوریم.^{۳۲} امروزه در هند، برخلاف دید و نگرش مصفا و بی‌ریای هند باستان که بسیاری از

۳۲. هردو از پیروان مکتب یونگ‌اند. ر. ک. به:

G. Schmaltz, *Oestliche Weisheit und Westliche, Psychotherapie*, Stuttgart, 1953, pp. 10, 24, 28.

تألیف پروفیسور Schmaltz، به رغم عنوان وعده آمیزش، چیزی جز تکرار تصورات یونگ که آنها را «روان درمانی کبیر» (grosse) می‌نامد، نیست.

بیکره‌های معابد بدان دلالت دارند، سرکوب تمنیات جنسی کم نیست^{۳۳}؛ و سراسر این قلمرو که بخش اساسی حیات درونی ماست، محرم (تابو) شده است که بحث و گفتگو از آن روا نیست^{۳۴}. با این همه مردم با وضع موجود می‌سازند، همان‌گونه که به خوراک بس اندک^{۳۵} و به مسکن (نابابشان) بسنده می‌کنند، و این معنی نه‌تنها در حق قشرهای تنگدست صادق است، بلکه در مورد طبقاتی که به انگلیسی سخن می‌گویند، و حتی در مورد بلندپایگان حکومت (Government House) نیز مصداق دارد.

زن هندی، مطیع و فرمانبردار مرد است و خوشیش پیش از هر چیز، در خدمت به مرد و فرزندزادن است. این زنان تا حد امکان آدمی، نیک و مهربان می‌توانند بود، اما آن تفاوتی که در رمانهای روانشناختی ادبیات جدید انعکاس یافته، در این سرزمین وجود ندارد و امتیاز میان درونگرا و برونگرا، بی‌اهمیت است. این معنی که مرد پیش از آمیزش با زن باید وی را عقلاً و حساً برانگیزد تا زن به همسرش تسلیم شود، و نزد ما غالباً وجه امتیاز عشق از آمیزش جنسی صرف بوده است، و در زناشویی، مسأله دشواری شده است، نزد مردمی که زناشوییشان به خواست والدین ترتیب یافته، ظاهر نمی‌شود. برای آنان، اختیار همسر «به حسب تصویر باطنی‌شان» بدانگونه که یونگ در مورد انسانی درونگرا صادق می‌داند که «مفاهیم و مفاد روانیش، وی را به خود مشغول داشته‌اند»، امری غریب و موجب سرگستگی و تشویش‌خاطر، خواهد نمود. در بعضی موارد، کار با مصالحه‌های ناقص و معیوب، صورت می‌پذیرد، اما روی هم رفته، چنین نظامی اگر با

۳۳. در اینباره ر. ک. به:

M. Boss, *Indienfahrt eines Psychiaters*, 1959, p. 120.

۳۴. این تابو برخلاف آنچه غالباً می‌گویند، نتیجه بودیسم در دوران فترت حکومت (interregne) که به کسانی که راهب نبودند و در دیرها نمی‌زیستند، چندان توجه و اعتنا نداشت، نیست، بلکه در پی فتوحات اسلام و بریتانیای کبیر، به ظهور رسید. بعضی محققان والا مقام بر این عقیده‌اند که بیکره‌های «رکیک و مستهجن» معابد، محصول بودیسم متأخر و فاسد و منحط (Vâmâchâra) است. امروزه در هند تنها معدودی ادیب، کاماسوترا (kâmasûtra) را که در غرب شهرتی به چنگ آورد، می‌شناسند.

۳۵. که اساساً عبارت از برنج آب پزود dhal (خرده بقولات و حبوبات) است که در بعضی مناطق به آن chapati (نان شیرینی پهنی که با آرد ساخته شده) می‌افزایند. به علاوه، خوراکیهای گرانقیمت چون شیرو ghee (کره مذاب) و عسل غالباً تقلبی است.

خلقیات و گرایش روانی اکثریت عظیم مردم تطابق نداشت، دوام نمی‌آورد. بنابراین آیا می‌توان پذیرفت که ممکن است یونگ مدافع این نظر باشد که در هند (با وجود زمخت‌ترین اشکال حیات مذهبی در جنب صوری دیگر) اشخاصی هستند که در باب جهان و روان و حق بیش از هر جای دیگر عالم، ژرف‌تر تعمق و تفکر می‌کنند؟ در پاسخ باید بگوییم که نخست نمی‌دانم که یونگ (ونیز نظایر و امثال وی) قادر به مشاهده چنین امری و تصدیقش خواهند بود یا نه. اما حتی اگر توانایی آن را نیز داشته باشند، استدلالشان نامناسب و بیجاست. چون حکیمی که به معرفت (حق) از طریق همذاتی و اتحاد و نه به واسطه ارتباط غیرمستقیم نایل آمده، و حضورش را هم‌جا در جهان ماده و روح مشاهده می‌کند، دیگر نفس (moi) مجزایی ندارد که بتواند بروی که حکیمی و اصل است، چیره شود. حکیمی شرقی، یا یوگی هند را همانقدر بنابه اصطلاح یونگ، نابجا، «درونگرا» می‌توان نامید که مثلاً عیسی مسیح را. اسناد این خصیصه به ذهن و روحشان همانقدر نامناسب است که لباس شب‌نشینی بر قامتشان.

بدینگونه، این برهان که شرقیان عموماً درونگراند (به مفهومی که یونگ از آن مراد می‌کند) باطل می‌شود و دیگر بررسی صورت دیگر مسأله، یعنی برونگرایی احتمالی اروپاییان، زاید به نظر می‌رسد. واضح است که نکته آخر قابل دفاع نیست و اثبات این امر نیاز به توضیح مشروح ندارد، و یونگ که روانشناسیش عمدتاً مربوط به دورنگراهاست، می‌باید آخرین کسی باشد که چنان دعوی‌ای داشته باشد. به علاوه وقتی به تأیید می‌گوید که غرب به معانی و ارزشهای مسیحی (؟) وقوف کامل و تمام دارد، و جمله Tertullien را نقل می‌کند که: *anima naturaliter christiana*^{۳۶} «روان فطرتاً و بالطبع، مسیحی است»، دوباره می‌توان از خود پرسید که کدام یک از جلوداران و پیشقدمان بزرگ آموزه و سنت مسیحی، برونگرا بوده است؟!

این نظر یونگ^{۳۷} که فرافکنیهای متقابل که قهرماً می‌باید تجدید و از سر گرفته شوند، زندگی را تلخ و شرنگ‌آلود می‌کنند (و در حقیقت طرد و رد آن پدیده از جانب وی) خاصه غریب و شگفت‌آور است. می‌گوید «همه‌چیز باید در باطن انسان ناشناخته، به روان بازگردد و اسناد شود، که گویی از همانجا نشأت یافته‌اند». اگر این کلام معنایی داشته

۳۶. مقدمه بر Evans - Wentz، ص ۳۶.

37. Philosophie und Religion, 1940, p. 153.

باشد، آن معنا، متضمن درونگرایی‌ای همانند درونگرایی زاهد گوشه‌نشین تبتی است که در گوشه خلوت و انزوای کوهستانیش، به رهانیدن همه دیوان باطنش از بند، اشتغال دارند. در میان غربیانی که هیچگونه ممارست و کارورزی در این زمینه ندارند، چیزی مشابه این پدیده، نزد اسکیزوفرنها مشاهده می‌توان کرد، و سخت تردید دارم که یونگ بتواند در محیط غرب، چنین اقدام و نحوه عملی را نزد شخصی کاملاً ناآشنا با فنون خاص یوگا که تنها حافظ نگاهدار آن شیوه اقدام و عمل به شمار می‌روند، رهبری و ضبط کند.

در واقع برای این مسأله (درونگرایی و برونگرایی) کلاً فقط يك راه حل هست که روشن و ساده است، و آن اینکه مسأله، به گرایش و خلق و خوی قوم و نژاد مربوط نمی‌شود، بلکه از مقوله گرایش و خلق و خوی فرد فرد آدمهاست. تمدنها فقط از لحاظ صورت ظاهر، متنوع و گوناگونند. به مرور زمان، آیینها در هند، چنان که در هر جای دیگر، تغییر یافته‌اند، اما در هند، آیینها در نوشته‌های مقدسی به نام Smritis ثبت و ضبط شده‌اند که فقط جنبه‌های ظاهری کیش را توصیف می‌کنند. ولی دسته دیگری از متون مقدس (Shruti) که فقط در هند وجود دارند، و نه در هیچ‌جای دیگر، مقید و مشروط به احتمالات و ممکنات (contingences) تاریخی نیستند، بلکه به اصولی مربوط می‌شوند که همواره و همه‌جا، مبنای هستی و حیات آدمی به شمار می‌روند.

یونگ می‌گوید: «شناخت هندو، از پرانا (Prâna) نه با عقل، بلکه با قلب و بطن و خون وی است، اما اروپایی به تقلید از معانی و تصورات می‌پردازد، و آنها را از بر می‌کند، و در نتیجه قادر به بیان اعمال ذهنیش به وساطت مفاهیم هندی نیست^{۳۸}». اینها همه فرضیاتی ذهنی است که ناشران هندی مقاله وی، در پانویسی به حق مخالفت خود را با آن ابراز داشته‌اند. بیگمان در اروپا، افراد عجیب و غریب بسیاریند، اما امتیاز قابل شدن برای چیزی که فقط شیفتگی و سودا زدگی است، کاری باطل و عبث است. اما در آنچه به هندوان مربوط می‌شود، تحقیقاً خلاف دعاوی یونگ حقیقت دارد. مباحثه درباره موضوعی چون طبیعت پرانا، غالباً مورد اعتنای ایشان نیست و رغبت و توجه‌شان را

38. Prabuddha Bhârata, 1936, p. 175.

ایضاً ر. ک. به شرح یونگ بر کتاب:

Das Geheimnis der goldenen Blüte.

بر نمی‌انگیزد. مردم معمولی در هند همانقدر به آن کم‌تفاوتند که در غرب؛ و حتی استادان فلسفه در دانشگاه‌های هند نیز از این قاعده مستثنی نیستند. آنان به شما توصیه خواهند کرد که بروید و پاسخ به پرستان را در هیمالایا بجویید. سنت، منحصرأدر حلقه‌های بس محدودی که در سراسر هند پراکنده‌اند، حفظ می‌شود. این محافل و حلقه‌های بسته و معدود از این امر به خود نمی‌بالند، بلکه از مردم معمولی دوری می‌جویند، و در مرآوده با اروپاییان، به افشاء تجارتشان در این زمینه همانقدر کم تمایل دارند که به برملا ساختن تجارب جنسیشان. شمار مطلق کسانی که کارشان در زندگی، تحقیق فلسفی و دینی است، قطعاً در هر دو نیمه جهان اندک است، گرچه در مقام قیاس، تعدادشان در شرق بیش از غرب است. اما در این مورد، تعداد، اهمیت ندارد. واضح است که در همه‌جا، افراد از لحاظ گرایشها و قابلیت‌های ذهنیشان، با هم تفاوت دارند و اختلافات نژادی، تنها یکی از عوامل سازنده سرشت انسانی است؛ و ممکن است که تحت‌تأثیر دیگر عوامل، بی‌اثر و حذف شوند. مشترکات میان بانکدار و استاد دانشگاه در هند و همتایانشان در انگلستان، بیش از وجوه مشترک آنان با کارگر روزمزد (coolie) هندی است. همه کشیشان و اشراف اسپانیایی شبیه آنانی که گرکو (Gréco) تصویر کرده، نیستند، حتی اگر شمار زیادی نیز همانند باشند. الهام‌پذیری از عالم معنویت و روحانیت که برای اکثریت مردم در مرحله کنونی تحول، چنگی به دل نمی‌زند، و یا اصلاً بی‌معناست، حد و مرز جغرافیایی ندارد؛ بلکه مسأله‌ای مربوط به خلق و مزاج و صلاحیت فردی و شخصی (Adhikari) است. همچنین نباید برای تأثیر اقلیم، اهمیت بسیار قایل شد، آن‌چنان که کراً مشاهده می‌شود. به عنوان مثال تبت و اروپا در قرون وسطی را ذکر می‌کنم که در هر دو جا، «آخرین» چیزها، جزء نخستین امور یعنی امور مقدم به شمار رفته‌اند.

بزرگترین تفاوت میان شرق و غرب این است که شرق دارای سنتی پیوسته و مستمر و بس دقیق و موشکاف است (گرچه در دوره‌های متأخر محدود گشته) و هیچ مرجعی، هیچ‌گاه برای آنکه آدمی به نحوی خاص بیندیشد، واسطه و میانجی نشده (و هر کس در اندیشیدن به گونه دلخواهش وقتی بدان تمایل داشته، آزاد بوده است)؛ حال آنکه در غرب، «بدعتگذاران» هر قدر که مستعد نیز بودند، در آتش سوختند یا به زخم شمشیر از پای درآمدند، و نتیجه این شد که گرایش به تتبع و تبحری مرده و بیجان قوت گرفت و زمینه برای غلبه مادی‌گرایی به فرجام، فراهم آمد.

دست‌آخر باید این نکته را مدنظر داشت که سخن گفتن مدام از یوگا، ساده‌اندیشی و

آسان‌گیری زمخت و ناتراشی است که بیشتر از اشخاصی سودازده و شیفته فکری واحد و ثابت که یونگ ریشخندشان می‌کند، انتظار می‌رود تا از کسی که به میزان دانش و یا به وسعت علم و آگاهی می‌نازد. صحیح‌تر این است که در این مورد، میان فلسفه یوگا و روشهای مختلف انجام دادن اعمال یوگایی، فرق بگذاریم.

در آنچه به این روشها^{۳۹} مربوط می‌شود، اگر فرض کنیم که ترك کامل دنیا، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌رود، به خطا می‌رویم. این امر را عمدتاً پیروان فرقهٔ Shankarâchârya که Advaitavâdin نامیده می‌شوند، سفارش می‌کنند. در واقع طریقهٔ آنان به ماورای جهان رهنمون است (Nivritti-Mârğa). همان‌گونه که لاک‌پشت اندامهایش را می‌دزد، آنان معانی اشیاء و موضوعات را از آنها سلب می‌نند^{۴۰}؛ و چون به شادی و شغفی که ماوراء همهٔ دوگانگیها در ذات (Soi) هست دست یافته‌اند، تودهٔ خاک یا پاره‌سنگ و یا سکهٔ زر، در نظرشان، یکی است^{۴۱}. آنان بر تفرقهٔ خاطر و مشغولیات و سرگرمیهای ناشی از ادراك حسّی چیره می‌شوند، چون آنها را از احساس لذت و الم، منتزع و تفکیک می‌کنند. مثلاً تنها طعم غذا را حس می‌کنند، و لذت یا نفرت ملازم با آن را در نمی‌یابند^{۴۲}. این نگرش که برای مستعدان قبول آن، ستودنی است، تقریباً با تمام آنچه که در نیمهٔ غربی جهان معمول و مرسوم شده، در تضاد و تعارض است^{۴۳}، و حتی در هند، پیروان راستینش، احتمالاً، در اقلیت‌اند^{۴۴}.

نگرش‌های دیگری بر اهمیت کار و عمل، به شرطی که با ترك ووارستگی همراه باشد، تکیه می‌کنند و گفته شده که بدینگونه بزرگترین کار یعنی بیداری حق که در ذهن و ضمیر آدمی به خواب رفته، صورت می‌پذیرد. بنابه گیتا^{۴۵} هستی محدود و آشفتهٔ ما، دستاورد

39. Hathâ - Bhakti - Karma - Raja - Jnâna - Yoga.

۴۰. گیتا، II، ۵۸. در گیتا، ترکیبی از مفاهیم مختلف نیل به معنویت و تحقق آن، می‌یابیم.
۴۱. این معنی، Vairâgia نام دارد. ر. ک. به گیتا، VI، ۸ و نیز ۱۸۷، ۲۱، ۲۲.
۴۲. گیتا، V، ۸ - ۹.
۴۳. نظایر چنین سلوکی را در اروپا، نزد مردانی چون Suso و یوحنا صلیبی، و چند تن دیگر، می‌توان یافت.
۴۴. شمار کسانی که آن نگرش را از قوه به فعل می‌آورند، اما قدرت استقامت در آن راه ندارند و ضمناً برای زندگانی دنیوی نیز فاقد ذوق استعدادند، بیشتر است.
۴۵. گیتا، III، ۲۷، V، ۸ - ۹، XIII، ۲۹، XIV، ۱۹.

طبیعت است که به همین جهت، محتاج مواظبت و مراقبت و دلسوزی است. اما این هستی، به نفس حقیقیمان که در واقع ناظر و شاهد خاموش آن است، تعلق ندارد. برحسب این دیدگاه که قایل به همذاتی و یگانگی هستی و نفس حقیقی نیست، آدمی می‌تواند از لذت و الم، تأثیر نپذیرد و دستخوش تغییر نشود و در جهان به سربرد، بی‌آنکه بدان وابسته باشد^{۴۶}. انسان با خودداری از کار، آزادی و اختیار در عمل رابه دست نمی‌تواند آورد^{۴۷}. به جای تن درد دادن به چشم‌پوشی و دست شستن از عالم خارج و یا عمل کردن بی‌هیچ کمک و یاوری برحسب تکانه‌های سرشت و طبیعت، می‌توان از طریق کار و عمل منتهی با وارستگی درونی، به برترین مرتبه نایل آمد^{۴۸}. از این رو Shri Krishna می‌گوید که عمل (ضرور برای حفظ عالم)^{۴۹}، برتر از بی‌عملی است^{۵۰}. مرد حکیم، بر وفق فطرتش عمل می‌کند. اما طرد و سرکوبی سرشت (Nigraha)^{۵۱} چه حاصلی دارد؟ قاعده و قانون شخص آدمی (Dharma) حتی اگر به‌طور ناقص مراعات شود، بهتر از قاعده و قانون کسی دیگر است که به نحو کامل مراعات شده باشد^{۵۲}.

Shākta^{۵۳} در همه ظواهر، مام بزرگ (Shri Mātā) را مستور یا متجلی، می‌بینند، و هرچه در این امر پیشرفته‌تر باشند، کار به خاطر لذت کار و خوشی به خاطر خوشی، بیشتر پس‌رانده می‌شود؛ و در این حال، نه فرد آدمی است که احساس می‌کند، بلکه Shiva-Shakti در او و از ورای اوست. رهیدگی از جهان، به معنای رهیدگی از هر چیز سوای شیوا-شاکتی است، و این گونه رهیدگی، آشتی و سازش میان خوشی (Bhoga) و خلاصی (Yoga) را ممکن می‌سازد. در وراء هر چیز، عشق توصیف‌ناپذیر هست که خداست در شکل خاصش (Anirvachanīya Prema Svarūpa). تنها آن کس که به خدا پناه می‌برد و حاصل اعمالش را به وی تسلیم می‌دارد و از وی می‌داند و در خدا می‌زید یا خدا در وی و از لطف و رحمتش (Prasād) برخوردار است، بر همه موانع و دشواریها چیره

۴۶. گیتا، ۱۴ - ۱۵، ۵۶، ۵۹؛ IX، ۱۸؛ XII، ۱۸ - ۱۹.

۴۷. گیتا، III، ۴.

۴۸. گیتا، III، ۵، ۱۹.

۴۹. گیتا، III، ۲۰.

۵۰. گیتا، III، ۳۵.

۵۱. گیتا، III، ۸.

۵۲. فرقه ودانتایی (védantique) دیگر.

۵۳. گیتا، III، ۳۳.

می‌شود و به مرتبه جاودانگی لایتغیر یا سکون لایزال می‌رسد^{۵۴}. این معانی که به اختصار تمام طرح شدند، ممکن است به نظر کسی که در جهان می‌زید و بدان سرگرم است و باور دارد که وظیفه‌اش کار و کوشش در جهان است، ولی هدف غایی فعالیت‌های دنیویش را نمی‌بیند، بینشی شکوهمند و سترگ بنماید^{۵۵}. بنابه Taittiriya Jpanishad^{۵۶}: «بگذارید کسی حق را نگهدار و پشتیبان بداند، (آنگاه) خود، نگهدار و پشتیبان می‌شود؛ نیرومند بداند، خود نیرومند می‌گردد؛ روح بداند، خود مشمول عنایت و التفات روح قرار می‌گیرد».

می‌توان این آموزه‌ها^{۵۷} را با پیشداوری‌هایی فی‌المثل نظیر این بیانات دکتر شوایتزر (Schweitzer)^{۵۸} قیاس و مقابل کرد که معنای مسیحیت، تأیید جهان و زندگی است؛ و اندیشه هندو، رساننده نفی آن. چنین اظهاراتی نه تنها به کرات و مدام از زبان نویسندگان مسیحی شنیده می‌شود، بلکه گاه آنقدر دردناک و ترحم‌آمیز است که آدمی می‌پندارد لجاج و سرسختیشان در ابراز این قبیل نظرات، ناشی از این واقعیت است که حس می‌کنند مبانی معتقدات و باورهایشان متزلزل شده است.

طی قرون متمادی، عدم تسامح و بردباری روحانیون کلیسا، بر اروپا مستولی بود. Vestigia terrent «مار گزیده از پیه رسن می‌ترسد». بنابراین شایسته است که نخست اندیشه هندو که تاکنون، بجز استثنائاتی چند، به طرز ناقص و نارسا، برای غربیان

۵۴. گیتا، XVIII، ۵۶، ۵۸.

۵۵. يك تن از شارحان والامقام این تعالیم سرجان وودروف بود (خاصه ر. ك. به: Shakti and Shâka و مجلدات: The World as Power).

56. Tait. Upan. , III, 10, 3.

۵۷. که با رأی حکمای هند موافقت دارد که می‌گویند زندگی چون حادثه‌ای بی‌معنا نیست، باید با تمام قوا، در مسیر Chatur Varga که کلاً شامل چهاربخش است، بدینقرار: ۱. Dharma (اخلاق)، ۲. Artha (کسب ضروریات دنیوی)، ۳. Kâma (لذایذ شهوانی)، ۴. Moksha (معنویت)، تجربه شود. هیچ فیلسوفی از این معنی غفلت نمی‌تواند کرد که گرچه روح در انسان اصل عمده و اساسی است، اما شخص آدمی، سازمانی آلی مشتمل بر تن و روان است.

58. Les grands penseurs de l'Inde, Payot, Paris 1936.

رادهاکریشنن در کتابش: Eastern Religions and Western Thought, 1940, p. 64، مشروح‌تر نظر شوایتزر را رد کرده است.

شرح شده، به آنان شناسانده شود. هیچ معنای والایی، به سهولت بر مسند قبول نمی‌نشیند. اما به مرور، شناختی صمیمی‌تر ممکن است برای تغییر ذهنیت ما، همانقدر عمده و حائز اهمیت باشد که رنسانس در دگرگون ساختن تمدن رومی یونانی‌تبار، پس از عصر تارک‌اندیشی و ظلمات، عاملی کارساز بوده است. در عصر کشفیات سترگ، هند، ناشناخته ماند، و آمریکا، کشف شد. گنجینه‌های معنوی هند که از ثروت و مکتب هر مهاراجه‌ای شکوهمندتراند، چون تقریباً می‌توانند، هر فرد آدمی را به عضوی از بشریت نوین تبدیل کنند، انتظار می‌کشند که کشف شوند^{۵۹}. برخی بدان گوشه چشمی می‌دوزند، اما چیزی دیگر فکر و ذهنشان را به خود مشغول می‌دارد؛ یعنی دیگر معتقدند که اگر چیزی به دست فراموشی سپرده شده؛ طبیعتاً سزاوار آن بوده که فراموش شود. شاه آرتور و شهسواران میزگرد، همچنان در درهٔ افسون شدهٔ Avalon خفته‌اند.

تیزبینی اساسی حکمای هند، ارزشی عالمگیر که به حق شایسته و درخور آن است، کسب نمی‌کرد اگر در تنی چند از اروپاییان نیز، حتی بدون توسل به روشی چون «یوگا» کارگر نمی‌افتاد، و شگفت‌زده‌شان نمی‌کرد. دست‌کم مدام که غرب هنوز در چرخ و دنده‌های عصر صنعت، درهم نشکسته بود، از دوران باستان به بعد، در هر قرن، متفکرانی بودند که به تجربه دریافتند که امکانات رشد نفس و روان آدمی بی‌حساب است، و در نتیجه به تنهایی و در خلوت، همان مفاهیم و نگرشها را موعظه کردند. برای اثبات مدعی کافی است که از میان انبوه این‌گونه اسناد و مدارک، تنها به ذکر چند کلام حکیمانۀ شاخص که تقریباً برحسب اتفاق گردآوری شده‌اند، بسنده شود.

Omnia orta occidunt et aucta senescunt. Animus incorruptus, aeternus, rector humani generis, agit atque habet cuncta, neque ipse habetur (۶۰).

Et inspexi cetera infra te, et vidi, nec omnino esse, nec omnino non

۵۹. چنان که بعضی ناظران پراکنده و متفرق، از اسکندر کبیر تا Edward Carpenter (صاحب

From Adam's Peak to Elephanta, 1892) و Aldous Huxley، بدان پی‌برده‌اند.

۶۰. *Bellum Jugurthinum*) Salluste، فصل دوم): «هرچه زاده شود می‌میرد، و هرچه بپاید، پیر می‌گردد. روان (روح) فسادناپذیر و لایزال و صاحب اختیار نوع انسان، بر همه چیز حاکم

است، اما هیچ چیز بر او چیره نیست»، که توصیف موجزی از مایا و آتمن است.

esse: Esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod tu es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet... (۶۱).

Natura Divina, dum incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocatur (۶۲)

در واقع، خداوند، «هیچ» نامیده شده، چون اگر بدانگونه که دیگران هستند، می‌بود، بت بود، نه خداوند. «خداوند، نسبت به اشخاص، کار و کوشش جاودان است، اما نسبت به ذات و آرامش پاینده‌اش، آسایش جاوید؛ و عشق و از قوه به فعل آوردن، میان آن کار^{۶۳} و این آسایش^{۶۴}، جای دارد. عشق همواره فعال در کار است زیرا نقشش همکاری جاودانه با خداوند است. اما از قوه به فعل آوردن، همواره در آرامش صورت می‌گیرد، زیرا پیش از هرگونه اراده و آرزو، عبارت از وصال عاشق و معشوق در عشقی ساده و بی صورت است به قسمی که محبوبان و معشوقان پدر - خداوند (و پسر مسیح)، در آن عشق، به وحدت خلاق با روح پدر که برتر از باروری طبیعت است، فایز می‌شوند»^{۶۵}. «خداوند، ماوراء هر فکر، و در تجربه و ادراکی نامشروط (به شرط لا) آنقدر به ما نزدیک و درعین حال چنان دور و برتر از هر چیزی است که نه زمان می‌شناسد و نه مکانی دارد - و این، شرط ساده و ثابت (از برای ذات حق) است»^{۶۶}.

۶۱. اگوستین قدیس، اعترافات، کتاب هفتم، IV, XI: «من همه چیز را که زیر پای تو بود مشاهده کردم و دریافتم که نه به راستی هستند، و نه حقیقتاً نیستند، و در واقع هستند، چون از تو هست شده‌اند، و نیستند چون نیستند آنچه تو هستی. زیرا آنچه به راستی هست، بی آنکه تغییر پذیرد پایدار می‌ماند...». و این کلام تقریباً نظریه Vishisht - Advaita را که به دست استاد نامدار Rāmānujāchāya شرح و بسط یافته، می‌رساند.

۶۲. مستخرج از H. Brett, Johannes Scotus Erigena, Cambridge, 1925:

«نظر به آنکه سرشت الهی، دریافتنی تلقی شده، به علت کمال و علوش؛ به حق، «هیچ» نام گرفته است».

۶۳. شاکنی.

۶۴. شیوا.

۶۵. Evelyn Underhill, *Mysticism* 1930, p. 435. به نقل از Ruysbrock.

۶۶. Evelyn Underhill, *The Mystics of the Church*, p. 141. به نقل از Tauler.

Ich trage in meinem Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Buechern: sondern ich habe den Buchstaben in mir: Liegt doch Himmel und Erde mit allen Wesen, dazu Gott selber, im Menschen. Soll ed der denn in dem Buch nicht lesen dürfen, das er selber ist? (۶۷)

و این استنادی روشن به شناخت بیواسطه برخلاف شناخت کتابی است. تکیه یاکوب بوهم بر واژهٔ درون و باطن، معنی‌دار است.

شرح و تفسیری از معانی و افکار عمده و دانتا، در اشعاری ساده به زبان آلمانی، در: Johannes Scheffler, Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann (1624 - 77) آمده و در آن هنگام، غرب از ودانتا، تقریباً هیچ نمی‌دانست. من فقط به نقل دو بیت از آن بسنده می‌کنم:

Der Weise sucht nur Eins und zwar das hoechets Gut.

Ein Narr nach vieleri und Kleinen streben tut.

Was tun die Seligen, so man es sagen kann?

Sie schauhn ohn'Unterlass dis ew'ge Schoenheit an (۶۸).

من از مجموعه اسناد و مدارک کلانی که ویلیام جیمز در کتابش: *Vareities of Religious Experiene* گردآورده، به نقل آنچه در زیر می‌آید، بسنده می‌کنم^{۶۹}:

«آیا باز از آن خیالبافیهای شگرفی که در گذشته به سراغم می‌آمدند، خواهم داشت؟... خیالبافیهای بس شکوهمند و بیکران و جاودانی، آن‌چنان که گویی به ستارگان دست

Ueberwey, Grundriss der Geschichte der Philosophie, در Jacob Boehme .۶۷ vol.h3, Berlin, 1924, p. 146.

«من برای شناخت، واژه‌ها را از کتابهای بسیار گرد نمی‌آوردم، بلکه کلام (معرفت) را در خود دارم. زیرا آسمان و زمین و همهٔ موجودات، چنان که خداوند نیز در انسان ساکن‌اند. بنابراین انسان نیازی ندارد که کتاب بخواند، چون کتاب، خود اوست».

۶۸. «دانا تنهاجویای یک‌چیز یعنی برترین مال و نعمت است. نادان همهٔ توش و توانش را در راه به دست آوردن بسی چیزهای خُرد، به کار می‌برد. نیکبختان چه می‌کنند، اگر بتوان از ایشان سخن گفت؟ آنان مدام به جلال لایزال می‌نگرند».

۶۹. ص ۳۶۶ (Amiel, Journal intime).

یافته‌ایم و سراسر جهان از آن ماست: و آن، لحظاتی ملکوتی و ساعتی شگفت است که اندیشه‌مان از جهانی دیگر پر می‌کشد، راز سترگ را می‌کشفد، و نفس‌هایش همچون نوحه دریا که آرام و بی‌کمران بسان آسمان است؛ فراخ و آرمیده و ژرف است... اشراق مقاومت ناپذیری است این لحظات آن‌چنان که آدمی خود را به عظمت جهان و به آرامش خدا می‌بیند... چه ساعتی و چه خاطراتی! آثاری که به‌جا گذاشته‌اند، ما را از وجد و اعتماد لبریز می‌کنند، چنان که گویی روح‌القدس به دیدارمان آمده است».

اما چون در چشم‌انداز فرهنگیمان، مابعدالطبیعه در جای دور دست واقع است، و مابعدالطبیعه از چشم فرهنگمان دور مانده، خصیصه شاخص غالب گزارش‌های امروزی، این است که لحن و صبغه هیجانی نمایانی دارند و در آنها، تکیه بر صبغه هیجانی است، حال آنکه غوررسی‌های روانشناختی ظریف و موشکافانه در ادبیات هند، فاقد آن لحن و صبغه نمایان هیجانی است. معهدا مشاهدات و ملاحظات شایان اعتنایی در غرب نیز شده است.^{۷۰}

Historia de los: Don Marcelino Menéndez y Pelayo. در تألیفش:

Hétérodoxos Espanoles^{۷۱} متذکر می‌شود که عرفای اسپانیایی در قرن هشتم بر آن بودند که: آدمی مرکب از دو ذات است: تن و روان. تن به عالم خاک تعلق دارد و ریشه‌اش در آنجاست. اما روان منشأیی (دنیوی) ندارد، زیرا روح خداست... روان به حسب کارویژه‌هایش (Segun sus operaciones-Bhâvâh)^{۷۲}، نام‌های مختلف دارد، اما در ذاتش، یکی است (Chitta). وقتی به سیر و نظر (contemplation) می‌پردازد، روح است (Espiritu-Parasamvit) و چون میان معانی تمیز می‌دهد، دلالت (sentido Vishesa -) . هنگامی که می‌داند، دقت و توجه است (Pratyaksha - animo - Dhârana) و چون درمی‌یابد، فهم و دریافت (entendimiento - Pramâna). وقتی تمیز می‌دهد، عقل، خرد است (razon - Buddhi) است. و چون تن در دهد، اراده و همت (voluntad - Ichchhâ). وقتی به یاد می‌آورد، استذکار است (memoria -)

۷۰. به مطالب پیشین نگاه کنید.

۷۱. جلد ۲، مادرید، ۱۹۱۷، ص ۳۹۰ - ۳۹۱؛ ایضاً ر. ک. به اگوستن قدیس، اعترافات، VII،

۲۳.

۷۲. من نام‌های سنسکریتی را ذکر می‌کنم که به اعتقادم با اسامی اسپانیایی مطابقت دارند.

(Smriti). هنگامی که مدیر و مدبر حیات نباتی است، روان به معنای اخص کلمه است (se llama propiamente alma - Antaryâmin). اما روان همواره یکی است (؟) (una - Advaitica).

چنین می‌نماید که این سنجش، رده‌بندی روانشناختی شایان توجهی باشد. اما مسأله‌ای که بعضی فرقه‌های هندی را به خود مشغول داشته، بدین معنی که این اعمال روانی چگونه بنیان یافته‌اند و به هم مربوط می‌شوند، تا آنجا که می‌دانم هرگز در اروپا مورد بررسی قرار نگرفته است؛ و در واقع روانشناسی‌ای «درونگرا» به معنای خاص واژه، اصلاً وجود نداشته است. به عنوان مثال اثری چون De Anima از قدیس توماس آکینی (S. Thomas d'Aquin) را که مشحون به استدلالات مجرد و انتزاعی است با یوگا - سوترهای (Yoga - Sûtra) پاتنجالی (Patanjali) یا با رسالات مکاتب بودایی شمال هند که بر تجارب روانی ظریف و دقیقی استوار است قیاس می‌کنند. اما این قیاس، بیشتر به جزئیات مربوط می‌شود تا به مفاهیم کلی. ممکن است این امر که یکی دیگر از نظریات اساسی هند، مورد تأیید منبعی کاملاً متفاوت با منابع سابق‌الذکر قرار گرفته باشد، به نظر عجیب بنماید. دکتر Ellie A. Cohen در تألیفش *Human behaviour in the Concentration Camp*^{۷۳} دربارهٔ خود و بعضی دیگر از بازداشتیان که زنده ماندند (حال آنکه دیگران مردند)، چون به کشف و شهود، همان شیوهٔ «دگرسان‌بینی خویش» (dépersonnalisation) یعنی «بیگانگی با نفس و جسم و دنیای خارج»^{۷۴} را که متفکران هند از لحاظ فلسفی، بسط داده بودند، به کار بردند، چنین می‌نویسد: «گاه با حیرت مشاهده می‌کردیم که آنچه بر ما می‌گذرد، واقعیت ندارد، بلکه بیشتر نمایشی بر صحنهٔ تئاتر است، یا - حتی وهم‌انگیزتر از آن - نمایش تئاتر سایه و فیلمی سینمایی است. آیا به راستی این ما بودیم که در اینجا می‌زیستیم، یا سایه‌هایمان که می‌دیدیم در نمایشنامه‌ای حقیقتاً به غایت شوم، بازی می‌کنند؟ بسیاری از ما، روان و احساساتشان را در خانه جا گذاشته بودند، و خود را در این اردوگاه، همچون تصاویری که در عکس می‌افتد، می‌دیدند»^{۷۵}. به نظر نویسندهٔ اسیر در اردوگاه چنین می‌نمود که این تجارب دهشتناک و خفت‌بار، بر «وی» نه به عنوان درون

ذات، بلکه همچون شیء یا چیزی، می‌گذرد. این بدان می‌مانست که شخصیتش به دوپاره قسمت شده که یکی شاهد است و دیگری، پاره‌ای که چنین حوادثی بر او می‌گذرد. آیا این، پدیده نمونه‌ای در آسیب‌شناسی روانی است؟ می‌توان این پدیده را به مثابه اقدامی برای حفظ و صیانت خویش، و سازوکار دفاع از نفس خود دانست.^{۷۶}

آخرین نمونه‌ای که شرحش ذیلاً خواهد آمد، شاید بهتر از توضیح و تبیین نظری صرف، معلوم دارد که ترکیب و تلفیق تفحصات فروید و یونگ و هندیان، امکان‌پذیر است، و هر یک دارای فضایل خاص خود است و در بعضی موقعیتهای درمانی، آن تلفیق، ضرور می‌تواند بود.

نمونه شماره ۵

بیمار، زنی چهل ساله، پروتستان مذهب و شغلش خیاطی است. پیش از مهاجرت به استرالیا، خانم دکتری که روانکاو ذیصلاحی است، به کمک دو روانکاو دیگر، وی را به مدت سه سال در آلمان، به شیوه یونگ، روانکاوای کرده بودند.^{۷۷}

بیمار به من مراجعه کرد زیرا سخت خسته و کوفته شده بود و بر خلق و خویش، تسلطی نداشت و اختیار ضبط آن را از دست داده بود. در مناسبات با جنس مخالف، همواره سرخورده بود و می‌پنداشت که هرگز نمی‌تواند با مردان به سازش برسد، زیرا از فتنه‌انگیزی و دسیسه‌بازیهایشان آگاهی ندارد و اطلاعاتش از مسائل جنسی، بس محدود است. به علت بیخوابی، قدرت کار کردن نداشت، زیرا خوابهای مشوش می‌دید و از خواب می‌پرید. از شغلش نیز خشنود نبود. به خود اعتمادی نداشت و می‌پنداشت که به درد هیچ کاری نمی‌خورد. و اینک حال و روزش همان بود که پیش از روانکاوای طولانی که تنها نتیجه مثبتش، مرتفع شدن اختلالی بود که در پیشاب کردن وی پیش آمده بود، گرچه علت آن درمان هم هرگز به درستی معلوم نشده بود.

آخرین خوابش طی روانکاوای پیشین این بود که دکتر ر. (که نخست بیمار به وی رجوع کرده، و در اسناد و انتقال عواطف خویش (transfert) به او توفیق یافته بود (=دکتر دل‌بسته بود) و دکتر ر. بعداً بیمارش را نزد روانکاو، خانم دکتر و. فرستاده بود)، به مدت چهار سال دخترش را

۷۶. ص ۱۲۴.

۷۷. بنابراین مواد و مفاد مربوط به این دوران که مشروحاً بررسی خواهند شد، تحت‌تأثیر من فراهم نیامده است.

محبوس کرده بوده است. خانم دکتر و. با شنیدن شرح خواب گفته بود که تصور می‌کند بیمار را گمراه کرده است و در نتیجه روانکاوی قطع شده بود.

(وظیفه روانکاو، به تحقیق، «ارشاد» بیمار نیست، بلکه ایضاح و تعبیر و تفسیر مفاد و موادی است که بیمار، آگاهانه یا ناخودآگاه، عرضه می‌دارد. وانگهی استنتاج (روانکاو)، درست به نظر می‌رسید).

خوابهای این دوشیزه، به علت معنای عمیقشان، بیدرنگ مرا شگفت‌زده کرد. لازم بود که نخست مهم‌ترین خوابهای بیمار در دوران روانکاوی پیشین، بررسی شوند، و بدینگونه خواننده خود به زودی متوجه خواهد شد که در آن دوران، چشم‌انداز خاص آن خوابها، به هیچ‌وجه، مورد توجه قرار نگرفته بود.^{۷۸}

نخستین خوابی که بیمار دیده بود، ولی به هیچ‌وجه مورد بحث و بررسی قرار نگرفته بود، زیرا روانکاو می‌پنداشت که بیمار «هنوز قادر به فهمش نیست» (اما بیمار آن خواب را دیده بود!) بدین‌قرار بود.^{۷۹}

«کشیش کاتولیکی، به دیدارم آمد» (در زبان آلمانی، واژه «کاتولیک»، به جای «کاتولیک رومی» در انگلیسی، به کار می‌رود. اما کاتولیک‌منشی - catholicité - به معنای گسترده‌تر فقدان پیشداوری و سبق ذهنی نیز هست).

«برایم دسته‌ای گل سرخ که در کاغذ سپیدی پیچیده شده بود آورد. پشت میزی، روبرویم، نشست، کاغذ را باز کرد و گل‌های سرخ را به من نشان داد. گلها، رنگ قرمز تیره و شکل دل‌وازی داشتند و غنچه‌های نوک‌تیز بلندی بودند» (نماد عشق و مهرورزی و چیزهایی که به تدریج فانی و زایل می‌شوند).

«به من گفت که آنها، اشیائی متبرک‌اند، که چون بر دار عیسی روییده‌اند، معجزا اثرند. اما من سخنش را باور نکردم، چون اشیاء متبرک تقلبی بسیار است. به من اندرز داد که به فالگیری مراجعه کنم که خود قصد داشتم از او بپرسم که آیا از م. و. عذاب خواهم کشید یا نه» (یکی از عقده‌هایش این بود که به نوعی بیماری مقاربتی مبتلا شده بود).

«فالگیر مراجعان بسیار داشت، اما مرا پیش از دیگران پذیرفت، چون حالم بس وخیم بود. با

۷۸. خوابهای قدیم و جدید در اینجا بنابه نظم و ترتیبی که بیمار شرح داده، ذکر می‌شوند.

۷۹. این نظریه پذیرفته شده که نخستین خوابی که بیمار به مناسبت مداوایش به طریق روانکاوی می‌بیند، باید دقیقاً مورد توجه خاص قرار گیرد، چون آن خواب غالباً متضمن عناصر روانی بسیار مهمی است که کم می‌گوید، ولی گزیده می‌گوید.

کشیش که در بیرون انتظار می‌کشید، به سویم آمد، پشت میزی روبرویم نشست، و ناگهان دیدم آنکه پشت میز نشسته است، فالگیر نیست، بلکه کشیشی است^{۸۰} که به من دسته‌ای گل سرخ به عنوان شیئی متبرک، داده. گفتم نمی‌توانم باور کنم که گل سرخهای روئیده بر دایر مسیح، پس از دوهزار سال، هنوز تروتازه باشند، و وی به من پاسخ داد که مگر نمی‌دانم که زمان از آن لحظه، از حرکت بازمانده است و مسیح نمرده است، بلکه به طرز شگرفی هنوز زنده است».

(ر. ک. به:

Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann: "Betracht es eigentlich: Bei Gott ist Ewigkeit. Beim Teufel in der Hoell'da ist ein'ew'ge zeit" (۸۱)

«اما من ترسیدم. فکر کردم که اگر مسیح نمرده است، پس توانسته نجاتمان دهد» (در اینجا، ضمیر «او» در اشاره به مسیح ظن و احتمالی بیش نیست، زیرا خواب‌بین می‌بایست بدانند و دریابد که رستگاری و نجات اگر به راستی امکان‌پذیر باشد، با تجلی جوهر (principe) مسیح در ما، محقق می‌شود، و این امر از مقوله تاریخ نیست، بلکه امری (خدایی و آسمانی) و ازلی و ابدی است. از این لحاظ، هر موجود زنده، خدایی است که گوشت‌مند شده است. «آن نور حقیقی که بر همه می‌تابد، به جهان می‌آید» (یوحنا، ۱، ۹). مسیح با این کلام که «من و پدرم یک تن بیش نیستیم» (یوحنا، ۱۰، ۳) خود، این حقیقت ژرف را بیان می‌کرد که نفس انسانی و نفس الهی، عین هم‌اند. در اینجا خاطر نشان می‌کنم که تنها اندیشه‌ای تنگ و کوتاه‌بین ممکن است این کلام را چنین تعبیر کند که مسیح دعوی کرده که شخصاً و منحصرأ، خداست)^{۸۲}.

«کشیش نیز با شنیدن این سخن ترسید و به نظرم چنین نمود که اندوهگین و نومیده شده است، و دیگر نتوانست به من پاسخ گوید» (در کتب مقدس مسیحیت یهودی تبار، مسأله زمان کبیر مطرح نظر نبوده است، و تصور تقدم زمان کبیر و مقارنه و همزمانی و همبودی خنفت (کائنات)، مطرح نشده است. تکیه یهود بر اختتام تاریخ و مفهومی از برتری و تفوق که با آن ملازمه دارد، و نیز آموزه مسیحیت که حلول یکبار در گذشته صورت گرفته، به سختی با خصلت غیر تاریخی تجربه بیواسطه دین، وفق و سازش می‌یابد)^{۸۳}.

۸۰. یعنی شخصی مهم‌تر از فالگیر.

۸۱. «در این نکته به جد تأمل کنید که اگر با خدا باشید، به جاودانگی می‌رسید، و اگر با شیطان در دوزخ، زمان (دوزخی بودنتان) جاودانی است».

۸۲. ر. ک. متی، هفتم، ۲۱.

«آنگاه به حالش رحمت آوردم و کوشیدم تا مشکل را به بهترین نحو رفع و رجوع کنم و گفتم شاید زمان پس از آنکه مسیح درگذشت و رستاخیز کرد، از حرکت بازماند. و چون رستاخیز مسیح، سه روز پس از مرگش بود، امکان داشت که گلها هنوز تروتازه باشند» (به نظر می‌رسد که اینک خواب دوباره راه درستی در پیش گرفته است: بدین معنی که رستاخیز، مرگ را تکمیل کرده، زیرا مسیح را از مرتبه ظاهر جسمانی در زمان تا فلک وجودی پاک و مجرد، بالا برده است).

«کشیش با شنیدن این سخنان دوباره شادمان شد و به گرمی گفت: «آری، در واقع پس از رستاخیز، زمان از حرکت ایستاد» و با لحنی خاص چنین ادامه داد: «و از آن پس، دیگر نه گذشته‌ای هست و نه آینده‌ای، بلکه فقط زمان حال جاودانه مداومت دارد (=دوام حضور)، و حقیقتاً از آن لحظه، ابدیت آغاز شده است» (زمان، ضد بیماری است، و به گفته وداها، مرگ آن را آفریده تا زمان، رزق و روزیش باشد).

بیمار این نخستین خواب خود را که در دوران روانکاوی پیشین دیده بود، در دومین جلسه روانکاوی با من، برایم بازگو کرد و من بیدرنگ به این نتیجه رسیدم که با مسائلی سروکار دارم که به نخستین نگاه معلوم است به چیزی مربوط می‌شود که ماوراء محیط اجتماعی بیمار و درجه و میزان آموزش اوست.

دومین خواب در دوران روانکاوی پیشین:

«دیدم که کره زمین می‌چرخد. خط استوا، نوار پهنی بود که بر آن واژه «عشق» نوشته شده بود. من دخترک خردسالی بودم و شبی تیره و تار دستم را گرفته پا به پا می‌برد، و به من شیوه راه رفتن می‌آموخت» (در روانکاوی پیشین، این امر، «عشق به زندگی» تعبیر شده بود، که ممکن است صحیح بوده باشد، اما مبهم و نامفهوم می‌نماید. در واقع این خواب نیز که متضمن حرکت در دنیایی است که خود در گردش و چرخش است (ر. ک. به نظریه نسبیت!)، مبین راه و روالی کیهانی است که ممکن است چیزی را که متعارفاً عشق تلقی می‌شود، شامل گردد (ر. ک. به شعر گوته:

Selige Sehnsucht: "In der Liebesnaechte Kuehlung, die dich zeugte, da du zeugtest, ueberfaellt dich fremde Fuehlung, wenn die stille Kerze leuchtet [۸۴].."

۸۴. «در شبهای با طراوت عشق

که تو هستی یافتی و هستی بخشیدی،

احساس شگرفی بر تو چیره شد

هنگامی که مشعل در سکوت درخشید». ترجمه Henri Lichtenberg.

این عشقی است که جهان و همه را دربر می‌گیرد، و این کاری است دشوار (برای خواب بین)، از این‌رو خواب‌بین، خود را به صورت دخترکی خردسال می‌بیند. اما با پیگیری خط خواب نخست، باید از محدودهٔ مسائل شخصی فراتر رویم، و آنگاه عشق، کاری آسان می‌شود. در مرتبهٔ هستی مجرد و ناب، همانقدر به خود نزدیکیم که به هر کس دیگر؛ زیرا هیچ چیز، جز منشأ یگانهٔ سراسر عالم، معنی ندارد و همه چیز، جز آن، پوچ و باطل است. اما به‌طور متعارف این احساس، قابل تصور نیست. شیخ تیره که موجودی انسانی را به ذهن متداعی می‌کند، ممکن است روانکاو پیشین باشد که بیمار در حق وی احساساتی دوپهلوی داشت).

سومین خواب در دوران روانکاو پیشین:

«شاه انگلستان به پ. (زادگاه بیمار در آلمان) آمد برای دیداری رسمی... اتومبیلی که یهودانی با جامهٔ متحدالشکل S.A.^{۸۵} سرنشینانش بودند، به سوی موبک شاهانه پیش می‌رفت» (در نخستین روانکاو، یهودان را نمایندگان تفکر عقلانی دانسته بودند، اما جامهٔ متحدالشکل S.A.، تعبیر و تفسیر نشده بود. در واقع این تصویر در زندگانی بیمار، نمودار کشاکشها و ناسازگاریهای موجود میان حرفه و خواسته‌های درونی وی و در بطن خواسته‌های درونی، نمود گار نزاع، میان تمایلات والا و ناشایستگیها، خاصه از لحاظ مناسبات جنسی است [به مطالب بعدی نگاه کنید]. شاه انگلستان، تصویر مادینه جان (Animus)، و نمودگار مبدأ و مصدر قدرت است که نزد بیمار عقدهٔ خوار خویشتنی‌اش را جبران می‌کند).

چهارمین خواب در دوران روانکاو پیشین:

«شب است در ایام جنگ و من سربازی (مرد). با دوستی متفقاً می‌گریزیم. دیگر نمی‌خواستیم نه در جنگ شرکت کنم و نه زور بشنوم. بر عکس هردو مایل بودیم به سرزمین آزادی (آمریکا) برویم». (با خانواده و کارفرمایانش در پی بگومگوهای زیانبخشی، به هم زده بود و در جوئی تصنعی و تکلف‌آمیز و خشک مقدس می‌زیست؛ به همین علت خواب فرار از خدمت سربازی را می‌بیند که واکنش سالمی به نظر می‌رسد. بنابراین نظر روانکاو پیشین که در راه فرار، به سرزمین آزادی نمی‌توان رسید، بیجا و نادرست می‌نماید).

«در افق دوردست، نور و کوهستانها و خانه‌های کشور آمریکا، نمایان شدند. نور ناشی از انفجار خمپاره‌ها، بسان برق جهنده، آسمان تیره را روشن می‌کردند. و این همه دروهای سرزمین آزادی بود. و مدام که این درود و تحیت ادامه داشت، فرار هنوز امکان داشت». (در این مرحله، بیمار باید از میان کشاکشهایش، راهی بگشاید و بگذرد).
«ناگهان، در برابرمان، به سمت راست، پرتو نوری، سخت درخشان و پهناور، پدیدار شد».

(دست راست، خاصه که بیمار راست دست است، نشانهٔ این است که آن نور، ریشه در خودآگاهی دارد، نه در ناخودآگاهی. وانگهی، پس از گریز، تغییری در سمت راست، واجب و ضرور بود).
«تنها در شعاع آن نور که آدم را قابل شناسایی و نمایان می‌کرد، پیمودن راه ممکن بود. رفیقم خطر کرد و پرید، اما در غرقابی نیرومند از نور افتاد و قطعه‌قطعه شد».

این نخستین نشانهٔ آن است که نیروهای سترگ در انتظار رهای‌اند. نور پیش از هر چیز، تجلی معنویت است که پنهانی در سراسر زندگانی می‌درخشد و می‌سوزد و روشنایی مادی، چرخش بعدی آن نور از عالم معنویت به سوی جهان ماده است. در اینجا می‌توان این کلام سیفر آفرینش را خاطرنشان ساخت که «خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد». رفیق، سایه به مفهوم یونگی کلمه است و ظاهراً تاب پایداری در برابر نور را نداشته و از این‌رو ریزیز شده است).

«من هراسان بازگشتم و اینک همهٔ کسانی که دنبال می‌کردند، پشت‌سرم می‌دویدند». (تداعی معانی): «نیروهای پیشین که می‌خواهند بر من استیلا یابند و مرا در اسارت خود نگاه دارند» - نتیجهٔ طبیعی دودلی در رویارویی با نیرویی که در اینجا مطرح است).

«سرانجام، به شتاب تمام و به رغم موانع و مشکلات کلان، به لشکر خود بازگشتم، اما بسی دیرتر از وقتی که آماده‌باش می‌دهند تا حاضر غایب کنند، و دانستم که تیرباران خواهم شد. لکن ژنرالی که ریش سپید بلندی داشت، و بر تختی دراز کشیده بود و آجودانها به صورت نیم‌دایره وی را در میان گرفته بودند، با دست به من اشاره کرد و اجرای حکم را به تأخیر افکند». (گذر به حالت عکس حالت نخست: یعنی بازگشت به ارزشهای جمعی نظم و انضباط و الزام و اجبار. در روانکاوی پیشین، ژنرال را صورت مثالی حکیم کهنسال تعبیر کرده بودند، و این واقعه، عمده‌ترین جزء خواب تلقی شده بود).

ضمیمه.

در خواب دیگری که در اینجا آن را به تمامی بازگو نمی‌کنم، شاهزاده شارل، پسر ملکهٔ انگلستان، زیاده به آتش نزدیک می‌شود و چون تاب تحمل آن را ندارد، ناقص‌العضو شده می‌میرد. اما شاهزادهٔ دیگری به دنیا می‌آید، منتهی ملکه از تربیتش سر باز می‌زند، تا آنکه دوک ادنبورگ مداخله می‌کند. در این خواب، شخصیت شاهزاده شارل، ضعف و ناتوانی خواب‌بین را منعکس می‌سازد، و شخصیت ملکه، مقاومت در برابر آن ضعف و فتور را. اما اصل نرینگی (Animus)، به درون ساحتی که با قدرت خارجی (=سلطنت) در تضاد است (=ملکه) رهنمون است.
پنجمین خواب در دوران روانکاوی پیشین:

«شاهزاده خانم قصهٔ پریان موسم به «شاه وزغها»، گوی طلایش را می‌جست؛ آنگاه صدای خانم دکتر و. (روانکاو پیشین) را شنیدم که می‌گفت: «شاهزاده خانم، گوی طلایی را گم کرده است». (گوی، یکی از اجسام افلاطونی که هم‌جایش باهم برابر و قرینه است، شیء سه

بعدی‌ای است که از هر شیء سه بعدی دیگر، کاملتر است. و چون طلایی است، بنابراین ارزشش هم بیشتر است. روانکاو پیشین حکم کرده بود که این خواب ناشی از بشارت خاتمه یافتن روانکاوی است).

ششمین خواب در دوران روانکاوی پیشین:

«گوی زرینی که در دو دست با پنجه‌های باز می‌غلطد، بر بالهای پهناور و تابان فرشته‌ای، به زمین می‌آید. چند لحظه از خواب بیدار می‌شوم و دوباره به خواب می‌روم و در خواب می‌بینم که گوی زرین بر سه پایه‌ی فروزانی به درخشندگی صدف، قرار دارد. با اهرم مخصوصی، قسمت فوقانی گوی، بسان دری باز می‌شود و من نوزادی سرخ و سفید به درخشندگی صدف، روی آب می‌بینم». (نظایر این خواب در اساطیر: در کتاب قوانین و شرایع مانو - *Manu*^{۸۶} - آمده که آنکه قائم بالذات است (*Svayambhū*)، خواست انواع گوناگون موجودات را از جسم خویش خلق کند، از این رو تنها به نیروی اندیشه‌اش دریا را آفرید و آب پشتش را در آن نهاد. این بز، تخمی زرین شد به درخشندگی خورشید و در درون تخم، مانو خود به سیمای برهما، خالق سراسر کیهان، ولادت یافت. همچنین در روایت اورفئوسی آفرینش کیهان، *Phanès*، خدای تابان که جرثومه‌های همه‌ی دیگر خدایان را در خود داشت، از تخمی زاده شد که بخش فوقانی‌اش، آسمان و بخش تحتانی‌اش، زمین، گردید. ایضاً ر. ک. به *Isha Upan., Xv*: «سیمای حقیقت را قرصی زرین پوشانده است. ای پروشا، آن نقاب را بردار تا من که دوستدار حقیقتم، بتوانم آن را ببینم»).

هفتمین خواب در روانکاوی پیشین:

«شب است و در آسمان به رنگ آبی تیره، ستارگان بیشماری با رنگهای گوناگون و کناره‌های طلایی، می‌درخشند^{۸۷}. مرکز رنگین ستارگان، به شکل صفحه‌ی ساعتی است که از راست به چپ می‌چرخد (برعکس حرکت عقربه‌های ساعت)، اما خود ستاره‌ها، در آسمان ثابت‌اند. از سوی دیگر، این همه، مجموعاً به زنجیر چرخ‌های اربابه‌ای جنگی می‌مانست و ستارگانی که آن زنجیر را می‌ساختند، از چپ به راست می‌چرخیدند». (ادامه‌ی خواب معلوم داشت که من در این فرض خود اشتباه نمی‌کردم که آنچه در خواب، تجلی عالم کبیر می‌نماید، با عالم صغیر خواب‌بین، مطابقت دارد: ستارگان، یعنی مراکز صورت‌بندی کیهان یا عالم کبیر، باید با *Chakra*ها که بنابه سنت هندو، مراکز فعالیت‌ذهن‌اند، هماهنگ باشند. در این صورت می‌توان دریافت که چرستارگان، در فضا، بی‌حرکت، نمودار شده‌اند، گرچه در گردش و چرخش‌اند. زیرا شاکراها، بی‌آنکه از تناسخ جسم لطیف تأثیر پذیرند (آن‌چنان که سنت هندو می‌گوید)، ثابت‌اند، و حرکت، در خود آنهاست.

86. Sacred Books of the East, éd. Muller, vel. XXV, chap. 1, 8 - 9.

۸۷. نگاه کنید به تصویر رنگی مورد ۵، نمره ۱ در چاپ انگلیسی این کتاب.

وانگهی گردش ستارگان به صورت زنجیر چرخهای ارابه‌ای جنگی، برای آنکه صورتبندی اختران جاندار باشد، ضرور است. این صورتبندی مشتمل بر ۱۲ یا ۱۴ ستاره است. ۱۲، شمارهٔ علامات فلک‌البروج و ۱۴، دو برابر رقم ۷، یعنی مجموع مختصات فضا، به اضافهٔ مرکز آنهاست. در هر يك از چهار بخش (فضا)، هفت یا هشت ستاره (یا گروه ستارگان)^{۸۸} می‌توان یافت، و هشت (هفت به علاوهٔ يك) به معنی استعلاء نظام جهانی است).

«در سراسر آسمان، صلیبی از دانه‌های گندم زرین که به دنبال هم ردیف شده بودند، پدیدار گردید» (صلیب در معنی، گسترش نقطهٔ آغازین، با نظم و ترتیبی خاص است؛ دانه‌های گندم طلایی، نمودار باروری و برکتی فناپذیر و نیز ارزش حیاتی‌اند. زمینهٔ آبی (آسمان) نشانهٔ روح است. ر. ک. به بالاپوش حضرت مریم؛ و به وارونا، خدای آسمان شب در اساطیر هندی؛ و نیز به رنگ بنفش (در زنجیر چرخهای ارابه) که رنگ آبی درآمیخته با رنگ قرمز است؛ ر. ک. به حلقهٔ انگشتری اسقف).

ملخص کلام اینکه، فرد آدمی در نظام خلقت، یعنی در زمان و مکان، با ستارگان همبستگی دارد. و به حکم آنکه از هم جدا و سوايند، هر دو نظامی گسسته و منفصل (discontinuum) اند؛ تنها تداخل حقیقی، نظامی پیوسته و متصل (continuum) به وجود می‌آورد. و اما دنبالهٔ خواب: «مرد که‌نسالی به دنبال می‌آید و چون به من رسید، ساعتی جیبی که بسیار قدیمی است و به شکل ساعت کروی شکل ساخت نورنبرگ است به من می‌دهد و می‌گوید: «از این پس، نشانه‌های دیگری نخواهد بود»، و من به او پاسخ می‌دهم: «آقای ساعت‌ساز، سپاسگزارم». ساعت‌ساز، منظومه‌ای داستانی از Löwe را تداعی می‌کند، یعنی «ساعتی» که خداوند در صفحه‌اش، چون ساعت‌سازی نمودار می‌شود. ممکن است معنای ساعت به شکل تخم، این باشد که زمان (آنچه می‌خواستیم و درانتظارش بودیم) فرارسیده است).

در تکمیل سخنانم باید تعبیر همین خواب را طی نخستین روانکاوی نیز ذکر کنم. در آن روانکاوی گفته شده بود که زمان آن رسیده که بیمار برای بهبود آموزش و پرورشش کاری بکند، زیرا خواب، آخرین علامت و هشدار بدین معناست. این امر به سختی باور کردنی است، اما بیمار که هیچ خصومت خاصی با خانم دکتر معالج پیشینش نداشت (و اکنون نیز ندارد)، دلیلی نداشت که دروغ بگوید، و به من اطمینان داد که این، تنها تعبیری بود که از خوابش کرده‌اند و من سخنش را باور می‌کنم. تثبیت (عاطفی بیمار) بر شخص روانکاو، احتمالاً مرهون این امر بوده که روانکاو به سبب رفتار آمرانه و خشک و جزمیش، برای بیمار، جایگزین سیمای منفی مادر وی شده بود (به مطالب بعدی نگاه کنید).

۸۸. ما، این ارقام را که در اینجا کاملاً روشن نیستند، به‌حسب روایت خود (خواب) به‌دست آورده‌ایم.

خواب بعدی از همان رشته خوابهای قدیم، به تجارب جنسی بیمار در سالهای گذشته که سخت در وی مؤثر افتاده بودند، مربوط می‌شوند. برای کشف خاطرات از یاد رفته و سرکوب شده، روش تداعی معنای آزاد فروید، در بسیاری از جلسات به کار رفت، و این روش در یکی از خوابها، همچون عمل «مشتوزنی»، توصیف و تعریف شد، زیرا آنچه آفتابی گردید، هنوز شهوت‌آلود بود، (منفی یا مثبت)، و این امر نه پاکیزه بود و نه زیبا، و با این همه در خور آنکه روشن گردد. مشکلات شخصی بیمار در خلاصه‌ای که ذیلاً از آن خواب می‌آوریم، رخ می‌نمایند.

والدین وی، آدمه‌هایی احساساتی، اهل زهد و عبادت و پندواندرز بودند و توقع داشتند که مورد احترام باشند و مدام می‌کوشیدند تا دید و نظرشان را به دختر تحمیل کنند، در نتیجه بر شك و تردیدهای دختر در باب مذهب افزودند و کشمکشهای درونیش را افزایش دادند. یکی از دعاهایی که همه در خانواده می‌خواندند به قرار زیر بود:

«من که انسانی بیچاره و گنه‌کارم، نزد تو ای خدای قادر متعال، آفریدگار و نجات‌بخش، اعتراف می‌کنم که گناه کرده‌ام، نه تنها در اندیشه و ذهن، و در قول و فعل، بلکه از این‌رو نیز که فطرتاً گنه‌کار و ناپاکم و نطفه‌ام در گناه بسته شده و در گناه به دنیا آمده‌ام. اما به ولای عیسی مسیح، به تو که رحمان و رحیمی و رحمتت شامل همه کس می‌شود پناه می‌برم. خدایا بر من گنه‌کار درمانده رحم فرما». (پس از چنین تعلیمی، همانند این مطلب که انسان ممکن است جلوه محدودی از الوهیت و ذاتاً پاک و مطهر باشد و با فهم این معنی، می‌تواند بر ضعف و فتورش فایق آید، کار ساده و آسانی نبود).

مادر، مادری غیرطبیعی (unmütterlich)، پرخاشجو و خودپسند بود که از فتنه‌انگیزیهای عاشقانه بدش نمی‌آمد، اما در عین حال، عشق را چیزی حرام می‌دانست و از رأی مردم، سخت پروا داشت. می‌پنداشت که فرزندان فقط برای این زاده شده‌اند که بر شادی زندگی والدین بیفزایند. پدر برای احتراز از مشاجره، به وی تسلیم می‌شد. این تأثیرات، بیمار را فلج کرده بودند و وقتی دیگران با لحنی زیاده از حد مساعد، درباره‌اش سخن می‌گفتند، احساس افسردگی می‌کرد. این اندیشه که فرزند چنین پدر و مادری است، به نظرش دهشتناک و همچون کابوس می‌نمود. وحشت‌انگیزترین خوابهایش در دوران کودکی این بود که در آغوش مادر، از پستانش شیر می‌خورد.

والدینش خواستند وی را به همسری پسری درآورند که دختر از بوی بدنش مشمئز می‌شد، و از این‌رو به وی تنها اجازه مشتوزنی می‌داد. وقتی مرد مورد اشاره او را می‌بوسید، فکر می‌کرد که «دیگر در زندگی هیچوقت روی خوشی نخواهد دید». طوری بازآمده بود که در امیال جنسیش به دیده گناه می‌نگریست و حتی الامکان آنها را پس می‌زد. در کودکی، می‌پنداشت که مجازاتش این خواهد بود که زنده‌سوز شود. اما اینک این وسواس گریبانش را رها نمی‌کرد که به همسری مردی

درخواهد آمد که به بیماری مقاربتی مبتلاست و این مکافات جدیدی است که خداوند برایش مقرر کرده است. مادرش به وی گفته بود که دختری «گشن‌خواه» است. وی خود را چنین می‌پنداشت، اما در واقع سردمزاج یا تقریباً سردمزاج بود. مشتوزنی فقط به تحریک بخش‌های خارجی اندام تناسلی محدود می‌شد و همبسترانش مهارت بسیار از خود نشان نمی‌دادند. غالباً به جای آمیزش متعارف جنسی، «دکتر بازی» یا بازیهای جنسی مشابه می‌کرده است. یکبار از سوراخ کلید، والدینش با کودکان، «دکتر بازی» یا بازیهای جنسی مشابه می‌کرده است. یکبار از سوراخ کلید، والدینش را کاملاً برهنه دید و از اندام تناسلی مرد حیرت کرد و وقتی خواهرش به وی گفت که سخت می‌شود، ترسید. با دوستان مرد و با خاله و خواهر بزرگش، به مشتوزنی پرداخته بود. این خواهر مبتلا به بیماری صرع (و به احتمال قوی، هیستری) بود که در خانواده، کیفری الهی تلقی می‌شد. بیمار می‌ترسید که نکند آن کیفر، به علت بازیهای جنسیشان نازل شده باشد، خاصه که دست و پازندهای مصروع به هنگام حمله بیماری، حرکات جنسی را به یاد می‌آورد. از این‌رو وقتی با این خواهر همبستر می‌شد، هردو نگران حمله‌های ناگهانی صرع بودند. به همه این جهات، خود را سخت ملامت می‌کرد، خاصه که اسیر «هوس کمال‌یابی» نیز شده بود. بدین معنی که باطناً احساسات حقارت نفس و سودای مسیحانه افتادگی و فروتنی و خاکساری، دست به دست هم داده و او را به جایی رسانده بودند که می‌پنداشت هستی، «زنجیره‌ای از خودنماییها» است. (در تکمیل مطلب باید خاطر نشان کنم که در روانکاوی پیشین از بحث موشکافانه در باب همه این مسائل، به دقت هرچه تمامتر احتراز شده بود. و روانکاو فقط به بیمار توصیه کرده بود که برای آشتی با خانواده‌اش، هرچه می‌تواند بکند).

هشتمین خواب در دوران روانکاوی پیشین:

«در آمریکا، یکی از عجایب جدید دنیا، ماده فیلی بود، با هیكلی دوبرابر قدوبالای انسان که چهاربرابر بیش از آدمی عمر می‌کرد و چهاربرابر وزن خودش بار می‌کشید». (واضح است که فیل، رمز قدرت نامحدود دانایی و فرزاندگی است. آزادی (آمریکا، ر. ک. به خواب شماره ۴) و قدرت، متقابلاً همدیگر را مقیدمی‌کنند. نیز ممکن است که جنبه‌ای مثبت از مادر منظور باشد بدین معنی که چون مادر واقعی کوتاهی کرده، ناخودآگاهی، مادری حیوانی آفریده است. در روانکاوی پیشین، رقم ۲، درونگرایی و برونگرایی و رقم ۴، کنایه از چهارکار ویژه بنابه مکتب یونگ، تعبیر شده بود).

نهمین خواب (جدید):

«کنفرانس میزگردی در شهرداری ب. (زادگاهش). سخنرانان به طعنه «خوابهای بزرگ» مرا ریشخند می‌کنند (در این خوابها، اشخاصی معمولی ظاهر می‌شوند که در پستوی خودآگاهی‌شان، جویای لذایت و منافع مادی‌اند و به آن دلخوش و خرسنداند).

دهمین خواب (جدید):

«مسیح و بودا و دکتر Jacobs نزدیک من اند. آنان کوشیده‌اند گردهم آیند تا متفقاً به حقیقت دست یابند». (مسیح نمودار عشق است، و بودا مظهر اشراق از طریق شناخت؛ و روانکاو، وسیلهٔ درک و فهم. این خواب می‌تواند خواب پیشین را جبران کند).

یازدهمین خواب (جدید):

«جنگ است. قطارها و هواپیماها همه شب رهسپار میدانهای جنگ‌اند». (ر. ک. به خواب شمارهٔ ۹ و نیز به خواب شمارهٔ ۱۰).

دوازدهمین خواب (جدید):

«گرگان، دیوانگان را می‌درند و دیوانگان شایق‌اند که دریده شوند. منظره، صحنهٔ کشتماری حقیقی است که در آن دیوانگان، حالتی انفعالی دارند و گویی هیچ فکری جز این ندارند که بگذارند تا گرگان آنان را بدرند». (در این خواب سرشت گرگ، احساسات منفی و فاسد و هرزه و نیز عناصر انفعالی از هم گسیخته را اصلاح و ترمیم می‌کند. بیمار می‌پذیرد که از پرخاشگری و ستیزه‌جویی گرگان، پاك بی‌بهره است؛ و بنابراین همواره حالتی تدافعی دارد. در غیر این صورت، ممکن است گرگها را، صورت مثالی مادر، «مادر دهشت‌انگیز» دانست).

سیزدهمین خواب (نهمین خواب از سلسله خوابهای دوران روانکاویشین):

«دختر دکتر ر. (یک تن از روانکاوان پیشین وی که با خواب‌بین متداعی شده است)، چشمان بسیار زیبایی داشت بسان چشمان زنی هندو، و می‌توانست گذشته و حال و آینده را ببیند». (در این خواب، آرزوی سوزان رهیدیگی از مسیحیت‌ریایی که پیشتر بدان اشاره کردم و داشتن نگرش مذهبی صادقانه‌تری، بیان شده است. شایان ذکر است که بیمار پیش از دیدن من، وقتی که هند هنوز برای وی معنای روشنی نداشت، این خواب را دیده بود).

چهاردهمین خواب (جدید):

«آقای ب. اقتصاددانی که واقع‌بین است و به جهات عملی امور توجه دارد، چشمانش را به درون خود دوخت، تا بتواند تمرکز یابد، به قسمی که پیکرش به معنای تحت‌اللفظی واژه، پشت و رو شد. وی رفتارم را تأیید نمی‌کرد و نمی‌پسندید. وقتی تغییر صورتش به تمام و کمال پایان یافت، غازی شده بود که سر نداشت و گردنش به پی (tendon) ختم می‌شد. مادرم آمد که دستانش را بالا برده بود، آن‌چنان که بخواهد غازها را براند. ب. به همان بیماری قلبی پدرم مبتلاست، و وقتی نگاهش به درون برگشت، زنش گفت به زودی دچار حملهٔ قلبی شده، بدان سبب خواهد مرد». (سرنوشت این مرد، نمودار غفلت از رشد باطنی به خاطر پیگیری هدفهای به اصطلاح «عملی» است، و نیز مبین این معنی که طفره زدن از ضروریات عالم خارج وقتی که معقول و واجب‌اند، ناپسند است).

پانزدهمین خواب (جدید):

«سفر اکتشافی به قطب جنوب». (از مباحثه با وی معلوم شد که هنوز کاملاً مطمئن نیست که تجسسش در باطن، وی را به مناطق دوردست و تقریباً دست‌نیافتنی خواهد برد).

شانزدهمین خواب (دهمین خواب از دوران روانکاوی پیشین):

«دیرک بلند و لغزنده‌ای که بالایش اشیائی آویخته‌اند و مسابقه‌دهندگان باید از آن بالا روند و اشیاء آویخته را بیاورند، و چرخ فلک، خواهرم و دخترکی از دوستان و دوستان دیگری، به چرخ و دیرک چنگ زده‌اند و به هرسو می‌چرخند. خواهرم به من می‌گوید که نباید (به طنابهای آویخته از دیرک یا چرخ) چنگ زنم، زیرا بندها تاب وزن مرا نخواهند داشت. همه این وقایع بر سطح آب می‌گذرد و سرانجام حصار در هوا یا در آب ناپدید می‌شوند، و یا باد آنها را می‌برد و من تنها کسی هستم که می‌مانم». (دیرک مسابقه و چرخ فلک که به طرز خطرناکی روی آب (ناخودآگاهی) قرار دارند، به وضوح رمزهای جنسی‌اند و نیز نمودار لذت و خوشی‌ای آسان‌یاب برای همگان. بدین جهت آن لذت قدرت تأثیر زیادی دارد. نظر به آنکه فعالیت جنسی نباید در این مرحله از زندگانی، مطرود باشد و سرکوب شود، مسأله لذتجویی آسان‌یاب (با این احساس که کار ویژه پستی است. ر. ک. به خواب شماره ۱۴) قطعاً برای خواب‌بین، مسأله شاق و دشواری است. درعین حال، «سایه» یا شیخ، ناپدید می‌گردد، زیرا وی هنوز قادر به جذبش نیست. در روانکاوی پیشین، گفته شده بود که او سرانجام باید به اقتضای سن و سאלش عمل کند و دربند سرخوردگی‌ای که در دوران کودکی داشته نماند).

هفدهمین خواب (جدید):

«یکی از همکاران کارگرم، دست بر اندامهایم می‌نهد: درد شدیدی حس می‌کنم و خود را کنار می‌کشم و به سوی دکتر Jacobs می‌روم و از او یاری می‌طلبم». (الی - بیدیوی که در این نوع دوستی به مصرف رسیده، به هدفهای دیگر، منجمله، مرددوستی، نظر نمی‌تواند داشت. انتقال مطلوب عواطف (خارج از جلسات روانکاوی تجارب دوران کودکی) برای تسلط بر چیزی که ممکن است به بن‌بستی خطرناک مبدل شود، ضرور است).

هجدهمین خواب (جدید):

«آمریکا در جنگ پیروز شده است. مردم همه خود را به دریا می‌افکندند یا از کوهستانها فرود می‌آمدند تا از چنگ فاتحان بگریزند، زیرا آمریکاییان که بیایند، همه کس را به خاک و خون خواهند کشید». (آمریکا «سرزمین آزادی» است (خواب شماره ۴). گریز مردم با رفتار بیمار و بازداریهایی معمولی وی متداعی شده‌اند).

«از مرد جوان سالی می‌پرسم که آیا آمریکاییان به زودی فرا خواهند رسید؟ پاسخ می‌دهد «تا چهل وهشت ساعت دیگر». آنگاه مرد جوان سال به دختری که خواهان دوستی با من

است، تبدیل می‌شود، و وقتی به وی می‌گوییم که چنین چیزی ممکن نیست، پاسخ می‌دهد: «همه چیز ممکن است، اگر میلش باشد». از من می‌پرسد چه نقشی می‌خواهم داشته باشم، و چون از پاسخ دادن به وی سرباز می‌زنم، اصرار می‌ورزد که دیگر بیش از چهل و هشت ساعت وقت نداریم». (چهل و هشت ساعت، نشانه خوبی بود که به زودی تأیید شد. بحث گسترده تری با وی معلوم داشت که در نظرش مردان زیاده از حد پیچیده بودند و همین امر او را به همجنس بازی متمایل می‌ساخت. وانگهی می‌توان چنین اندیشید که همجنس بازی، تثبیت وی بر مادر نامطلوب (منفی) را جبران می‌کرده است: در واقع میزۀ دوسوگرایی یا دو پهلویی (دو قطبی بودن) که به کرات همچون عامل تعین بخش روانی به چشم می‌خورد و در بیمار ما نیز مشاهده می‌شود، این است که وی به رغم نفرت از مادرش، هنوز به وی که مناسبات جنسیش از رشد بازمانده بود، علاقه دارد).

نوزدهمین خواب (یازدهمین خواب از دوران روانکاوای پیشین):

«من برای هر کاری که می‌کردم، فرمول ریاضیش را برفور می‌دانستم. بدینگونه معنای هر چیزی را در می‌یافتم، و احساس آرامش خاطر می‌کردم». (این شیوه تقریباً به روش اسپینوزا می‌ماند (که خواب‌بین حتی نامش را هم نمی‌دانست). معهداً چنین رفتاری متضمن دست‌بالا گرفتن جنبه منحصراً منطقی و عقلانی امور است. اما آدمی فقط به ریاضیات زنده نیست. فضایل ریاضیات هرچه باشد، آن علم منحصراً راه و رسمی درخور معرفتی تخصصی و کمیت‌پذیر است. به عنوان مثال، گراور بسیار مشهور دورر (Dürer) به نام «مالیخولیا» را که تصویر زنی است که پرگاری به دست دارد و آن پرگار رمزی است، با این خواب قیاس کنید).

سپس نامه زیر را از وی دریافت کردم:

«دکتر Jacobs عزیز،

«نمی‌توانم تا دیدار آتی مان، چیزی را که باید آن هنگام برایتان نقل کنم، پیش خود نگاه دارم: واقعیت این است که شب گذشته رؤیتهای شگرفی داشتم... نمی‌توانستم بخوابم، بلند می‌شدم و سپس سخت خسته و کوفته دراز می‌کشیدم. و اکنون به آنهمه فکر می‌کنم و به خود می‌گویم که اگر بمیرم، از میان شعله‌های آتش خواهیم گذشت تا بدانم در قلبم چیست و اگر خدایی در ضمیرم باشد، خودتجلی خواهد کرد. آنگاه چندین بار مردم و سپس همه چیز کاملاً آرام گرفت و بعد از آن امواج بس قهرتمند نور، از پایین به بالا، در من می‌جهیدند. هرگز نمی‌توانستم تصور کنم که نور به جای آنکه از بیرون بتابد، از درونم خواهد تابید. چنین می‌نمود که نور از شانه‌ها یا از سینه‌ام می‌تافت. امواج نور به سوی مرکزی که پایین‌تر از سینه‌ام واقع بود، می‌غلطید و در آنجا چنان که در مفاک تیره‌ای فرو رود، ناپدید می‌شد. اما همواره، امواج نوی از پی آن امواج می‌آمدند تا آنکه ناگهان آرامشی همه چیز را فراگرفت. و سپس وضع زیروروشد و از آن مرکز تیره، امواج نور به

سویم تابیدن گرفت و بفرجام همان مرکز، رخشان‌ترین بخش (وجودم) گردید و به صورت ستاره‌ای با ظاهری شگفت‌انگیز درآمد که هر دم شکلش تغییر می‌یافت: نخست به صورت بلورهای برف بود و سپس همچون جواهرات تراش خورده شش ضلعی بسان یاقوت کبود ستاره‌گون انگشتری شما، و سرانجام، ستاره‌ای ساده اما بسیار درخشان و تابناک شد که لحظه‌ای بیحرکت بود و سپس، فضا گسترش یافت و ستاره بیش از پیش در آسمان بالا رفت تا آنکه جایی از حرکت بازایستاد و ثابت ماند؛ کوچک و خرد در فضای لایتناهی، اما نمایان و فروزان».

به نظر می‌رسد که در این خواب، آنچه عمده و اساسی است، نخست پیدایی آرامشی درونی است. بیمار حتی پیش از شروع روانکاوی غالباً از خود می‌پرسید که چرا باید همواره به تفکر پرداخت؛ و در واقع تفکر که مضمن فرایند صیوریت است، بزرگترین مانع در راه «وجودیابی» است؛ بدین جهت هرچه به ذهن می‌رسد باید نابود گردد، چون بدینگونه قدرت مولد فکر، دیگر نمی‌تواند به ظهور رسد. و این از جمله دلایلی است که در هند، Sādhaka‌های^{۸۹} نامدار، خدا را به شکل و شمایل خوفناک Kali، الهه مرگ و نابودی پرستیده‌اند.

یکی از نقاشیهای^{۹۰} بیمار این تجربه را تصویر می‌کند، و گرچه بنابه توضیح بیمار، فقط تصویری تقریبی از حادثه واقعی است، اما درخور توجه است. من از روی احتیاط در باب اینکه چه «رؤیتهایی» امکان دارد پدیدار گردد یا نه، هیچ تصویری به وی القا نکرده بودم. طبق اصول مداوا به طریق روانکاوی، این امر جایز نیست، و در مورد بیمار ما، با توجه به این تمایل وی که همه منویات و مافی‌الضمیر خویش را بی‌ارزش می‌شمرد، آب در هاون کوبیدن بود. ملاحظه مشابهتهای این نقاشی با تعالیم هندی، خاصه حائز اهمیت است: در این نقاشی، شش مرکز می‌بینیم (هفتمین مرکز، Sahasrāra برتر از دیگر مراکز است و معمولاً در آغاز، ظاهر نمی‌شود) که در خط مستقیمی به‌طور عمودی، ردیف شده‌اند. نظر به آنکه این مسیر، در يك ستون شکل گرفته، خط مستقیم عمودی فقط با تیره پشت (یا Sushumnā به اصطلاح هندوان) مطابقت می‌تواند داشت^{۹۱}.

۸۹. مثلاً Sri Rāmakrishna Paramahansa.

۹۰. نگاه کنید به تصویر رنگی مورد ۵ شماره ۲ چاپ انگلیسی کتاب.

۹۱. در اینجا می‌توان خاطر نشان ساخت که ستون فقرات در تصاویر خیالی‌ای که يك تن از پیروان یونگ: Frances G. Wickes در کتابش، The Inner World of Man, Londres، 1950 (ر. ک. به گراورهای شماره‌های ۳۰ و ۶۱ و ۶۲ و ۵۷ و ۳۱) به چاپ رسانده نیز مقام شامخی دارد: مرکز آتش (Mānipūra Chakra) در گراور شماره ۴۷، نقطه مرکزی تصویر است و مرکز قلب (Anāhata Chakra)، در گراور شماره ۱۱. خانم Wickes این ویژگی و

حرکت که عاقبت در این نقاشی، ضرورتاً متوقف شده، از پایین‌ترین مرکز (Mûlâdhâra Chakra) که گویی واقعاً چون دهانه‌ای گشوده می‌شود و از ظلماتش، اجسام نورانی گوناگون فیضان می‌کنند، برمی‌خیزد. ستاره بالای (Adjna Chakra) نیز با آنچه علی‌العموم مشاهده شده یعنی با مشهودات (در رؤیت)، مطابقت دارد.

گذشته از این مشخصات، نقاشی از حالتی نامعهود برخوردار است و تا آنجا که می‌دانم، در هیچ کتابی مربوط به این موضوع، نظیرش رانمی‌توان یافت. بنا به دلالت تحقیقات یونگ، آدمی تمایل دارد که آن (نقاشی) را (تصویر) «لاچورد» ببیند، آن‌چنان که در نوشته‌های کیمیاگران قرون وسطی، نقش بسته است^{۹۲}. خاصه این نکته شگفت‌انگیز است که بعضی عناصر، تغییر موضع داده‌اند، بدین معنی که در ترتیب و توالی عناصر^{۹۳}، هوا در مرتبه‌ای بس پایین واقع است و آب دو پله بالاتر از آن؛ و آب و آتش جاهایشان عوض شده است. این امر ممکن است ناشی از زایجه بیمار باشد، اما من فرصت و ارسیش را نیافتم. به هر حال باید آن را معلول بنیه و سرشت روانی بیمار دانست که هماهنگی و توازنش در آتیه، از جمله آرمانهای فرایندی است که در این نقاشی نمودار گشته است. کاملاً امکان دارد و حتی محتمل است که بسیاری از مشکلات بیمار ریشه در این جابجایی عناصر داشته باشند. اما به مرور مراتبی که Sâdhaka در آنها نفوذ می‌کند، ظریف‌تر می‌گردند، و همزمان این ناپهنجاریها، نیز خودبه‌خود تصحیح می‌شوند. بفرجام، غالب دیده‌وران (به استثنای برتریشان) دشواری یادآوری دقیق و صحیح چیزهایی را که در این مراتب خودآگاهی مشاهده شده‌اند - و آن مراتب متعارفاً پوشیده و پنهانند - خاطر نشان ساخته‌اند.

بیستمین خواب (جدید):

«می‌باید به گاوها در آخور بیت لحم سر زد تا دانست که مسیح زاده شده است یا نه». (پس از طرد ارزشهای دروغین بسیار، این خواب بازگشتی است به مضمون خواب آغازین. گاوها با

استلزامات آن را مورد توجه قرار نداده است، همچنان که عموماً خود یونگ نیز. از سوی دیگر، همه پیران روحانی که در هند دیده‌ام، در اهمیت تیره پشست یا به بیانی دقیق‌تر مجرای مهرای جسم کثیف که همچند Sushumnâ در جسم لطیف است، اتفاق نظر داشتند و خاطر نشان می‌ساختند که توجه به این نکته در تکامل باطنی، تأثیری سرانجام بخش و قاطع دارد، چنان که مفتاح بخش اعظم «Hatha - Yoga» نیز همین معنی است. در کتاب یاد شده که کتاب مستندی است، موارد دیگری نیز آمده، مثلاً تفسیر مربوط به آخرین ماندالا (گراوور شماره ۷۹) که به سادگی ممکن است آماج انتقاد کسی که با طریق هندو کمابیش آشنایی دارد، قرار گیرد.

۹۲. سنگ قیمتی جادویی که در هند Chintâmani نامیده می‌شود.

۹۳. ر. ک. به پانویس شماره ۳۵ فصل دوم.

«جو صلح‌آمیز و آرام‌بخشی» که آن چارپایان بنابه مشاهدات خواب‌بین در سفرش به اروپا و استرالیا و حتی در کوچه خیابانهای شهرهای هند، القاء می‌کند، متداعی شده‌اند، و این امر تمایل وی به گیاهخواری را تقویت کرده بود. ترک سستیز و پیکار، برای نیل به وجدانی برتر از وقایع مسبوق به زمان، واجب و ضرور است و بدین جهت تصویر گاو، تصویر مناسب و بجایی است، چنان که هند، طی قرون و اعصار، آن را تمیز داده است).

بیست‌ویکمین خواب (جدید).

«هیتر و موسولینی توافق کرده‌اند که به هم کمک کنند تا فاشیستها بتوانند به قدرت دست یابند» (هیتر و موسولینی، دو مظهر نمونه از ارزشهای نادرست دوران گذشته‌اند. معهداً آن چنان که از تجربه در کار روانکاوی به روشنی بر می‌آید، رشد درونی، بیشتر حرکتی پیچ‌وخم‌دار و به خط شکسته است تا مسیری مستقیم و سرراست. تقریباً همواره مرض عود می‌کند و روی هم‌رفته اگر تمایل به پیشرفت وجود داشته باشد، باید خشنود بود).

بیمار سپس به نقل آنچه در زیر می‌آید، می‌پردازد:

«شب گذشته، میان ساعت سه و چهار، بار دیگر کوشیدم که حواسم را جمع (متمرکز) کنم، و به هیچ‌وجه متوجه نشدم که یکساعت به این کار اشتغال داشته‌ام. از نو امواج نور دیدم، آنقدر که به فرجام نور، اشکالی حلزونی، بسان ستاره دنیاالهدار و گوی و قرص یافت. به نظرم چنین دنیایی که حقیقتاً بالکل غریب و عجیب است، بسی آشناتر و واقعی‌تر از دنیای معمولی و متعارف می‌نماید. حتی آدمی می‌تواند صدای آن را بشنود» (موسیقی افلاک را؟) (گذر زمان معمولاً وقتی حس می‌شود که آدمی ملول و کسل است، و نه هنگامی که «سرش شلوغ» است. بنابراین احساس مزبور در عرصه تأمل و مراقبه، نشانه آن است که آدمی واقعاً به جایی رسیده است. ملاک عمده دیگر، احساس قرب است؛ اما انسانی که سطحی زندگی می‌کند، به این دنیای درون دسترس ندارد، زیرا به نظر وی، زیاده از اندازه دوردست می‌نماید).

این را نیز بگویم که یکی از روانکاوان پیشین بیمار، به وی اندرز داده بود که با مردان آمیزش و حقیقتاً زندگی کند؛ و معتقد بود که بیمار (در این صورت) می‌تواند «خوابهای معقول ببیند». چنین توصیه‌ای که زیاده از حد مطلق است، هیچ سودی ندارد. بنابه اصول اساسی روانکاوی، و خاصه روانکاوی مکتب یونگ، تنها خوابهای انضمامی (concret) می‌توانند معلوم دارند که در زندگی چه باید کرد و یا نکرد. با این همه تأمل و مراقبه، از عمل و خواب بسی دوربردتر است و تا پایه و شالوده آنها رسوخ و نفوذ می‌کند. علت و دلیل تأمل و مراقبه را در خود آن باید جست^{۹۴}.

بیست‌ودومین خواب (جدید):

«جنگ باعث سيل عظيمی شده است. همه جا جنازه‌هایی می‌بینم که در توفان و سيلاب، میان درخت و بوته شناورند.» (طغیان، مفاد ناخودآگاه، مرگ - به معنای تغییر حالت و گشتار - صورتهای منفی).

بیست و سومین خواب (جدید):

«پل نوی ساخته شده است. ساختمانش پایان یافته و بسیار گرا و جذاب است. اینک می‌خواهند پل‌های بزرگتر و باشکوه‌تر و شاخص‌تری بسازند. برای تهیه و تدارک مقدمات کار، مشغول مین‌گذاری‌اند. اما پس از انفجار، پل نو در چندین جا ترک برمی‌دارد و فرو می‌ریزد و دره را پر می‌کند. منتهی چون هنوز می‌توان از روی تکه‌پاره‌هایش عبور کرد، و پل‌های نو مردم را از آن بی‌نیاز خواهند کرد، کسی بر ویران شدنش دریغ نمی‌خورد. در بستر خشکیده رودخانه، چندین سرخ‌پوست که در این محل کارگر ساختمان بوده‌اند، گیر کرده‌اند. اما چون پل یکپارچه فروریخته و قطعاتش، در اطراف پخش و پراکنده نشده، به نظر می‌رسد که آنان می‌توانند نجات یابند. اینک باید خود را به دست دکتر Jacobs بسپارم که راهنمایم باشد. راه بسیار دشوار است، زیرا در زمین شکافهای عمیق دهان باز کرده و گرمایی که از درون آنها بیرون می‌زند، تنفس را مشکل می‌کند و دکتر یاکوب نیز بسیار تند راه می‌ود. به من اندرز می‌دهد که کفشهای مستحکم‌تری بپوشم.» (تعبیر بخش اول این خواب - در تأیید نظرم در گفتار پیشین - بدین مضمون که بیدرنگ پس از حصول به مرتبه‌ای باطنی، دیگر جدایی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی، وجهی ندارد، استدلالی تکلف‌آمیز و ساختگی نیست. و در واقع این همان چیزی است که در اینجا پیش آمده است. بدین معنی که خواب‌بین، قادر به پیگیری فرایندهای اندیشه و تفکرش به نحوی خودآگاه شده است) و این کار برای غالب مردم بسیار دشوار است، زیرا نحوه عمل و اقدام اندیشه، ناخودآگاه است) و می‌تواند در فرایند خواب، به هنگام خواب دیدن، اثر بگذارد. و چنین امری متضمن آن است که بر ورطه میان خودآگاهی و ناخودآگاهی، پلی بسته باشند. پل‌های نو، الزاماً باید خوش‌یمن‌تر باشند. سرخپوستانی که در آن اطراف‌اند، معلوم می‌دارند که کار باید به حسب قواعد القاء شده، انجام گیرد (تا به کسی گزندی نرسد).

بخش دوم خواب، همان فکر را پی می‌گیرد: وجدان مصمم و فارغ از ترس و تنش، به کشف منابع و ذخایری که گمان نمی‌رفت وجود داشته باشند، نایل می‌آید، گرچه توفیق در این امر، مستلزم داشتن اراده و عزم و ساز و برگ یا پایه و مایه والایی است).

بیست و چهارمین خواب (جدید):

«به میهمانی شاه در مصر فراخوانده شده‌ام و در آن بزم قرار است به من نام نوی اعطاء کنند که ناگهان شیری پدیدار می‌شود». (چنان که می‌دانیم مصر از جمله سرزمینهای کلاسیک آشنایی با رازورمزهای دین بوده است. و چون هر نامی متضمن معنایی است که نشانه هویت نامور است،

پس نامی جدید، نمودار موجودی نو است (مثلاً تغییر نام کسانی که به جرگه اهل کلیسا می‌پیوندند). شیر که نماد خورشید است، نمایشگر نیرو و شجاعت و قدرت ظفرمند و پشتیبان ضعیفان است).

بیست و پنجمین خواب (جدید):

«در ستاد کل فرماندهی، بر نقشه محل خدمت سربازان، تصویر سربازان، ترسیم شده است. آنقدر زیادند و چسبیده به هم که جا برای نفس کشیدن ندارند و دماغ هر يك به کوله‌پشتی دیگری می‌ساید. به علاوه نقشه کشی نتوانسته آنان را با همه جزئیات نقش کند، به نحوی که بعضی فقط به صورت طرحی ساده و مختصر، همچون سایه و شبح تصویر شده‌اند. آنان در قرارگاهشان که قلعه‌ای غول‌پیکر است (شبه آخرین تصویر در کتاب: Secret de Fleur d'Or یونگ)، منتظر دریافت فرمان حمله‌اند. دشمنان، روسها هستند و سرعت بسیار در عمل، ضرور می‌نماید، اما فرمانده کل مردد است. فکر می‌کنم که می‌توانم حال و روزش را دریابم، چون خود، وضع او را دارم، و مشابَهتش با من، شگفت‌انگیز است. همانجا می‌مانم، به روی میز پوشیده از نقشه‌ها خم شده‌ام و ژنرالها، منتظر دریافت دستورهای من‌اند. من به آنها می‌نگرم، یکی پس از دیگری؛ احساس می‌کنم که در درونم خیلی فکرهاست که محبوس مانده‌اند و راه به بیرون نمی‌برند و من وسیله استخلاص آنها را نمی‌یابم و نیاز به سرعت عمل نیز، وضع را خطیرتر می‌کند.» (انبوه سربازان که به هم چسبیده‌اند و فشار می‌آورند؛ افکار خود بیمار را تداعی می‌کنند. درباره سربازانی که به تمام و کمال ترسیم نشده‌اند، می‌گوید که وقتی به چیزی می‌اندیشید، فکر دیگری از زیر سر برمی‌آورد که خلاف رشته تفکرات اصلی بود و راهشان را سد می‌کرد. در واقع این چیزی است که برای غالب مردم پیش می‌آید، مگر آنکه علی‌الخصوص در کار تفکر ورزیده باشند. یقین است که شمار بی‌حد و حصر اندیشه‌ها و افکار، بزرگترین مانع در راه تمرکز فکر است. آن افکار همه‌هماننداند، مانند سربازان گمنام، اما تشخیص مرکزشان بسان تشخیص مرکز ماندالا که خالاً است، آسان نیست. روسها، نمودار برون‌گرایی و ارزشهای مرام و مسلک اشتراکی‌اند. شتاب ضرورت داشت زیرا روانکاو به زودی از استرالیا می‌رفت. دو دلی، ناشی از کشش نیروهای مخالفی است که کاملاً مهار نشده‌اند و رضامندی یا تسلیم شدن بیمار به قوه مخالف، وصف این حال است. پادزهر این نابسامانی، شناختی موشکافانه‌تر و رهیدگی و آرامشی است که حصول آنها در وهله نخست به تمرینات هشیارانه منظم (Sādhanā) بستگی دارد).

بیست و ششمین خواب (جدید):

تکرار تقریباً موبه‌موی رؤیت نور که پیش از آن در عالم بیداری شاهدش بود.

بیست و هفتمین خواب (جدید).

«پیشوای یهودان اورشلیم، مرده است. اما دختر دلفربیش زنده است و آنچه بروی خواهد

گذشت، بسان ماجراهای قصه‌های هزارویک شب است. من سفیر شاه انگلستانم، شاه ظفرمندی که بر اورشلیم دست یافته است. به دختر می‌گویم که در دست ما اسیر است. دختر با حالی آکنده از ملال و رخوت، برنیم تختی دراز کشیده است. من به وی وعده می‌دهم که همه‌گونه راحت و نعمت خواهد داشت. اما اصرار می‌ورزم که اسیر من باشد». بیست‌وهشتمین خواب (جدید):

«نازیها پیش از شکست نهایشان، یکبار دیگر به قدرت خواهند رسید، اما آن زمان من در خارج از کشور خواهم بود».

این دو خواب باردیگر به نزاع میان گذشته و حال مربوط می‌شوند (خواب شماره ۲۷، در باب ارزشهای سنتی، حاکی از لذت‌جویی و خواب شماره ۲۸، نمایشگر طغیان غرایز سرکوب شده است). معیناً در هر دو خواب، عنصر قدرتمند مخالفی، پدیدار می‌گردد.

قوای نور که با تصاویر ذهنی خورشید (معرفت به نفس، خودشناسی) (که در آخرین مرحله مداوا پدید آمده‌اند)، نمودار گشته‌اند، در اواخر درمان، چنان قوت یافتند که هرگاه هوا تاریک یا شب می‌شد، بیمار می‌توانست حتی در عالم خارج نیز نور مشاهده کند. چنین به نظر رسید که وی می‌باید گشایش نهایی مشکلاتش را فقط از همین دنیای نورانی درون، طلب کند و انتظار نکشد، گرچه توضیحات روانکاوای برای روشن ساختن ظاهر امر، قطعاً بیفایده نبوده‌اند.

پیش از آنکه وی بتواند فنون مختلف روان‌تنی را که در متن خوابهایش توصیف شدند، و من هنوز با آنها به خوبی آشنایی نداشتم، جذب کرده به تحلیل برد، ناچار شدم که از استرالیا بروم. آخرین نقاشی‌ای که از ماوراءبحار برایم فرستاد، تصویر «قلبی شعله‌ور است با نوزادی در کاسه گل که مجموعاً در مثلثی نورانی که خود در چهارگوشی جای گرفته، محاط است»، و توضیحش این بود که تصویر باطناً و از درون تغییر می‌کند، و کودک نوزاد، به تدریج، خورشید شده است. گرچه نتوانسته بود به درستی چیزی را که می‌خواست بیان کند نشان می‌دهد، اما با این همه تصویر، خوب پرداخته شده بود^۹.

شایان ذکر است که گرچه بنابه فرض یونگ، خوابها با پیشرفت در مداوای روانکاوای، پیچیده‌تر می‌شوند، اما در این مورد خاص، القائات سازنده خواب، در مرحله متأخر روانکاوای، به نحو نمایشی کاهش یافتند و اعمال و حرکات خودآگاهانه و هشیارانه جایگزین آنها شدند.

۹۵. نگاه کنید به تصاویر مورد ۵، شماره ۴، چاپ متن انگلیسی کتاب: برای آگاهی از امکانات و احتمالات گسترده‌تر، نگاه کنید به همانجا، مورد ۵، شماره ۶ (Sri Aurobindo).

روانکاوی ۱۵ ماه طول کشید، با دو یا سه جلسه در هفته به‌طور متوسط. از نامه‌هایی که بعداً براریم فرستاد، چنین استنتاج کردم که هنوز آشفته و پریشان است، بعضاً به علت وضع و موقعی نامساعد، و نیز بدین سبب که منظملاً به تمرینات مخصوص نمی‌پرداخت (چیزی که خودناشی از آن وضع و موقع نامساعد بود). چنین می‌نماید که قضاوت دربارهٔ بیماری و درمان برحسب وقایع هر روزینه، امکان‌پذیر نیست. ممکن است که مراحل عقیم و بی‌ثمر، ناگهان به ظهور رسند و غیرقابل اجتناب باشند، مگر آنکه انضباط سخت و شدیدی به دست آمده باشد. اما به مرور، هر پیشرفتی که حاصل آید ممکن نیست که مفید فایده و اثربخش نباشد.

سرانجام لازم است به وضوح دانست که این رؤیتها، خود، هدف محسوب نمی‌شوند، بلکه وسیله‌ای برای تثبیت دقت و توجه بر چیزی که مهمتر و برتر از آن روشها است، به شمار می‌روند. «رؤیت» نهایی، رؤیتی حسی نیست، بلکه رؤیتی ذهنی، یعنی یکی و یگانه شدن اندیشه با سرچشمهٔ اندیشه است. همهٔ نیرو باید بريك نقطه (Bindu)، یعنی سرچشمهٔ غیبی هستی مشهود، متمرکز گردد^{۹۶}. می‌گویند که قوای ناهمگن سرشت ما، باید در این مرکز هماهنگ گردند. و تا آن هنگام، همه‌چیز گذرا و موقت است. اما درحالی که راه و روال فلسفهٔ سنتی غرب، تفکر است؛ در شرق، هشیاری یا خودآگاهی که نحوهٔ اقدام و عملش مبتنی بر دید و نظر است، غالباً مستقیم‌ترین راه برای نیل به شناخت و معرفت تلقی می‌شود که البته مرحله به مرحله متدرجاً بدان می‌توان رسید^{۹۷}. گرچه این راه وصول به معرفت، برای همه باز است، اما تنها شماری اندک از کسانی که از دشواریهای آن راه نمی‌هراسند، بلکه می‌کوشند تا با عزم راسخ آن را بیابند، به کشفش توفیق می‌یابند^{۹۸}.

به اعتقاد من موردی که شرحش گذشت، نمونه است؛ زیرا امکانات درونی بالقوهٔ بیمار، کلاً ناشناخته مانده‌اند، به رغم عظمتشان و با وجود آنکه بسیار نزدیک به رویه و

۹۶. ر. ک. به شعر شیلر: «Breite und Tiefe». (امروز، چنین چیزی در عرصهٔ مادی محدودی، آغاز شده است).

۹۷. «Darshna» از ریشهٔ Drish، دیدن، به‌طور مشخص، نام مشترك شش مکتب مستقیم الرأی فلسفهٔ هند است.

۹۸. گیتا، II، ۲۹؛ ۱۲.

سطح‌اند، پنهان‌اند، فقط بدین علت که بیمار به وجودشان گمان نمی‌برد. آدم جوینده، دیر یا زود یابنده است. اما به‌طور معمول آنقدر آرزو و تمنا دارد که هر یک دیگری را به رویارویی می‌خواند، و وی ندرتاً به طلب هدف غایی کمر همت می‌بندد. این هدف چنان به مسائل دیگر گره خورده و زیر آنها پوشیده و پنهان مانده که ماوراء افق (دید)، ناپدید گشته است. بدینگونه راهی که به آسمان می‌انجامد، دراز است و غالباً از دوزخ می‌گذرد. قوی که در زیر نقل می‌کنیم، شایسته آن است که درباره‌اش به شایستگی بیندیشیم^{۹۹}:

«در این جهان، انبوه بیشمار مردم، گرفتار انواع رنج و تمب‌اند. زندگی چون آبی که از جامی شکسته بریزد، می‌گذرد... Jīvātma^{۱۰۰} در صدها هزار حیات حلول می‌کند^{۱۰۱}، اما تنها در کسوت بشری، قادر به شناخت حقیقت است. انسان زاده شدن^{۱۰۲} بسی سخت و دشوار است. از این‌رو کسی که پس از ولادتی چنین والا، نمی‌داند که خیر و صلاحش در چیست، به راستی خودکشی می‌کند. برخی از اینگونه مردم پس از نوشیدن باده فریب و پندار، در پیگیری هدفهای دنیاوی تباہ می‌شوند، گذر و گریز زمان را نمی‌یابند و از مشاهده رنج، به هیجان و خروش نمی‌آیند. برخی دیگر در چاه عمیق شش فلسفه - همچون باحثان باطل بی‌فایده‌ای که بر اقیانوس هول‌انگیز و متلاطم وداها و شاستراها به هرسو کشیده می‌شوند سرفرو افتاده‌اند. آنان شبانروز مطالعه می‌کنند و لغت می‌آموزند. پاره‌ای هم، که در چنبره خودپسندی‌اند، از Unmani^{۱۰۳} سخن می‌گویند، بی‌آنکه از آن چیزی دریابند. کلمات یا بحث و گفتگو، نمی‌توانند پرده پندارهای سرگشتگان را بدرند... پس چه باید کرد؟ شاستراها (Shâstra) بسیارند، و زندگانی کوتاه، و موانع و مشکلات، هزاران هزار. در نتیجه، باید جوهرشان را به چنگ آورد، همان‌گونه که Hangsa^{۱۰۴} شیر را از آبی که با آن در آمیخته، جدا می‌کند».

۹۹. Kulârnavâ Tantra. که در Shakti and Shakta (سرجان وودروف) ص ۴۵۸ مجدداً نقل شده است.

۱۰۰. روان فرد.

۱۰۱. صد هزار = I Lakh.

۱۰۲. و برتر از دنیای منحصرأ غریزی بودن.

۱۰۳. مقام برتر از اندیشه.

۱۰۴. قوی افسانه‌ای.

زندگانی که راهی است از زایش تا مرگ، متضمن مرگ به دو معناست: صورتی مادی و جسمانی از تغییر شکل و فداشدن در گرد و غبار «باهای گل لوطس مادر» که بنا به متون مقدس هند^{۱۰۵}، دربر گیرندهٔ کرور کرور عالمی است که متناوباً خلق و معدوم گشته‌اند. اما در نظر انسان متجدد، مرگ، چالشی اجتناب‌ناپذیر و بی‌چون و چراست که وی غالباً بی‌آمادگی، در آن، درگیر می‌شود. بیماران علاج‌ناپذیر را، پزشکانشان در باب این حادثهٔ قریب‌الوقوع که سرگشته و حیران‌شان می‌کند، می‌فریبند. چیزی که می‌بایست از جمله نقاط اوج زندگی باشد^{۱۰۶}، به واقعیتی ناخودآگاه، تنزل می‌یابد. جایی که نابودی تدریجی آدمی مورد قبول است و تعلیم می‌شود و شناخت محلی ندارد، انتظار دیگری نباید داشت. حال اگر آدمی مرگ را بی‌چون و چرا شوم بداند، با «امتناع» از پذیرشش («پایداری») آنرا واپس می‌زند و با ترجیح اندیشه‌های دیگر که روح ببقرار بدان تمایل دارد، در سایه می‌اندازد. این چنین اگر مرگ سی سال بعد فرارسد، به جای آنکه سی دقیقه دیرتر از درآید چه فرقی می‌کند، و مگر ما در این مدت سی سال، پیشرفت می‌کنیم؟ و شناخت بهتری از خود و جهان می‌یابیم؟ احتمالاً چنین بخت و امکانی، بس ضعیف و ناچیز است.

آیا این واقعیت را که مردم فقط به دنیای مادی چشم دوخته‌اند، می‌توان آخرین نتیجه‌ای دانست که دانایی و فرزاندگی بدان رسیده است؟ اینگونه مردم (و گمان می‌رود که اکثریت بشریت امروز چنین باشند) مایلند که بگویند: «جهان، نه حقیقت دارد، نه مبنایی اخلاقی، و نه خدایی، بلکه فرآوردهٔ وصلت و پیوندی دوسری است که علتش میل و آرزوست و مگر جز این چه موجبی می‌توان یافت؟»^{۱۰۷}، آنان معتقدند که از عدم صرف به وجود آمده‌اند و مدت زمانی محدود («زمانی که نصیب ایشان شده است») در ماشینی که باحد اعلائی دقت کار می‌کند، یعنی تن، وجود دارند و می‌زیند تا آنکه به عدم صرف باز گردند، و تبیین این مسأله را نیز خوشبینانه به تحقیقات علمی درآینده، موکول

105. Sir John Woodroff, *Shakti and Shakta*, p. 9.

۱۰۶. گیتا، VIII، ۵، ۱۳. نقطهٔ اوج حالتی که روان در طول حیات مادی و جسمانی، مدام به سوی رهسپار است (و بنابراین منحصرأ پایان آموزنده و عبرت‌انگیز حیاتی مبتذل و دنیای نیست)، ر. ک. (چاپ آمریکا) • Aurobindo, *Essays on the Gîtâ*, p. 261.

۱۰۷. گیتا، XVI، ۸.

می‌کنند^{۱۰۸}.

به بیانی دقیق‌تر و صحیح‌تر باید گفت که قلمروی در مرز دانش آکادمیک یا مدرسی وجود دارد که در آن به ارزش ذاتی «ادراکات فراحسی» از قبیل دورآگاهی (اندیشه‌خوانی)، دوربینی و مآل‌اندیشی، بازگشت ارواح و غیره، اعتقاد می‌ورزند، و قلمرو مزبور در يك کلام، حوزه فراروانشناسی است که برای بررسی پدیده‌هایش، مرحباً روش آمارگیری به کار می‌رود^{۱۰۹}. نظر به آنکه در روانشناسی جدید، مفاهیم مادی‌گرا غلبه دارند، این تجسّسات، حتی اگر فاقد مبنای واقعی نیز باشند، مادام که آدمی منحصرأ در تصرف پدیده‌های خارجی است، ممکن است به نوعی اهمیت پیدا کنند؛ حال آنکه سرّ و رازِ سترگ‌تر طبیعت انسان، در مرتبه دوم و تصادفاً مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد، و این چیزی است که مدام به‌طور ثابت پیش می‌آید.

معهدنا می‌خواهم گذرا خاطر نشان کنم که در شرق و نیز در استرالیا، اشخاصی دیده‌ام که حتی بدون کارورزی در یوگا، می‌توانستند بعضی اسرار شخصی مردم و نیز وضع سلامت و سرنوشتشان را در آینده بر آنان افشا کنند.

در ملبورن (Melbourne) زنی، قادر بود تاریخچه يك انگشتی را به دقت بسیار باز گوید. همچنین پیش‌گویی‌هایی می‌کرد که فی‌المثل در مورد شخص من (گرچه تا اندازه‌ای بدگمان بودم و شك داشتم) به مقدار زیاد، تحقق یافتند. در سیلان، مردی کف‌بین که مشتریان بسیار در محل و در ماوراءبحار داشت، درباره سالها و روزهای آتی پیش‌گویی می‌کرد. رَد و طرد چنین پدیده‌هایی بدین عنوان که «غیرعلمی» اند، کاری آسان می‌نماید. انسان متجدد و خاصه شهرنشین، که اسیر کار یکنواخت هر روزینه است، دیگر از اینگونه الهامات تأثیر نمی‌پذیرد و در قبال آنها حساسیت خویش را به مقدار زیاد از دست داده است. دیگر حس نمی‌کند که از راه «بهره‌مندی اسرارآمیزی»، با طبیعت یگانه است و بیبوند دارد، بلکه می‌پندارد که ضدّ و مخالفِ طبیعت است. کسانی که هنوز از چنین کشف و شهودی بهره‌مندند، غالباً نخستین کسانی هستند که از خود

۱۰۸. این وجه‌نظر، به عنوان مثال، مشخصه اهل فضل و ادب کمونیست است، ولی فقط به آنان اختصاص ندارد. فی‌المثل نگاه کنید به:

Gardner Murphy, Human Potentialities, New York 1958 (Basic - Books).

۱۰۹. در واقع يك مورد که به درستی بررسی شده باشد، ارزشش برابر با دهها مورد دیگر است.

می‌پرستند چگونه توانسته‌اند به چنین درون‌بینی و اشراقی دست یابند، یعنی خود، در آن باره هیچ نمی‌دانند. اما در ارزش چنین استعداد و قریحه‌ای اگر بافهم و غور رسی ژرفی همراه نباشد نباید مبالغه کرد، زیرا الهامات درست و نادرست، غالباً به هم آمیخته‌اند. در اینجا باید دو مسأله را از هم تمیز داد که یکی به واقعیت جسمانی و دیگری به موقعیت روانی عامل مربوط می‌شوند. شناخت بطن و درون سازمان آلی (شناخت ضمیر)، به شناخت ظواهر که شمارشان بیحد و حصر است می‌انجامد. اما ممکن است که غلو در ارزش واقعیات متعلق به جهان خارج، چنین فهم و شناختی را به مخاطره افکند. بدین علت از نخستین چیزهایی که استادان هندی، بی‌قدر و اعتبار می‌شمارند، اشتغال ذهن به پدیده‌هاست و آنان در این مورد به سنن خویش استناد می‌کنند. يك تن از آنان در حضور من، وقتی شاهی عینی اظهار داشت که کسی به وسیلهٔ خورشید و ذره‌بین، عطر تولید کرده و خوراکی‌های لذیذ پخته است، گفت: «اینها همه‌گرد و غبار است و خاك و خاشاك» (یعنی باد و هواست)، و «بازیهای کودکانه، و بساط دکانداران در بازار. آنچه اهمیت دارد، حال و روز خودآگاهی و هشیاری است. کسی که به برترین مرتبهٔ (Nirvikalpa) سمدھی (Samādhi) دست یافته، مبنی از قدرت و نیرو در اختیار دارد که بدان وسیله هر کاری می‌تواند کرد و هیچ چیز برای وی ناممکن نیست، اما بزرگیش، بدین امر وابسته و در گرو آن قدرت نیست». چنین انسانی^{۱۱۰} برای نیل به چنین مقامی، و نه برای آنکه اعجاز کند، سی سال تمام یا بیشتر، از جهان که در نظرش دیگر جاذبه و کششی ندارد، کناره می‌گیرد و گوشهٔ عزلت می‌گزیند^{۱۱۱}.

۱۱۰. Yati

۱۱۱. باردیگر تکرار کنیم که Nivritti - Mārga، تنها يك طریقت از جمله راهها و طریقتهاست که فقط بعضی آن را می‌پویند.

فصل پنجم

روانپزشکی جدید

به رغم همه نقدهایی که تاکنون از یونگ و فروید، دو تن از بلندپایه‌ترین نمایندگان روان‌درمانی جدید شده است، آنان با شهود و درون‌بینی شامخشان، بسی برتر از روان‌پزشکانی هستند که به علت نداشتن روشی برخوردار از اشتیاری عالمگیر، فوت و فنهای خرد بشمارای به کار می‌برند که خاص ایشان است.

شمار آن فنون نیز چنان زیاد است که تنها به مهمترینشان می‌توان در اینجا نظری افکند. روان‌درمانی کلاسیک که تازه به ژرف‌ترین علل و انگیزه‌های دردهایی پی‌برده که با کاربرد روشهای تحلیل روانی، بی‌نقاب شده‌اند (و کاربرد آن روشها نیز مقتضی صرف وقت و داشتن تجربه‌ای خاص است)، غالباً و حتی امروزه روز نیز، روشهای مداوای جسمانی و شیمیایی و درمان از راه تلقین را مرجح می‌شمارد. و مسائل روان در این روانپزشکی همانقدر جاومقام دارد که در بیکره‌های گچی فرعونی مصری، در پستوی موزه‌ای^۱.

«رویی هم رفته روانپزشکان، تازه در آغاز بذل توجه به رویه روح‌اند و نتوانسته‌اند تا ژرف‌ترین لایه‌های روح نفوذ کنند. و این امر، پیش از آنکه روانپزشک نخست لایه‌های عمیق روح خویش را کاویده باشد، ممکن نیست، و چنین امری نیز مستلزم کوشش و مجاهدتی مدام و نوشدگی (یا تجدید زندگانی) از راه تزکیه و تمرکز دقت و حواس است. اما فوت‌وفن آنان منحصرأ عبارت از جستجوی شخص (یا شخصیت) سومی است: یعنی روح جزء جسم، چون در نظرشان، روح پاره‌ای تفکیک‌ناپذیر از بیکر است که می‌توان

آن را بر تخت عمل جراحی، کالبدشکافی و تشریح کرد. اما چنین روحی، دیگر زنده نیست و در واقع ابداً روح نیست. طبیعتاً آنان توفیق می‌یابند که بر بعضی پدیده‌های شگفت غلبه کنند و آن را با ظاهر علم و فن به نمایش درآورند... روانپزشک قطعاً استادی روحانی نیست. ما به میزانی که خود را می‌شناسیم و در می‌یابیم، قادر به شناخت و فهم دیگرانیم»^۲.

درمان از طریق ضربه (درمان با ضربه، انسولین و ضربه برقی)، روشی است که معمولاً به کار می‌رود. امتیاز آشکار آن روشهای درمانی این است که در مورد بسیاری بیمار، بدون مشکل خاص یا زحمت زیاد، قابل اعمال و استفاده‌اند.

بیماری غالباً بر اثر حادثه‌ای که وسعت و دامنه گسترده‌تری دارد، ناپدید می‌گردد. من به درمان بیماری (M. D...) بالتیکی اصل اشتغال داشتم که از دیرباز مبتلا به هراس از مکانهای باز بود. وقتی روسها کشورش را اشغال کردند و شرایط زندگی سخت شد، بیماریش کاملاً ناپدید گردید و پس از آنکه وضع به حال عادی برگشت، عود کرد. در اردوگاههای اسرا نیز چنین پدیده‌هایی مشاهده شده است^۳.

بنابراین درمان با ضربه، پذیرفتنی و حتی به علت نتایجی که در بعضی موارد داشته، قابل دفاع است؛ و گرچه بسان روشهای جسمانی دیگری که بعداً به نحو اجمال ذکر خواهند شد، فقط علایم بیماری را از بین می‌برد، اما در بعضی موقعیتهای خاص، روش درمان صحیحی محسوب می‌شود. منتهی کاربرد این شیوه درمان ماشینی (مکانیکی) علایم بیماری، بدون تمیز، موجه و معقول نیست.

من بیمار بیست و پنج ساله‌ای دیدم که تنها علامت بیماریش، عورت نمایی بود، و در بیمارستان عمومی Nouvelle - Galles جنوبی، با ضربه برقی، به مداوایش پرداخته بودند. بیماران دیگری را که «روان‌پریش» تشخیص داده بودند، سالهای متمادی با

۲. این ملاحظات، گزینه‌هایی است از نامه خصوصی دوستم پروفسور T. R. V. Murti، از دانشگاه هندی بنارس (D. Litte)، استاد سابق فلسفه هند در آکسفورد. این شخصیت سوم با جراحی و تشریح کالبدروح کشف می‌شود و بنابراین نه شخصیت حقیقی خود بیمار است و نه شخصیت حقیقی درمانگر روانی که وی باید پیشتر آنرا کشف کرده باشد (م.۰).

3. Ellie A. Cohen Human Behaviour in the Concentration Camp, Londres, 1954, p. 283.

ضربه درمان کرده بودند ولی آنان هیچ بهبودی نیافته بودند، حال آنکه پس از چند جلسه گفتگو، راحت و آرامش بسیار یافتند. حتی در مورد بیماریهایی که درمان با ضربه، متداول است، یعنی افسردگیهای درون‌زاد، مشاهده کرده‌ام که بیمار با درمان روانی، کاملاً شفا یافته است.

غالباً پس از توفیق در مداوای بیماری با روش ضربه، چنین تشخیص می‌دهند که روان‌درمانی ضرور نیست و یا آنکه روش روان‌درمانی تصادفاً مورد استفاده قرار می‌گیرد که بعداً مداوای جدیدی به طریق ضربه را ضرور می‌سازد که اینبار اثرش کمتر است. در این حال اگر سعی در درمان، نتایج رضایتبخشی به بار نیاورد، غالباً از آن چنین استنتاج می‌کنند که بیماری قابل علاج نیست.^۴

همچنین تخدیر درمانی، که ممکن است اثراتی آرام‌بخش داشته باشد و در مورد بعضی حالات بحرانی مزمن، موجه نیز هست، به فرجام فقط بیمار را ناهشیارتر خواهد کرد.

مداوای موضعی ناتوانی (جنسی) با برق و داروهای میه‌ی که گاه با اندازه‌گیری فشار خون همراه است، در واقع به درمان از راه تلقین، تحویل و خلاصه می‌شود. و بدین لحاظ در موارد ساده، ممکن است موفقیت‌آمیز باشد، اما غالب اوقات حاصلی ندارد. در این مورد (عنن)، چنان که در مورد سردمزاجی، چنین می‌نماید که روان‌درمانی معقول، شاهراه (via regia) مداوای بیماری باشد که غالباً عبارت از انواع «بازداری» هاست. یکی دیگر از نتایج این نظریه که فعالیت ذهن و فعالیت مغز، عین همانند و بسیار کسان نیز طرفدار آند، قطعه‌بری مغز (leucotomie) است. این عمل ممکن است تنش و تشنج را برطرف سازد، اما در عین حال، احساس را نیز از بین می‌برد، و نکته‌ی بامعنی این است که نمی‌تواند اندیشه‌های موجد تنش را، ریشه‌کن کند. گونه‌های دیگری از جراحی

۴. باید دید که درمانهای ضربه‌ای مکرر و متوالی، خاصه در مورد بیماران جوان سال، به یاخته‌های مغز آسیب رسانده‌اند یا نه.

5. Rylander, Personality Analysis Before and After Frontal Lobotomy, Baltimor, 1948; "Symposium of the American College of Surgeons", Australian Medical Journal, 1952, p. 77.

مغز نیز معمول است.^۶ و در نتیجه این احساس بی‌اختیار به آدمی دست می‌دهد که بعضی جراحان مغز و اعصاب، تنها کاری که می‌کنند این است که اینجا و آنجا دست به کارهای حسی - تجربی می‌زنند، حال آنکه مسأله عمده که روان‌تنی است، به هیچ‌وجه گشایشی نمی‌یابد.

سرانجام شیمی‌درمانی همراه با مصرف داروهای benzédrine و phénobarbitol، به مدتی طولانی، در بهترین وضع ممکن، مسکن موقتی بیش نیست، و در بدترین حال، موجب تباهی کامل بیمار می‌شود. طبیعتاً، در بادی امر، پرداختن به معلول آسان‌تر از بررسی علت است، و مثال گویای این امر، مقابله با کابوس به کمک داروهای مخدر است.^۷

دلیل اینکه ضعف چنین شیوه‌هایی، غالباً مورد ایراد قرار نگرفته، کثرت بیماران و وقت اندکی است که به درمان هریک، اختصاص می‌یابد.

حتی مشکلات، بدین جهت که کاربُرد نظریات کمابیش خشک، مشکل‌گشای بیماران نیست که مسائلشان از فردی به فرد دیگر، بسیار فرق می‌کند، افزایش می‌یابد. درمانگر روانی نه باید مبشر دینی باشد و نه دادستان جمهوری. اگر «اسم شمی» در این مورد بتوان یافت (که اذن عبور و جواز دخول می‌دهد) همانا: تسامح است. درمانگر روانی برای آنکه بتواند شایستگی‌های دیگران را بشناسد، و حق همه را بگذارد، باید با همه‌گونه سائقه‌ها و تکانه‌های درونی آشنایی داشته باشد. حکمتش باید حق حکمت‌های دیگر را پاس بدارد و رعایت کند؛ وی باید بتواند کوره‌راه‌های نادر و صعب‌العبور را که به مناطق کشف نشده می‌انجامد، ببیند. شناخت تن، حایزاهمیت است، اما شناخت روان و جهان و هرچیزی که شناختنش ارزش دارد، از آن مهم‌تر است. منتهی در چشم‌انداز طب جاری و متداول، انسان از ماده سازمان یافته‌ای فراهم آمده که فعالیت ذهنی دارد و افکار، ترشحات غدد درونی‌اند و خلاصه کلام آنکه روح، ساخته و پرداخته جسم است، و البته

۶. اما انواع جراحیهای قلب، هرگز!

۷. در بعضی موارد درمان با ضربه که به تازگی انجام گرفته باشد، غوررسی و تحلیل روانی (روانکاوی) به کمک تخدیر، (تحلیل تخدیری) بسیار سودمند می‌تواند بود. شاید تأسف‌آور باشد که فلسفه در برنامه تحصیلات پزشکی و روانپزشکی جایی ندارد، حتی اگر باید تصدیق کرد که وضع کنونی این دانش، چندان مشوق تحقق چنین امری نیست.

تصور می‌رود که قلمرو ماده نیک شناخته است. این فرضیه مادام که اولین سطح یا مرتبه وجود، مورد نظر است، نتیجه‌بخش است. ولی برای مسائلی که به لایه‌های عمیق‌تری مربوط می‌شوند، سنگ سر راه است و مانع از حصول مقصود. آیا، صرف نظر از کشفیات بی‌چون و چرای طب روان‌تنی، دانش فیزیک نیز این فرضیه را رد نکرده است؟^۸ خودشناسی، به صورتی کامل و تمام، وظیفه‌ای تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل تقسیم، یعنی کلیتی است که عناصر مختلفش، باهم روابطی تنگاتنگ دارند.

گهگاه این احساس به آدمی دست می‌دهد که درمانگر روانی، به رغم حسن نیت و دانش اختصاصیش، باطناً از بیمار عقب افتاده‌تر است. در این صورت چگونه می‌تواند، خارج از محدوده تنگ کار متداول عادی، کمکش کند؛ البته وی هرگز این امر را تصدیق نخواهد کرد، چون حتی نمی‌تواند بدان پی‌برد. قطعاً تعمیم این حکم، بی‌انصافی است و چنان که بعداً خواهیم دید، شاید نشانه‌هایی از تغییر وجود داشته باشد. با این همه، روی هم رفته، با توجه به وضع و حال کنونی، این ملاحظه گاندی بیجا و نامناسب نمی‌نماید

۸. این اتمی که شعاعی به اندازه 10^{-8} سانتی‌متر دارد و معهدا، در قیاس با ترکیباتش، حجیم است، چیست؟ این ذرات بی‌خرد گرچه به وضوح مبنای مادی دارند، اما گفته شده که از ماده قوام نیافته‌ند و یا آنکه صفات ماده (حجم و وزن و جرم) را دارا نیستند. آنچه به طرز بی‌اطل نما و به ظاهر متناقض با این هسته اتم تطبیق می‌کند، جاده شیرینی است که از میلیونها ستاره ثابت که قطر بعضی بیش از مسافت میان زمین و خورشید است و با سرعتی سرسام‌آور جایی در ناکجا آباد، حرکت می‌کنند، ترکیب یافته است. این همه با تجربه معمولی و نیز با واقعیت، بدان گونه که در حال حاضر می‌شناسیمش، نمی‌خواند. عقل مشترک یا عرف عام، در این مورد، دچار ترددی شگفت‌انگیز می‌شود: حتی دانشمندان نیز، در باب این مسائل کاملاً آسوده و خاطر جمع نیستند و شاید بتوان دریافت که چرا چنین است. آیا این امر نتیجه منطقی طرز تلقی‌ای نیست که تازه اگر با حسن نظر همراه باشد، مابعدالطبیعه را آرمانی بینهایت دوردست می‌بیند، به جای آنکه مبدأ حرکت بدانند؟ و فرض را بر این گذاشته که روابط فیزیکی، «تضمن سراسر واقعیت است و خود به خود بر معنایی دلالت دارند؟ برای آگاهی از ضد این برنهاد، ر. ک. به: Kath. Upan 1, 2, 20 که می‌گوید: «هویت (Soi) که در قلب هر آفریده‌ای است، بزرگتر از هر بزرگ و کوچکتر از هر کوچکی است»: یعنی قدرت آفریننده جهان، برتر از هر صورت تجلی (یا مخلوقی) است. وجدان یا خودآگاهی و محدودیت یا تناهی، فطرتاً ضد هم‌اند.

آنجا که در کتاب یاد شده می‌گوید: «حرفه (پزشکی) با غفلت از روح و روان، وسیله‌ای برای تقلیل حیثیت انسان و کاهش سلطه آدمی بر خود شده است. پزشکان در انسان به چشم حیوان و نه مخلوقی که علاوه بر جسم، روح و روانی نیز دارد، و همین روح و روان سازنده و یا ویران‌کننده آدمی‌اند، می‌نگرند».

مبادی و اصولی که به ظریف‌ترین مراتب وجود مربوط می‌شوند و تنها قدما و شمار اندکی از شرقیان عصر جدید، بدانها دست یافته‌اند، تاکنون از نظر دانش پزشکی جدید، پوشیده مانده‌اند.

در روانپزشکی تقیصه‌ای هست که در طب جسمانی نیست، بدین معنی که دامنه تحقیق در روانپزشکی محدود به تظاهرات بیمارگون و آسیب‌شناختی روحی است که داربست و استخوان‌بندی‌اش اساساً مورد غفلت و اهمال قرار می‌گیرد. به رغم پنجاه سال بحث و گفتگو، روانپزشکی متداول^{۱۰} هنوز غالباً متمایل است که در زوال عقل، به دیده فرایندی جسمانی ناشی از عوامل مربوط به مایه و پایه و بنیه موروثی (که غیرقابل فسخ‌اند) و یا جنون که ورطه‌ای بی‌پل و گذرگاه، میان آن و جهان ما حایل شده، بنگرد. با چنین مفروضاتی، دیگر چندان شگفت نیست که از بحث در باب بسیاری مسائل خودداری شود و کتابهای درسی که از جهتی خوب تهیه و تنظیم شده‌اند، وقتی به مسائلی می‌پردازند که با نظرگاه مورد قبول نمی‌خوانند، انباشته از مبتذلاتی شگرف باشند.

من تنها به ذکر معدودی از موارد و نمونه‌ها، مستخرج از کتاب آسیب‌شناسی روانی (Psychopathologie Générale)، نوشته کارل یاسپرس (Karl Jaspers)^{۱۱} بسنده می‌کنم. این تألیف انباشته از مواد و مصالحی است که نویسنده دانشمند کتاب که هم پزشک است و هم فیلسوف (ترکیبی نادر که می‌بایست به حال وی سودمند می‌بود) قادر به تعبیر آنها به نحوی درست نبوده است و تنها برای آنکه شگفت‌انگیز بوده‌اند ذکرشان کرده است.

ص ۶۱: بیماری مبتلا به اسکیزوفرنی^{۱۲}، با چشمان بسته، نوری ضعیف به سپیدی شیر که از

۹. گاندی. نگاه کنید به ص ۹ - ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۴۲ - ۴۳ کتاب یاد شده گاندی.

۱۰. درباره مستثنیات، ر. ک. به چند ص بعد در همین کتاب.

11. Allgemeine Psychopathologie, 50 é. Berlin, Heidelberg, 1948.

۱۲. در متنی که نقل می‌شود، واژه‌های اسکیزوفرنی و روان‌پریشی مترادف تلقی می‌شوند.

آن اشکال و صور ستایش‌انگیز گیاهان و جانوران سرزمینهای غریب به رنگهای تابان، فیضان می‌کنند، می‌بیند. چنین می‌نماید که نور در دیدگان بیمار است اما صورتهای از جهانی دیگر می‌آیند. بیمار می‌گوید: «وقتی حالم خوش بود، نور درخشان‌تر بود، اما پس از پریشان‌حالی، کدر می‌شد یا تاریکی کامل همه‌جا را فرا می‌گرفت. نور بدین علت زایل نمی‌شد که دیدگانم را می‌گشودم، بلکه بدینجهت می‌رفت که می‌کوشیدم تا با چشمانم بیرون را بنگرم» (طبیعتاً) «و اگر چنین نمی‌کردم، با چشمان باز و در روز می‌توانستم آن نور را بینم...»^{۱۳} از لطف و زیبایی شکل گیاهان که شکل شناخته و آشنای نباتات در قیاس با آن، از نوعی نازل و فاسد می‌نمود، به شگفت می‌آمدم. جانوران صورتی بس کهن ولی به ظاهر نیکخواه داشتند».

ص ۶۳. «بیماران اسکیزوفرن غالباً در بعضی اندامهایشان: معده، سر، چشمان و غیره صداهایی می‌شنوند» (طبیعت این پندارها و همبستگی آنها، در هر مورد باید به تفصیل بررسی شود).

ص ۶۹: «دو اسکیزوفرن گزارش می‌کنند که وقتی اشیاء ناپدید شوند، هوای موجود میان آنها باقی می‌ماند» (بعضی بیهوده کوشیده‌اند که این امر را تجربه کنند).

همانجا از قول اسکیزوفرن دیگری آمده: «چنین می‌نمود که فضا گسترش یافته و بینهایت بزرگ شده و در عین‌حال از همه‌چیز رهاست. احساس کردم که رها شده و در چنگ این فضای بینهایت پهناور اسیرم که با وجود نیست بودنش، بیمناک است. چنین می‌نمود که گویی خود به تمام و کمال نیست می‌شوم... فضای مادی در قیاس با این فضا، شبحی بیش نبود» (هرچند که تفاوت اساسی میان این دو فضا، انکارناپذیر نیست^{۱۴}، اما ممکن است که این تصورات با چیزی که در فلسفه بودایی شمال هند، Sunyatā نام دارد، بی‌ارتباط نباشد).

ص ۷۱: بیمار اسکیزوفرنی شرح می‌دهد: «ناگهان دستها و پاهایم آماسیدند، درد شدیدی در سر حس کردم و زمان از حرکت ایستاد. در عین‌حال به نحوی که مافوق درک و تصور آدمی است، اهمیت این لحظه، بر من معلوم شد. سپس سیرزمان بسان گذشته، ادامه یافت. اما آن لحظه توقف زمان، به نظرم بسان دروازه و درگاهی باشکوه می‌نمود» (با توجه به تمام آنچه که پیشتر گفته شد، بی‌شرح و تفسیر اضافی، باید تصدیق کرد که این مورد، متضمن تجربه روحانی اساسی‌ای است).

۱۳. مطلب چندان روشن و مفهوم نیست.م.

۱۴. ر. ک. به صفحات بعد این کتاب.

ص ۷۳: بیماری اسکیزوفرن، بحران را چنین شرح می‌دهد:

«ظهر دیروز، به ساعت نگاه کردم که بدانم ساعت چیست... احساس می‌کردم که در سیرزمان، به عقب رانده می‌شوم، چنان که گویی چیزی از گذشته به سویم می‌آمد، و در ساعت ۱۱ و نیم، باز ساعت ۱۱ است. ناگهان دیگر ساعت ۱۱ نبود، بلکه وقتی بود که دیر زمانی پیش از این، سپری شده بود. در آن زمان گذشته، خود را می‌یافتم. آنگاه حس کردم که در انتظاری جانکاه به سر می‌برم و ممکن است که به سوی گذشته کشانده شوم. این چنین بازی با زمان دهشتناک است. این دل‌آگاهی را داشتم که زمان، بیگانه و غریب است و نمی‌شناسمش. هیچ جهت و سویی نبود، و من که منقبض شده بودم به خود می‌گفتم که این همه را به یاد خواهم داشت. آنگاه وقت ناهار شد و دوباره همه چیز به حال عادی بازگشت» (این تصورات ممکن است با روانکاوای تقلیلی (فروکاستی و کاهشی) مطابقت داشته باشد، گرچه بیمار، چون دچار قبض شده بود، آشکارا توانست خاطراتش را فریاد آورد).

ص ۷۳. بیمار اسکیزوفرن می‌گوید: «دیگر زمان حالی نیست، بلکه تنها با گذشته پیوندی هست. آینده، بازپس می‌رود. گذشته بر من می‌تازد. زمان، خود را پی می‌گیرد، و می‌بلعد، و من در میانه این زمان، جای دارم». (درحالی که نخستین ملاحظات را می‌توان در خط آموزه فروید منظور داشت، بقیه، مشاهداتی غیرقابل انکارند).

ص ۷۳. اسکیزوفرن دیگری می‌گوید: «اینک زندگی چون فیلمی بی‌تصویر می‌گذرد. می‌گذرد و باز می‌گذرد و همیشه همان است که هست. نمی‌دانستم که مرگ همین است. اینک زندگانیم، ابدی است. در بیرون کارها ادامه دارند، برگها تکان می‌خورند، مردم می‌روند و می‌آیند، اما برای من، زمان نمی‌گذرد... زمان، بینهایت است و به نحو ملال‌آوری، گسترده» (در اینجا «چرخ زندگی» بنابه اصطلاح حکمت تبت، که در آن اساساً چیزهایی که همیشه، همان اندکه هستند، مدام تکرار می‌شوند، به ذهن خطور می‌کند). بیمار درست به موقع می‌گوید: «به همین جهت به عقب کشیده می‌شوم. به کجا؟ این چیست و از کجا آمده، سابقاً در گذشته، کجا بوده». در همان صفحه، از قول اسکیزوفرن دیگری نقل شده که: «این زمان، نو، اشکال بشمار دارد و دارای پیکر است و با آنچه معمولاً زمان نامیده می‌شود، قابل قیاس نیست. آنگاه فکر کردم که زمان، تنها در پشت سر و روبروی ما نیست، بلکه در جهات دیگر هم هست» (این ملاحظه به هیچ وجه بی‌معنا نیست. به عنوان مثال زمانهای مختلف تجمع هوشمندانه یاخته‌ها در بدن، زمان رؤیا و زمانهای متفاوت انسانها و جانوران گوناگون را در نظر بگیرید). بیمار در ادامه سخن می‌گوید: «آنگاه فکر متوقف شد و نیز همه چیز، چنان که گویی روان دیگر وجود ندارد. من خود را

چون کسی می‌دیدم که خارج از زمان واقع است و به غایت روشن و شفاف است، تا آنجا که می‌توانستم اعماق وجودم را بینم. همان لحظه، موسیقی ملایمی شنیدم که از جای دوری به گوش می‌رسید، و پیکره‌هایی دیدم که نیمه تاریک بودند؛ و این همه در بحبوحه جنبشی بی‌وقفه می‌گذشت به نحوی که همه آن چیزها از وضع و موقع من، متمایز بود». (در اینجا مراتب مختلف اندیشه که به ندرت در ذهن خارج از حیطه اختیار آدمی، ظاهر می‌شوند، پدیدار می‌گردند).

ملاکی برای «بهنجاری» وجود ندارد، و همه تجارب بیمار روانی، بیمارگون نیستند. همان گونه که از این مثالها برمی‌آید^{۱۵}، اینگونه تجارب، گنجینه‌ای از مشاهدات غریب، و یا دست‌کم شگفت‌انگیز به شمار می‌روند که باید به درستی آنها را فهم کرد. واژه «توهم»، غالباً ممکن است اشتباه‌انگیز باشد. گاه شعوری که ناپدید گشته، از اعماق سر بر می‌آورد، و در نتیجه، آدمی با واقعیاتی مابعدالطبیعی، همانند «توهمات» عرفا، که به باطن وی راه می‌یابند و در همانجا زنده می‌مانند و از آن باطن برای ادامه حیات توشه و مایه می‌گیرند، روبرو می‌شود. بنابراین تنها ملاک تشخیص بهنجاری از نابهنجاری این است که بدانیم آیا «توهمی» خاص، از نظر عینی، درست است یا نادرست، البته باتوجه به اینکه، توهم در سطحی که خاص توهم است، واقعیت مادی می‌یابد^{۱۶}.

پزشک معالجه دیوانگان (aliéniste) که هدفش برقراری سلامت یا حالت بهنجار بیمار است، برحسب عادت، پدیده‌های روانی بیماران را در سرایشیب زوال عقل، پی می‌گیرد. حتی به ندرت گمان می‌برد که ممکن است از نردبامی بالا رفت و راه را سربالا پیمود. از این لحاظ چنین پیداست که از آغاز قرن، وضع تنها اندکی تغییر کرده است^{۱۷}. اما زغال

۱۵. به سهولت می‌توان مثالهای دیگری آورد. نگاه کنید به:

R. A. Pfeifer, *Der Geisteskranke und sein Werk*, Leipzig 1923, p. 46 (cas "Frau H.").

۱۶. به عنوان مثال ر. ک. به لوقا، X، ۱۸.

۱۷. ر. ک. به عقاید Sir James Crichton - Browne که ویلیام جیمز در *Varieties of Religious Experience*, 1952، ص ۳۷۵ و ۳۷۷ نقل کرده است. به زعم دکتر William Sargant (1957) *Battle of the Mind*، پدیده‌های ذهن منجمله گروههای مذهبی، بیشتر محصول فیزیولوژی مغز و اختلالات کنش مغزاند («مغز» به معنای دلخواهی که نویسنده در این

سیاه و الماس هر قدر به ظاهر، متفاوت باشند، باز جوهرشان یکی است؛ و در چنین استحاله‌ای که چیزی هراس‌انگیز به چیزی ستایش‌انگیز تبدیل می‌شود، می‌توان آرمان روان‌درمانی را در آینده، سراغ کرد^{۱۸}.

اینکه اسکیزوفرن بتواند ارتجاعاً تجاربی کسب کند که برای پویندگان طریق باطنی (به مدد یوگا یا گهگاه درپی مداوای روانکاوی) مانوس و آشناست، چندان شگفت‌آور نیست، زیرا درونگرایی، بخشی تفکیک‌ناپذیر از سرشت اوست. البته میان اسکیزوفرن و جوك، تفاوتی اساسی هست: نزد مرید و سالک، ضبط فکر و هماهنگی و موزونی غلبه دارد و همین باعث می‌شود که وی اگر بخواهد می‌تواند از تجربه‌ی خاصش ممتاز و منفک باشد؛ اما بیمار بی‌پناه است. با این همه، رعایت حزم و احتیاط (برای قصاصت درباره‌ی وی) بسیار ضرور است. چون غالباً اینگونه مردم کسانی هستند که به علتی به جهان خارج بی‌ رغبت شده‌اند، و در نتیجه کمابیش به وضوح چیزهایی می‌بینند که از دید هموعانشان پوشیده می‌ماند. بیمارانی را که غالباً برحسب آزمون رورشاخ (Rorschach) که به طرز مشكوك انجام یافته بود، «اسکیزوفرن» (برچسبی سهل و آسان‌یاب) نامیده بودند، به من حواله دادند، و پس از امتحانی دقیق‌تر، معلوم شد که ابدأ اسکیزوفرن نیستند. بدین علت شك و تردید در مورد بیمارانی که یاسپرس آنان را اسکیزوفرن نامیده، شاید بیجا نباشد. اما حتی اگر این بیماران واقعاً اسکیزوفرن بودند، آیا امکان نداشت که حقاً اسکیزوفرن شده باشند، برای آنکه چیزهایی که لمس و حس می‌کردند، از زندگانشان طرد شده بود (و همان فقد و کمبود در بروز بیماریشان مدخلیت داشته است) و در نتیجه با وجود اشتیاق روانی خویش، چون یاری و کمکی نیافتند، در بیماری پناه جستند؟ چنین بیمارانی را گاه به تیمارستان می‌فرستند که پاره‌ای اوقات، نتایج مصیبت‌باری دارد. اما حتی در مورد بیماران روانی واقعی، غالباً می‌توان راه اعاده‌ی سلامت را یافت، دست‌کم

→

کتاب مراد می‌کند) تا مولود عوامل روانی (ص ۱۲۸-۱۲۹). مؤلف تجربه‌ی پولس قدیس، در دمشق را «برحسب مشاهدات فیزیولوژیکی جدید»، «تظاهرات هیستریک که در حالت تلقین‌پذیری حاد عارض شده» می‌داند (ص ۱۵۰-۱۰۶) و غیره... دکتر سارگانت در پایان کتابش (ص ۲۲۲ و بعد) توصیه می‌کند که تحقیقات جدیدی در این جهت صورت گیرد که اگر بتوانند ابتذال و پیش‌پاافتادگی چنین پژوهشی را آشکار سازند، سودمند خواهند بود.

۱۸. انکار این معنی که دست‌کم آرزوی یونگ همین است، انصاف نیست.

وقتی مداوا از همان مراحل ابتدایی و حاد بیماری، هنگامی که علائم بیماری را نسبتاً به سهولت تشخیص می‌توان داد، آغاز شده باشد.

خاطرنشان ساختن این نکته مایه تسلی خاطر است و باید آن را به فال نیک گرفت که در سالهای اخیر، شماری از برجسته‌ترین درمانگران روانی قاره (اروپا) و نیز کشورهای انگلیسی زبان، به درمان روانی روان‌پریشی پرداخته و بدینگونه توفیق یافته‌اند که حیاتی نو در کالبد این علم بدمند. این روان‌درمانی بر ملاحظات زیر مبتنی است:^{۱۹}

روان‌پریش با دیگران فرق دارد، زیرا در تصرف قوای روانی خارق‌العاده‌ای است (که غالباً بر عالم خارج تابانیده شده‌اند) و غالباً با احساس ترس و دهشت با آنها روبرو می‌شود، زیرا آن قوا از حیطة اختیار و ضبط و ربط وی خارج‌اند. این واقعیت که وی، تنهای تنها، با تصوراتش دست‌و‌گریبان است و به سختی می‌تواند اهمیت نسبی آن تصورات را تمیز دهد، حیات خارجی را عقیم و بی‌بر ساخته که نتیجتاً بر انزوا و درونیش که به مراتب از خلوت باطنی یوگی سترگ‌تر است (چون یوگی حتی وقتی که از جامعه کناره می‌گیرد، در درون خویش به استواری استقرار یافته است و از استحکام باطنی قدرتمندی برخوردار است) افزوده می‌شود. به علاوه درحالی که یوگی، به همه پرده‌ها و تابشها و مدارج فعالیت ذهنی خویش هشیار است، روان‌پریش، تنها از دو قطب خیر و شر، آگاهی دارد. در درون وی، میان قوای «نهاد» («Ça») و «من برتر» («Sur Moi») که بینشان هیچ مراتب و مدارجی نیست، نزاعی دایمی درگیر است. بنابراین کار عمده در مورد وی، تقویت و تحکیم «من» (Ego) ناتوان و زخم‌پذیر اوست.

اسکیزوفرن که عموماً به غایت تأثیرپذیر و غالباً بسیار مستعد است، برای فهم چیزی که به نظرش غیرقابل فهم می‌نماید، نیاز به یاری دارد که غمخوارش باشد و این احساس را به وی القاء کند که همدل و همدم اوست و وی می‌تواند به او پناه برد و در کنارش ایمن باشد و حتی با وی یکی و یگانه گردد. از این‌رو در روان‌پریشی بیش از مورد روان‌نژندی، برقراری ارتباطی استوار با روان‌پریش ضرور است تا نزاع و درگیری دایم بیمار با تخیلات و اوهامش و با صداهایی که می‌شنود و با شکنجه‌گرانش، برای وی

۱۹. این ملاحظات با اضافاتی از معتقدات من در اینجا به‌طور فشرده ذکر شده‌اند. برای آگاهی

از بررسی‌ای کاملتر، و مراجع دیگر، به عنوان مثال نگاه کنید به:

Acta Psychotherapeutica, Bâle et NewYork, 1957, vol. 5, nos 2 - 4.

قابل فهم شوند و گفتگوش با روان درمانگر، جایگزین آنها گردد. موقعیتهایی که پیش می‌آیند، گوناگونند و ممکن است که فقط یکبار روی دهند.^{۲۰} از این رو راه‌حلهای آماده و از پیش ساخته وجود ندارد، و هر مورد بیماری، فراست و استقامت روان‌درمانگر را محک می‌زند و به نظر من مهم‌ترین عامل خاص که بر ضعف بیمار فایق می‌آید، برتری درونی و باطنی روان‌درمانگر است.^{۲۱} و اگر وی از این لحاظ نقص یا تردید و تزلزلی داشته باشد، روان‌پریش به نحوی غریزی آن را در می‌یابد و این احساس همانقدر عمیق است که احساس بپر وقتی مردی ناتوان به وی نزدیک می‌شود. معهذاً، نباید این امر را با خطاناپذیری روان‌درمانگر اشتباه کرد. برعکس رابطه‌ای که می‌باید میان روان‌درمانگر و بیمار برقرار گردد، رابطه همکاری مبتنی بر اشتراك مساعی است. اعتراف صریح روان‌درمانگر که مرتکب خطی شده است، بر بیمار ثابت می‌کند که تنها وی نیست که ممکن است به خطا رود. گاه با سکوت به نتایجی می‌رسیم که از راه کلام به دست نمی‌آیند. به هرحال، گرچه رسیدگی به هر یک از این موقعیتهای و حالات، مقتضی صرف وقت و جانفشانی و اخلاص بینهایت است، اما کاری است که به زحمتش می‌ارزد.

۲۰. ر. ک. به مورد ۳ در فصل فروید یونگ در همین کتاب.

۲۱. که بهترین حفاظ وی نیز هست.

فصل ششم

ملاحظات تکمیلی

اینک ملاحظهٔ بعضی نتایج که از تعلیمات هند در باب زندگی در غرب و نیز از تحقیقات غربی به‌طور کلی به دست می‌توان آورد، ضرور است.

۱. امکانات تن.

به رغم پیشرفتهای علمی به‌طور کلی و خاصه گسترش تربیت‌بدنی، مناسبات فرد با پیکرش، دست‌کم به همان اندازهٔ ارتباط وی با روح، مورد غفلت قرار گرفته، مهمل مانده است. مسألهٔ چگونگی پیوند کار ویژه‌های جسمانی «مستقل» با یکدیگر، به کمک نظریهٔ «سازوکار»ها (mécanismes) تبیین می‌شود. اما عنصری که براین ارتباطات حاکم است کدام است؟ آیا راست است که خودآگاهی هم در درون ذات هست و هم در برون ذات، آشکارا در یکی و پنهان در دیگری؟ اگر چنین است، پس قلمرو فعالیتِ ناخودآگاهی وجود دارد که دست‌کم به اندازهٔ قلمرو ناخودآگاهی، برحسب نظر فروید و یونگ، وسعت دارد. اما روشهای معمولی تحقیق و تجسس، قادر به شناخت آن نیستند.

طب روان‌تنی فقط گذرا به مناسبات میان روح و تن، سرسری، پرداخته، زیرا این موضوع، مورد نظر نبوده است. اینکه بسیاری یوگی کارهایی می‌کنند، برتر از همهٔ اعمالی که تحت تأثیر خواب مصنوعی انجام می‌گیرد، و می‌توانند تنفس و زنش قلبشان را چندین ساعت متوقف سازند و بعضی حتی تیزآب یا جوهر شوره (اسید نیتریک) غلیظ یا سیانور دوپوتاسیوم می‌بلعند بی‌آنکه بلع آنها اثرات زیانبخشی داشته باشد، یا از راه به هم مالیدن دستان، جرقه تولید می‌کنند، یا حتی غیب می‌شوند، آن چنان که در صفحهٔ عکاسی هم

ظاهر نمی‌گردند، چیزهاییست که علم رسمی از همه آنها، کمابیش غفلت ورزیده است. هرچند معدودی دانشمند آنها را نیک می‌شناسند. مورد مشهور Sâdhu Haridas نیز هست که چهل روز تمام مدفون ماند، و در این مدت حتی رشد موهایش متوقف شد.^۲ گرچه در ارزش چنین کارهای نمایانی، به خاطر خود آنها مبالغه نباید کرد، اما آن قبیل اعمال شگرف، ارزشی اثباتی و برهانی دارند، و نمودار چیزهای ممکن‌اند و آشکار می‌سازند که نیرویی که نه تنها موجب همبستگی مؤلفه‌های فیزیکی و شیمیایی بدن است، بلکه وسیله هدایت و ارشاد آگاهانه نیز می‌تواند بود، به رشد درونی و برونی سازمان آلی بدن، تعیین می‌بخشد.^۳

انسان به علت یکی شدن با پیکرش، اساساً قسمت اعظم قوه تسلط بر آن و ضبط اندامهای پیکر را از دست داده، گرچه باید پذیرفت که ممکن است اختلالی روحی، تأثیری نامطلوب بر کنش اندامهای پیکر داشته باشد و برعکس، روح، در سازمان آلی بدن تأثیری مثبت بجا گذارد.

اما درباب هماهنگی واقعی روح و جسم آنچه شده، بسی ناچیز است. غالب ورزشها و حرکات بدنی که در غرب معمول است، فقد نیرو (انرژی) است، زیرا موجب حرکات

۱. (Hon. Mr Justice) P. B. Mukharji، عضو دادگاه عالی کلکته این موارد را به اطلاع من رسانده است. ایضاً ر. ک. به III، Yoga Sûtra، ۴۱.

۲. ر. ک. به: Rai Bahadur Srisa Chandra Basu در: The Sacred Books of the Hindus، vol. XV 4e partie، تلمه II، الله‌آباد ۱۹۲۵. موارد مشابهی ثبت شده‌اند. ر. ک. به Evans - Wentz، Tibetan Yoga and Secret Doctrines، ص ۱۹۹ و بعد؛ Vivekananda، Collected Works vol. II (1948)، ص ۱۰ و بعد؛ و سرانجام گزارشهای Paul Brunton در کتابش: L'Inde Secrète، Payot، Paris اتفاقاً این کتاب که حاوی وقایع عدیده‌ای است که غالب بازدیدکنندگان هند از آنها آگاهی نمی‌یابند، از جمله مؤلفات فراوان Brunton، تنها کتابی است که خواندنی است، و توصیفاتی که در آن، از بعضی حکمای حقیقی هند چون Sri Râmana Maharshi از Tiruvannamalai و استاد Mahashaya از کلکته آمده، روی هم رفته خوب‌اند. (یونگ که Maharshi - به سانسکریت غیردستوری: Maharishi - را ندیده، در حق وی بی‌اعتنایی دارد. در واقع یونگ تا آنجا می‌رود که کتابی را که خود بر آن مقدمه نوشته، یعنی: مدخل بر The Way to the Self؛ H. Zimmer را نفی می‌کند).

۳. مسأله قوت‌های فوق‌طبیعی (Siddhis)، موضوع کتابی خاص خواهد بود.

بیهوده عضلات اند و از عضلات بدن، کوششی زیاده طلب می‌کنند، و کراراً برای رفع تشنج ذهن، مورد استفاده قرار می‌گیرند، زیرا خستگی جسمانی می‌آورند. حتی غالباً قدرت جسمانی با سرشتی که به سادگی تحریک‌پذیر است، ملازمه دارد و ورزشکاران قهرمانی می‌شناسیم که از ترس و واهمه و اندیشناکی و خشم و اضطراب، به ستوه‌اند. بازیهای مردم‌پسند و امور و وقایع ورزشی، ممکن است در حکم بازگشتی به حالات ناپخته دوران کودکی باشد و مناسبات جنسی نامطلوب، در آن نقشی عمده بر عهده داشته باشد. در هند، بر این باورند که تمرینات بدنی معمولی، پرانا (Prāna) را از پیکر خارج می‌کنند، حال آنکه Asanaها، پرانا را وارد بدن کرده، به‌طور برابر، در سراسر پیکر، می‌گسترانند^۴.

تا آنجا که می‌دانم، توجه غرب به مناسبات میان تنفس و فعالیت ذهن، از چند ملاحظه تجاوز نمی‌کند. مثلاً کاشف به عمل آمده است که تنفس روان‌پریشان و روان‌نژندان، از تنفس اشخاص متعارف، سریع‌تر است^۵؛ و رؤیاهای معمولی گروهی کوهنورد در سلسله جبال آند (Andes) شیلی، به مرور که بالا می‌رفتند و به قله‌های مرتفع‌تر صعود می‌کردند، تغییر می‌یافت^۶. توفیق در تغییر وزن و آهنگ تنفس، مستلزم چابکی و مهارت بسیار و استقامت و مداومت سخت‌کوشانه در Prānāyama است؛ اما چنین پیداست که در غرب بدین مسأله، بسیار کم‌توجه شده (یا اصلاً توجه نشده) است.

طی تجاریم که قهراً محدود بوده است، بیمارانی دیدم که دچار افسردگی شدید بودند، زانی در دوران یائسگی و بیمارانی در مرز روان‌پریشی که تقریباً همه آنان را با ضربه‌های روان‌درمانی مداوا کرده بودند، ولی آن مداوا چندان فایده‌ای نداشت، و برعکس به من اطمینان دادند که بعضی تمرینات تنفسی و Asana (همراه با

۴. مثلاً چنین می‌نماید که حاصل راست ایستادن روی سر (Shīrsāsana) - سر روی زمین و پاها به هوا - خاصه اگر با تفکر صحیح همراه باشد، ایجاد توازن روانی به وساطت توازن جسمانی است و گویا زمان، در این امر عامل مهمی است. من شخصی را شناختم که به مدت سه ساعت در آن حالت به سر می‌برد. باید بگویم که بنابه تجربه شخصی ناچیزم، پس از یکسال تمرین توانستم، بی‌اشکال و دشواری در آن حالت بمانم.

5. Journal of Mental Science, 1951, p. 819.

۶. همان، ص ۸۰۱.

روان‌درمانی)، وضع و حالشان را بهبود بخشیده است. حتی به نظرم چنین می‌نماید که آن تمرینها به حال مصروعین نیز مفید بوده است، گرچه مشکل می‌توان دانست که این نتیجه، حاصل بهبودی عامل روان‌نژدانه بیماری آنان بوده است یا نه.^۷ من تاکنون مجال و توفیق آن را نیافته‌ام که چیزی شبیه فنون یوگا از لحاظ شدت و قدرت تأثیر، برای درمان بیمارانم، بیابم و به کار برم.

۲. امکانات روح.

چنین پیدا است که علم مغرب‌زمین که در بطن ذهنیتی کلی و شامل، به چون و چرا کردن در همه ارزشها پرداخته و یا آنها را متزلزل ساخته است، به دانایی عتیق شرق، تقرب جسته است. فیزیک‌دانها کشف کرده‌اند که ماده، جوهری ملموس و «واقعی» آنچنان که به نظر حواس ما می‌نموده است، نیست. و در حوزه روانشناسی، حتی یقین یافتن از اینکه منابع نیرو (انرژی) آدمی به جوهر مادی و جسم محدود نمی‌شوند، بلکه انسان عنداللزوم، مدلل می‌دارد که دارای ذخایری از قوای حیاتی است که خود به طور متعارف از آنها بی‌خبر است، مستلزم داشتن ذهنی وقاد و یا جودت فکر نیست. اشخاصی که در معرض حملات هوایی‌اند یا در اردوگاههای اسرا به سر می‌برند، دیوانه‌ای که «زنجیر پاره کرده» بندهای استوار را می‌گسلد، پرستار زن بر بالین بیمار، مسافری که در منطقه‌ای غیرقابل عبور گمراه و سرگشته شده، ملخص کلام همه کسانی که طاقت و توانشان در موقعیتهای بس خطرناک، بارها مورد امتحان قرار گرفته، نیروی (انرژی) شگرفی، جسمانی و روانی، در خود کشف می‌کنند. Hadfield^۸ از تجاری که با بعضی کرده بدینقرار که موضوع در خواب مصنوعی، به قوت تمام دینامسنجی را فشار می‌داده است، یاد می‌کند. با آقاء این فکر به اشخاص مورد آزمایش که ناتوان‌اند، فشار آنان به دینامسنج، به میزان دوسوم کم می‌شده، ولی وقتی اطمینان می‌یافتند که نیرومندند، فشار

۷. خطر ایجاد حالت بحرانی در مصروع وجود داشت، ولی اگر به آرامی عمل می‌شد، بحرانی پدید نمی‌آمد.

8. J. A. Hadfield, *The Psychology of Power* (in *The Spirit. God and His relation to Man, considered from the stand point of Philosophy, Psychology and Art*), Londres, Macmillan, 1921, p. 68.

به میزان يك‌دوم، افزایش پیدا می‌کرده است.

اگر ذخایری وجود دارد که آدمی در موقعیتهای مقتضی بذل تلاش و کوشش بسیار، از آنها مدد می‌گیرد، پس طبیعتاً این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن نیست چنین ذخایری، صریحاً و تحقیقاً خارج از موقعیتهای سخت، پدیدار گردند؟

ناتوانی این اشخاص که به خواب مصنوعی رفته بودند، ناشی از اعتقاد به ناتوانیشان بود، و این اعتقاد، موجد واقعیت و سبب‌ساز بود^۹. اما از سوی دیگر، اگر تصور قدرت و نیرو بر آنان حاکم می‌شد، قادر به انجام دان کارهای سخت بودند. ظاهراً نتیجه‌ای که از این تجارب حاصل می‌شود این است که غالب اشخاصی که در چنبره ترس و دغدغه خاطر و دلواپسی اسیرند (و این همه نامهای مختلف ناتوانی است)، همه امکاناتشان مجال بروز نمی‌یابد، اما ثمربخشی و کارسازیشان به تناسب اعتمادی که به خود می‌یابند، بیشتر می‌شود^{۱۰}. به قول انجیل: «برای کسی که ایمان دارد، همه چیز ممکن است»^{۱۱} (حال آنکه با یقین به اینکه اندیشه‌مان هدفی ندارد، هرگز نمی‌توان کاری صورت داد). هیچ چیز از شناخت هشیارانه امکانات بالقوه طبیعتمان، برای اطمینان یافتن به خویشتن خویش، مناسب‌تر نیست، و هیچ اندیشه‌ای از این نظر ودانتای هند که روان (روح) ذاتاً الهی است، قدرت و قوت الهام‌بخش عظیم‌تری ندارد^{۱۲}. البته تحقق کامل این امر، کار

۹. همان، ص ۷۹.

۱۰. چندین قوه آدمی دچار ضعف شده‌اند، چون مورد استفاده قرار نمی‌گیرند. سازمان آلی انسان گرچه ظریف است، اما خود منبع نیروی کاملاً متمایزی است که ممکن است در منبع قدرت شخصی دیگر (علی‌الخصوص ضعیف‌تر) اثر کند. بدینگونه می‌توان اشخاص را آن‌چنان که در گذشته به وسیله آینه‌های «جادویی» بسط و تنظیم یافته و ساخته و پرداخته، تحت تأثیر قرار می‌دادند، اینک فی‌المثل از راه درمان روانی، در ایشان تأثیر و نفوذ کرد. می‌گویند که با کارورزی و ممارست لازم، روح می‌تواند با روحی دیگر ارتباط یابد، زیرا مرتبه وجودی همه ارواح یکی است. ۱۱. مرقس، ۹، ۲۳. ایضاً ر. ک. به اصطلاحی که لوتر به کار می‌برد: «sola fide».

۱۲. همین نظر را گوته در این اشعار بیان کرده است:

Waer' nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne koennt'es nicht erblicken. Laeg' nicht in uns des Gottes eigene Kraft, Wie koennt' uns Goettliches entzuecken?

(چشم اگر به خورشید حساس نبود، آن را نمی‌توانست دید. قدرت خاص الهی اگر در ما نبود، چگونه امکان داشت خداوند ما را به وجد آورد؟).

آسانی نیست^{۱۳}، و مقتضی وضع روحی و ذهنی‌ای متفاوت با روحیه و ذهنیتی است که انسان معمولاً در زندگی دارد و آنچنان به زندگی می‌نگرد. اما هیچ آفرینندگی و کار خلاق از اندیشه‌ای که همسطح اندیشه‌ی عامه است، حاصل نمی‌شود. مثلاً سرودن شعری والا، مستلزم داشتن تخیلی برتر از تخیل مردم کوچه و بازار است^{۱۴}. آیا می‌تواند به اراده، چنین ذهنیاتی حاصل آورد؟ البته هستند کسانی که هیچ مایه و استعدادی ندارند، گرچه شمارشان بیش از آن که گمان می‌رود، اندک است. تربیتی نادرست که ناخواسته موجب بسی بازداری (inhibitions) هاست^{۱۵}، مانع از آن می‌شود که بسیاری مردم حقیقتاً خلاق باشند. به عنوان نمونه، آفریده‌های هنری بیماران تحت مداوا به طریق روان درمانی را که آشکارا در هنرورزی متفنین اند و با کار هنری آشنایی ندارند (profane) و من مجموعه‌ای از آنها را در اختیار دارم که بی‌مبالغه می‌تواند با آثار هنرمندان نامدار رقابت کند، مثال می‌آورم. اما نتایج سلامت بخشی که به برکت آرامش باطنی پدید می‌آید، همواره عملاً به منصفه ظهور نمی‌رسد، حتی با روان‌درمانی. در مسیر حوادث متعارف حیات، چرخ اندیشه‌ها، انسان بی‌پناه را به جلو می‌رانند، و استراحت برای وی، به معنی تفریح و سرگرمی و وقت‌گذرانی است.

اگر ایمان را پایه‌ای برای تحقق کارهای معنوی گسترده بدانیم، واضح است که کامیابی در این راه، مستلزم برخورداری از عنایت و حمایت باطنی شایسته و درخوری است. اما خداوند میثاق عهد عتیق چنان که پروردگار تثلیث عهد جدید، قدرتهای محسوب می‌شوند که بسیاری از بی‌دینان فقط برای حفظ ظاهر و خودنمایی، سجده‌شان می‌کنند. مذاهب سازمان‌یافته رسمی، روی هم رفته، چشم‌اندازهای تنگ و محدودی دارند که غالباً ناشی از نیاز حفظ حقوق مکتسب است^{۱۶}. فلسفه با پی‌گیریهای مباحث

۱۳. ر. ک. به: «Cibus sum grandium»: Saint-Augustin, Confessions 7, x, 16

۱۴. با مشاهده توده‌های جهانگردی که به شستاب از موزه‌های بزرگ می‌گذرند، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چند تن از آنان قادر به تمیز اثری هنری هستند؟

۱۵. از جمله عادت پریدن از موضوعی به موضوع دیگر، به جای مطالعه از روی دقت.

۱۶. ر. ک. به داستان تمسخرآمیز دو کشیش باسواد، یکی کاتولیک و دیگری پروتستان که هر یک به نوبت چنان قاطع سخن می‌گفت که به فرجام پروتستان عزم کرد که کاتولیک شود و کاتولیک نیز پروتستان شد. انتظار نمی‌توان داشت که پاپ ورین (مجتهد و مفتی یهودان) جسداً در باب

آکادمیک یا مدرسی، دچار تفرقه شده، وحدت و انسجام خود را از دست داده است. تمام آنچه که با پیشداوریهای زمانه نمی‌خواند، (شاید به حق)، عجیب و غریب تلقی می‌شود. هر جا که «زمان طلاست» و معرفت و شناخت، فقط وسیله تأمین معاش، مذهبی تجربی، مبتنی بر تجربه‌اندوزی شخصی با اسلوب و قاعده (همان‌گونه که علم بر تجربه بنیان یافته) به نظر شگفت می‌نماید. تربیتی دینی که درخور و سزاوار چنین نامی باشد، ابداً وجود ندارد. قدرت را نه در قلمرو روح بلکه خارج از آن، می‌جویند و سراغ می‌گیرند. به حاجات مابعدالطبیعی بشر، وقتی نمی‌نهند. انبوه تصورات و معانی، بی‌آنکه هسته‌ای برای تبلور یا هسته‌ای متبلور داشته باشند، روی دست بشر مانده‌اند. علم و دانایی، پوشیده از جهل و نادانی است.^{۱۷} اما «هرگونه نظم و ترتیب سطحی زندگی که نتواند ژرف‌ترین نیازمندیهای حیات را برآورده سازد، بی‌اثر است و بدان می‌ماند که هیچ کوششی برای تنظیم و سازماندهی زندگی نشده باشد»^{۱۸}. بنابراین شگفت نیست که آدمی سرگشته‌تر از آن است که خود عادتاً هست و آن را قبول دارد. این، تاوان رشد و گسترش سترگ فنی و اقتصادی است.^{۱۹}

اما گسستگی معتقدات سنتی غرب، به اشکالی که امروزه به دست ما رسیده، محتملاً واقعه تاریخی توجیه‌پذیری است و حتماً باید چنین باشد. درواقع آن معتقدات، زیاده از حد، پیش‌پافتاده و مبتذل و بی‌معنی شده‌اند و چنین می‌نماید که آنقدر کهنه و فرسوده گشته‌اند که دیگر به کار نمی‌آیند و قابل استفاده نیستند. حال آنکه فقد کامل عنصری راهبر و حکمران و هدفی غایی، بهترین کوششهای آدمی را بی‌اثر می‌کند.

از بزرگترین موانع بر سر راه اعتماد مطلق به خداوند که نقطه اوج کمال آدمی است، این است که در غرب «ایمان»، عمدتاً با اعتقادی گنگ و بی‌قید و نیندیشیده، خلط شده است. گرچه ایمان پیش از هر چیز، احساسی و الیاسی است که در آن نظریه‌بافی، امری ثانوی



نظرات شانکار (Shankara) - به عنوان مثال - بحث کنند (اما عکس این مطلب صحیح نیست، زیرا به اعتقاد شانکارا، واقعیت دارای جهات یا صفات بیشمار است، و وی هرگز دعوی نخواهد کرد که راه وی تنها طریقت ممکن است و بس).

۱۷، گیتا، ۷، ۱۵.

18. "The I Ching" ou "Book of Changes", Londres, 1951, vol, I, p. 198.

۱۹. و از سوی دیگر به مقدار زیاد حاصل اعتماد کور به علم است.

است و اما ممکن است احساسات و عواطف به تمام و کمال شکفته نشوند و به منصفه ظهور نرسند تا مورث ایمان گردند و یا پس از آنکه آدمی در استفاده از آنها اسراف و تبذیر روا داشت و باد دست بود و دوران برکت شان به سر رسید، بیدرنگ ناپدید گردند، مگر آنکه معانی عقلانی وابسته به آنها، حقیقتاً جذب و هضم شده باشند. بنابراین مبنای ایمان، سرانجام، پذیرش پس از تشخیص و تمیز بصیرت‌مندانه و روشن‌بینانه است. استدلال، گرچه والاترین قوه انسان نیست (چون برترین و ظریف‌ترین معانی، خارج از دسترس اوست)، اما کاری لازم است^{۲۱۰۲۰}. اگر ولادت بشر هدفی دارد، پس برترین وظیفه‌اش، کشف آن هدف است.

البته فروید نمی‌پنداشت که وظیفه‌اش اعاده ایمان به آدمی دودل است، چون خود در شك و تردد بود. در روانکاوی به شیوه فروید، همین بس است که موضوع دریابد که شك است. معیذا بیرون بردن آدمی از وادی شك، ممکن است حایز اهمیت بسیار باشد^{۲۲}. یونگ مدام افسوس می‌خورد که این اشکال و صور کهن (مذهبی، اساطیری...) راهشان سد شده و متروک گشته‌اند؛ و چون به خاطر «وجدان علمی» اش، احتراز دارد که به مسائل مابعدالطبیعی بپردازد، فقط به «چهارگانگی» («Quaternité») ایمان می‌آورد که در نظرش رمز کمال و تمامیت روانی آدمی است.

اتحاد روح (روان) با خدا^{۲۳}، که ثمره نادر روانکاوی به شیوه یونگ است که مداوایی طولانی و پیچیده است (و حتی در صورتی که حاصل چنین روانکاوی‌ای باشد نیز ابداً خودجوش و فی‌نفسه واضح و لایح نیست) و لزوماً اقتضا دارد که به ظریف‌ترین نحو از

۲۰. برای کسی که در خوابگزاری تبحر دارد، حتی ایمان خاصی که متون مقدس مسیحی از آن سخن می‌گویند، به ندرت موانعی گذرناپذیر بر سر راه دین‌باوری ایجاد می‌کند.

۲۱. در واقع آدمی یا به خدا ایمان دارد یا به بت و در هر حال، به حسب اعتقادش، قالبگیری و پیکربندی شده است. حداقل ایمان مذهبی که دیگر از آن کمتر وجود ندارد، این است که بدانیم زندگانی، معنا و هدفی دارد، و حیات، شوخی ناشایستی نیست و «لا یعنی»، که فاجعه‌آمیز است، بی‌معنی است. از این رو چنان که لافونتن (La Fontaine) می‌گوید (Elégie شماره ۱)، «فرزانه‌ترین مردم کسی است که با ایمان به وزش نسیم صبا، می‌خسبد».

۲۲. به مطالب بعدی نگاه کنید.

۲۳. که به اعتقاد یونگ، «واقعیتی» روانی است.

لحاظ عقلی تعبیر شود^{۲۴}، در طرز تلقی حکمت هند، چنان که در هر گرایش مذهبی، از آغاز تنها آرمان سیر و سلوک و پیگیری هدف است و سالک مرید^{۲۵} با رعایت انضباط که مقرر شده، مرحله به مرحله به مقامات و احوالی تا آخرین مقام، نایل می‌آید؛ و به ارشاد (initiation)^{۲۶} استاد^{۲۷}، بیدرنگ می‌تواند به ژرفای روح و روان خویش نظر افکند. شعور و وقوف آگاهی به معنای جهان و جایگاه انسان در آن، موجد احساس همدلی و همدمی با قوای کیهانی می‌شود و جهان خارج از دولت این احساس، ساحتی از دنیای درون می‌گردد. بدینجهت هندوان در عالم صغیر به دیده تقدس می‌نگرند چون معتقدند که متضمن عنصری شفابخش است^{۲۸}. برعکس، هر جا که حرص و شهوت و کینه و حسد حکمفرماست، همکاری و هماهنگی اندامهای وجود (organisme) مختل می‌شود و آسیب می‌بیند. بنابراین می‌توان گفت روح لگام‌گسیخته‌ای که به منشأ قدرت حیاتی خویش رجوع نکرده باشد، همچون آلت و ابزاری، دقیقاً برای نابودی بسیاری از بلندپروازی‌هایش، دست به کار می‌شود.

اما کسی که بر بی‌اعتنایی فلسفی غلبه کرده باشد، گامی بلند به جلو برمی‌دارد، زیرا اعتماد به خداوند هرگز با تزلزل و نایمینی باطنی و ترس و تشس سازگار نیست. چونکه خداوند تمام بار آدمی را به دوش دارد^{۲۹}، و از راه عبودیت در پیشگاه حق، ذهن اعتلا می‌یابد و همه‌چیز دگرگون می‌شود. از اینرو برترین نعمتی که به فردی اعطا شده، پردلی

۲۴. ر. ک. به مورد موضوع بحث یونگ در: *Psychologie und Religion* (۱۹۴۰)، ص ۱۹ و بعد.

25. Shishya.

26. Dikshâ.

27. Gourou.

28. Henry R. Zimmer, *Hindu Medicine*, John Hopkins Press, 1948, p. 122.

۲۹. ر. ک. به گیتا، XVIII، ۶۶ (آخرین کلمه، «Charama Shloka» در گیتا)، و نیز به گیتا IX، ۱۸، ۳۰ - ۳۱، XI، ۳۸، XVIII، ۶۲. I Kath. Upan. ۱۱، ۳، به موجب. Prasna

Upan (VI، ۴)، ایمان نخستین چیزی است که پس از حیات، زاده شد. و بنابه نگرش اسلامی، خداوند همه گناهان بجز بی‌ایمانی را می‌بخشد، C. H. Becker, *Islamstudein*, vol. I 1924, 366.

است، البته نه فقط شجاعت جسمانی، بلکه بیباکی در فکر و اندیشه. ارتعاشاتی که mantraها برمی‌انگیزند، ناخودآگاهی را تطهیر کرده، در جهت ماتراها، سامان می‌بخشند، زیرا تکرار اندیشه با وزن و آهنگی خاص، موجب تمرکز استوار معنایی در ذهن می‌شود که از راهی دیگر، به صورتی سست و ناستوار تحقق می‌یابد.^{۳۰} Sādhanā برای استقرار این معانی در روح به کار می‌آید، آن‌چنان که آن معانی، در لحظات سخت، خود به خود به ذهن متبادر شده، ظاهر می‌گردند.^{۳۱}

۳. کژ راهه.

امروزه شیوه‌های تفکر ما با اتکا به دستگاه غول‌بیکر فنون و سازماندهی که نظامی خارجی است، از قلب و بیخ و بن چیزها به پیرامون آنها، جابه‌جا شده است. سائقه یا تکانه تقریباً بیمارگون حرکت، بیشتر از عرض وجود برمی‌خیزد تا از عمقش. یکی از نتایج این امر، «حیات فرهنگی» ماست که گرایش شگفت‌انگیزی به طرد هرگونه امکان تفکر وامعان نظر دارد. هدف این همه تلاش و تکاپوی خستگی‌ناپذیر چیست؟ آیا این پرسشی عبث و باطل است؟ خواب و خیال مصلحین اجتماعی صد سال اخیر، به نحوی معجزآسا تحقق یافته، اما برای توده مردم، هنوز تکامل و پیشرفت فنی، در درجه اول اهمیت قرار دارد، زیرا آسایش مادی، هرچیز دیگری را از چشم می‌اندازد، و این درحالی است که شیخ انهدامی کامل، همچون سایه شکستی شوم و مصیبتی مرگبار، پدیدار می‌گردد. یکی از نتایج دست‌دوم این وضع و حال، سرعت وسایل آمد و شد و رواج اختراعاتی چون تلویزیون است که زیبایی و سرگرمی را جایی دیگر که دوردست است، می‌جوید، و هرچیزی را که در دسترس است و حاضر، تنگ نظرانه و ملال‌آور می‌داند و بدین سبب نکوهش می‌کند. به علاوه نوآوریها و کشفیات فنی، موجب افزایش فوق‌العاده جمعیت می‌شود و بدینگونه جامعه را تا حد توده‌های خلق، تنزل می‌دهد. هرچه که با روشهای سازماندهی توده‌های مردم و تبلیغ و سازشکاری، نتواند، و خواستار رویکردی نوین به مسائل باشد، به اندازه‌ای که علم در دوران تاریک‌اندیشی

۳۰. بجز خود تأمل و مراقبه.

۳۱. دانستن این امر به زحمتش می‌آرزد که تاچه اندازه بافتهای مغز بیمار، مثلاً، محصول ارتعاشی معیوب است که با ارتعاشی دیگر (بسان ارتعاش «ماترا») اصلاح و ترمیم می‌تواند شد.

مکروه بود، مورد بی‌التفاتی است. نسل قدیس یا حکیم که حتی برای شکاکان بزرگ اهل تعقل، کشش و گیرایی داشت، برافزاده است، و اجتماعات شلوغ و مشاوره‌های برق‌آسا، جایگزین خلوت‌گزینی مراد و مرید که با رشتهٔ محبت در جاهای دوردست و آکنده از سکوت و آرامشی والا، به هم پیوسته‌اند، شده است.^{۳۲} قدرت به نیروی جسمانی تقلیل یافته و تحویل شده است. از کیهان، تنها جهات و ساحات بیرونیش را می‌بینند. شاید مردم چون احساس می‌کنند که حال و روزشان در زمین، پرمشقت و کم‌منفعت شده است، آرزو دارند که در قلمرو ظواهر (به معنایی که کانت از آن مراد می‌کند) دست به کار شوند، و فتح ستارگان و سوسه‌شان می‌کند. اما سفر به کراتی که میهمان نواز نیستند، نمی‌تواند آدمی را از خودمحوری (égocentrisme) رهایی بخشد. می‌توان کرهٔ ماه یا ستارهٔ شباهنگ (شعرای یمانی) را مسخر و متصرف شد، اما بدین طریق نمی‌توان از سدهای منیت انسانی، گذشت.

معهدا انسان که برای فهم این نکته که من (نفس) تجربه کارش، در مقیاس عالم، خردتر از ذرهٔ غبار است، به تفکر بسیار زیاد نیاز ندارد، وقتی می‌بیند که زندگانش برحسب امیدها و خواسته‌هایش گسترش نمی‌یابد، دچار رنج و تعب می‌شود. احساس می‌کند (و یقین دارد) که زاده شده تا زندگانی شایسته‌تر و فرصتهای برتری از سلسله سرخوردگیها و خواریهایی که پیاپی داشته، داشته باشد، و در این آرزوی رشد و بالندگی از طریق تحقق امکاناتی همواره نوین است که اصل و منشأ کیهانیش آشکار می‌گردد. اما معجزاتی که در عالم خارج صورت می‌گیرد، موجب چه تغییری می‌تواند بود؟^{۳۳} درد و رنج اجتناب‌ناپذیری که در نفس آدمی لانه کرده، به مرور، تنها وسیلهٔ رهاییش از اسارتِ دنیای خارج و گشایش درهای دنیای باطنی وی است که در آن، پس از تلاشی سخت‌کوش، نقطهٔ اصلی و پایگاه منطقی همهٔ ماجراهایش، بروی آشکار خواهد گشت. به نظر مشاهده‌گر روانشناس، انسان عموماً نیک و شایسته و دلبسته به کار و خواهان

۳۲. ظهور عصر خلائق و توده‌های مردم و مدح و ثناگفتن آنان با چاپلوسی و تملق، نشانهٔ مشخص Kali - Yuga است.

۳۳. آن‌چنان که پروفیسور Walter Murdoch گفته (Selected Essays, 1956) حتی اگر مسیح بازمی‌گشت تا فقط يك روز موعظه کند، و این واقعه در استرالیا، در روز «جامِ ملبورن» (محبوبترین مسابقه در کشور) اتفاق می‌افتاد، چه کسی حاضر بود به موعظه‌اش گوش فرادهد؟

دوستی و محبت می‌نماید، و اگر گناه می‌کند بیشتر به سبب ناتوانی و نادانی است، نه بر اثر شرارت و خبث‌طینت و وقتی قدرت ضبط اوضاع و احوال را ندارد و یا معلوم می‌شود که سائقه‌هایش قدرتمندتر از نیات پاك وی است، می‌خواهد توسری خوری بیابد.^{۳۴}

بدینگونه در نزاع جهانی میان سرمایه‌داری و کمونیسم ممکن است اوضاع، از حیثه اختیار و قدرت ضبط خارج شود، زیرا هر حزب یا جناح، عاجز از کشف و ضبط علل نزاع و کشاکش در اردوی خاص خود است (و این چیزی است که در ۱۹۱۴ پیش آمد)^{۳۵}. هریک از قدرتهای رقیب، ماده‌پرست است و این چیزی است که به همه امور آسیب و زیان می‌رساند و شگفت نیست که این وضع بد و خطرناک، متضمن جرثومه فروپاشی و اضمحلال هردوی آنها باشد.

بدانگونه که برجسته‌ترین دولتمرد فیلسوف هند امروز، گاندی، با همتی خستگی‌ناپذیر خاطر‌نشان ساخته، آنچه اهمیت دارد، تغییر باطن است. وسایل انجام کار به اندازه هدف، حایز اهمیت است. اگر وسایل، درست باشند، هدف نیز لامحاله درست خواهد بود. در اینجا باید برخی سخنانش را از کتابی که بسی پیش از سپیده‌دم دوران اتمی نوشته^{۳۶} و درحق زندگی افراد و جوامع، هردو یکسان صادق است، بیاورم. گاندی خشونت را که عواقب پیاپی و پایان‌ناپذیر ناگواری دارد، مطرود شمرد و به عدم خشونت (Ahimsa) قایل شد که از لحاظ وی «ناموس نوع بشر است، همان‌گونه که خشونت، قانون بهایم. روح بهایم که تنها از قانون قدرت جسمانی فرمان می‌برند، به خواب رفته است^{۳۷}. اما شرف آدمی اقتضا دارد که به قانونی برتر، به قدرت روح، گردن نهد. نبوغ ریشیها

۳۴. «ناتوانی بیش از ذالت، ضد فضیلت و تقوی است» (لاروشفوکو، Mazimes، ۱۹۴۵).

جنايتكاران مادرزاد (که به گمان خودکاري خير می‌کنند، البته بنابه مفهومی که از کار خیر دارند)، اقلیتی بیش نیستند. اما جامعه هنوز چاره‌ای برای رفع این خطر که در روزگاران آشفته، جنايتكاران مادرزاد به ظهور می‌رسند، نیندیشیده است، و زمانه هرگز از کسانی که آماده‌اند تا به قدرتمداران خدمت کنند، خالی نیست؛ و از لحاظ امکانات فنی، وضع به راستی بحرانی است.

۳۵. وقتی مردم از دیگران به علت معایبی که در آنان می‌یابند، ولی خود نیز از همان معایب در عذاب‌اند، بدشان می‌آید، در واقع کاری می‌کنند که «فرافکتی» نام دارد.

36. The Doctrine of the Sword, 1920.

۳۷. قدرت جسمانی محصول انرژی جسمانی است که تنها قوه حرکتی شناخته است.

(Rishi) که در بجهوهٔ خشونت، به کشف قانون خشونت‌گریزی، نایل آمدند، از نبوغ نیوتون، برتر بود. آنان از ولینگتون، جنگاورتر بودند؛ و با تجربه‌ای که در کاربرد سلاح داشتند، بیهودگیش را دریافتند و به مردمی خسته آموختند که رستگاری با خشونت به دست نمی‌آید، بلکه در گرو خشونت‌گریزی است.»

اگر این سخنان روزگاری که نوشته شد راست بود، امروزه هزاران بار درست‌تر است. اما معلول از علت، تفکیک‌پذیر نیست؛ و ریشه‌کن ساختن انگیزه‌های خشونت: یعنی عیب‌پوشی در حق خود و آزمندی و کینه‌جویی و ریاورزی و دو رویی، باید آرمان اصلی هر فرهنگ شایسته و درخور نام فرهنگ باشد. آنگاه ممکن است صلح و آرامشی استوار و پایدار، جایگزین دگرگونی‌های پیاپی مبتنی بر اعمال خشونت که تاریخ صحنه‌های آن را به فور نمایش می‌دهد، شود.

چنین آرمانی به خوبی می‌تواند جان‌نشین نظریهٔ تطور و تکامل طبیعی گردد که اعتقادنامهٔ صدسال اخیر به شمار می‌رفت، زیرا تحول در حوزه‌های فنی و اجتماعی چشم‌گیر بود و نظریهٔ داروین (که امروزه به نظر بسیاری دانشمندان دیگر شایان اعتماد نیست)^{۳۸}، تکیه‌گاهش محسوب می‌شد.^{۳۹}

ملتها، یعنی مراکز اصلی تبلور گرایشهای خشونت‌آمیز، مقولاتی جاودانه نیستند، بلکه به مقدار زیاد، از ابداعات عصر جدیداند. اندیشهٔ خشونت، خاصه ذاتی نظریهٔ مارکسیستی مبارزهٔ طبقاتی نیز هست. این «مذهب علمی» که بر نظریهٔ اقتصادی بی‌تمکین و نگرشی کینه‌توزانه و انقلاب مبتنی است که شرط برقراری نظامی نوفرص شده، از نشانه‌های اختلال ذهن و روان است. نوع ظریف‌تر شیادی و فریفتاری، عبارت از سد کردن راه رشد و پختگی و نیز تحمیق مردم است تا سازشکار بارآیند. نظریات گاندی پاسخ جهان آزاد به مارکسیسم - لنینیسم می‌تواند بود.

آرمان وحدت نوع بشر^{۴۰} که پیش از این آرمان انقلاب کبیر فرانسه بود، باید همکاری اختیاری انواع مختلف آدمها باشد به نحوی که هر کدام به پایگاه اجتماعی

۳۸. اتفاقاً از لحاظ حکمت هند، در تحول، امکانات بالقوهٔ مستور درخودآگاهی (که در ماده رسوخ می‌کند)، اندک‌اندک پدیدار می‌گردند: یعنی مکتوم‌اند ولی ظاهر می‌شوند.

۳۹. ظاهراً از زمان نگارش این سطور، نظر فوق پیشرفت کرده است.

۴۰. همانند وحدت منش آدمی.

متناسب حال و روز خویش برسند، و اختلافات نژادی و عقیدتی و ملی کاهش یابد. همانگونه که هند اعتقاد کرده^{۴۱}، نمونه‌های طبیعی مردم از لحاظ روانی و جامعه‌شناختی عبارتند از: برهمنان، کشتریاها (Kshatriyas)، ویشیایا (Vaishya) و شودراها (Shūdras)، یعنی دانایان و کارکنان و بازرگانان و کارگران یدی. همگان برای انجام دادن هر کاری ساخته نشده‌اند. شمار عظیم کسانی که استعداد خاصشان به منصفه ظهور نرسیده و در وضع و موقعی گیر کرده‌اند که برای پذیرش آن آمادگی ندارند، نه فقط بر توده روان‌نژندان و ناراضیان می‌افزایند، بلکه دامنه پیکار و ناخرسندی و حرص و ولع ثروت‌اندوزی و سودجویی را که مشخصه جامعه امروزین ماست، گسترش می‌بخشند. بنابراین تنها یکی از این دو راه، ممکن می‌نماید: نوع بشر یا از راه مشاهده و فهم و دریافت و یا با رنج و درد بسیار، به کشفیات نوینی نایل خواهد آمد؛ یا روح حاکم بر زمانه تدریجاً تغییر خواهد یافت، و یا امید استقرار نظامی متوازن، بر اثر وقوع عظیم‌ترین سانحه تاریخ، نابود خواهد گشت. به رغم تأکیدی که عادتاً بر مسائل سیاسی و نظامی می‌رود، دیگر باید دانسته و فهم شده باشد که تنها، اغتشاش ذهنی ممکن است زمینه‌ساز آشفته‌گی دنیای خارج باشد.

برای خلق و نابودی و بازآفرینی اشکال به نیت رهیدگی روح، که از زمانی نامعلوم جاودانه ادامه دارد، می‌باید با اوضاع و احوال پیشین، قطع رابطه کامل صورت گرفته باشد و این، به همان اندازه طبیعی است که مرگ و میر افراد. در این جهان ستایش‌آمیز، همه‌چیز چون کاخی کاغذی است که پس از آنکه به دقت ساخته شد، فرو می‌ریزد تا ساختمانهای نو، جایگزین آنها گردند.

اما در آنچه به عاملان مربوط می‌شود، معقول‌تر آن است که به خرمن کردن محصولی که تا حد اعجاب‌پربرکت است همچنان ادامه دهند، تا آنکه همه‌چیز را از دست داده، کار را از صفر آغاز کنند. کشفیات عصر نوین در همه رشته‌های تحقیق و نیز کاربرد آنها در عمل، شاید بهتر از هرچیز دیگری، امکانات پایان‌ناپذیر و بی‌انتهای ذهن و روح انسان را وقتی که می‌داند چه می‌خواهد و در کسب آن می‌کوشد، آشکار می‌سازد. می‌توان در این نکته تردید کرد که پیشرفت واقعی معنوی برای اکثریت مردم، پیش از آنکه نیازمندیهای خارجی (مادی) شان تا حدی برآورده شود که دیگر ناروا دچار دغدغه و

۴۱. ریگ ودا، ۱۰، ۹۰، ۱۲؛ گیتا، XVIII، ۴۱ و بعد.

عذاب نگردند، ممکن باشد. در نتیجه اگر تغییر چشم‌انداز، بتواند بروح‌سیگری و گرایش به سببیت (که برخلاف آنچه که غالباً می‌پندارند، نشانه شاخص آغاز تمدنی جدید نیست) فایق آید، اگر شهوت ثروت‌اندوزی و لذت‌جویی بی‌قاعده، فروکش کند^{۴۲}، آنگاه ایمنی مادی و فعالیت عقلانی، به هدایت نگرش و بینشی حقیقتاً فلسفی که از جهان خارج نشأت نکرده، بلکه در مرحله‌ای خاص، از باطن به‌طور طبیعی برخاسته، ممکن است به پیدایی فرهنگی پخته‌تر مدد رساند که همانا هماهنگی روح و ماده است، به گونه‌ای که در آن فرهنگ، تخصص و جامعیت متوازن گردند؛ و به عبارتی دیگر آن فرهنگ ترکیبی باشد از حکمت جاودانه آسیا و گرایش غرب به واقعیات عملی^{۴۳}. به قول Isha Upanishad^{۴۴}، «دانایی (Vidyā) و نادانی (Avidyā): کسی که از هردو بهره‌دارد، با نادانی، مرگ را به رویارویی می‌خواند و با دانایی، به‌بیمرگی می‌رسد.» به بیانی دیگر عقل برهانی، گرچه دانایی و شناختی ناتمام (Avidyā) است، اما اگر با تشخیص و تمیز روح، از روشنائی دانایی و شناخت (Vidyā) بهره‌مند گردد، جا و مقام خاص خود را دارد. پس از زمانی دراز و به یادمانندی که صرف فتح و تسخیر جهان خارج شده، امروزه، زمانه چیزی نو می‌طلبد^{۴۵}.

۴۲. در عین حال بخش اعظمی از شأن و منزلت و گیرایی تصورات سیاسی عقیمی که بشر زمانی دراز تقریباً همانها را حفظ کرده، از دست خواهد رفت.

۴۳. تغییر کامل وسایل تربیتی، امری عمده است. آموزش انفرادی با مراقبتی دقیق که بتواند موجب رشد شخصیت شاگرد گردد، مرجح است (همان‌گونه که در گذشته بوده است)، به نحوی که دست‌کم اقلیتی، با مدارج متفاوت فرهنگی، در سلسله مراتب معینی، حقیقتاً تربیت شوند.

44. Isha Upan. 77.

۴۵. Die Eule des Minerva beginnt ihren Flug erst mit der einbrechenden, Daemmerung وقتی تیرگی‌های شب فرارسند، بوم Minerve به پرواز درمی‌آید. هگل، Hegel: Vorrede zur Rechts - philosophie .

Hans Jacobs

Sagesse orientale et psychothérapie occidentale

Traduit en persan par

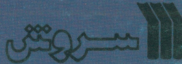
Djalāl Sattāri

Soroush Press

Tehran 1997

ISBN: 964 - 435 - 104 - 5 ۹۶۴ - ۲۳۵ - ۱۰۴ - ۵ - ۱۰۵ - شابک:

بها: ۶۵۰۰ ریال


انتشارات صفا و سیمای جمهوری اسلامی ایران