عرفان و عقل بشری

و.ت استیس

مترجم : حقی، سیدعلی

بودا

اشاره

اصل این مقاله به صورت سخنرانی در دانشگاه آریزونا، به منظور گشایش سلسله سخنرانیهای آن دانشگاه در آستانه هفتادمین سال تأسیس آن، از سوی استیس ایراد گردیده است.استیس خود در آغاز این مقاله متذکر می‏گردد:«دستنویسی از این سخنرانی در اختیار نبود.من آنرا از روی یادداشتها و نوار ضبط صوت نقل کرده‏ام.عبارات دست و پا شکسته را مرتب، مکررات غیر ضروری را حذف و اندکی آنرا پیراسته کرده‏ام، ولی سعی نکردم کاملا آنرا از حالت شفاهی اولیه به سبکی رسمی‏تر که معمولا برای درج مناسب است، تغییر دهم.»

هر کس با ادبیات عرفانی جهان آشنا باشد، می‏داند عرفای بزرگ همواره از خود به زبان شطح و تناقض گون سخن می‏گویند، و به این جنبه از عرفان است که من بویژه مایلم توجه شما را معطوف بدارم، اما قبل از این کار مایلم ملاحظاتی ابتدایی را به طور عام در باب عرفان بیان دارم. عرفان یک پدیده محلی یا قومی نیست، بلکه یک پدیده جهانی است.مرادم این است که عرفان در هر اقلیم، در هر عصر، و در هر فرهنگی و در ارتباط با هر یک از ادیان بزرگ عالم، یافت می‏شود.من در این جا از ادیان و فرهنگ‏های بدوی سخن نمی‏گویم-بی‏گمان عرفان در این مذاهب و فرهنگ‏ها نیز به شکلی بدوی ظاهر شده است-بلکه تنها درباره فرهنگ‏ها و ادیان پیشرفته سخن می‏گویم.برای نمونه آن تعالیم ملهم باستانی یعنی اوپانیشادها، که قدمت دو هزار و پانصد یا سه هزار ساله دارد، و سرچشمه آیین هند و نیز فلسفه ودانتاست، گزارش صریحی از تجارب عرفانی به شمار می‏آید.آیین بودا نیز یک دین سراسر عرفانی است، که مبتنی بر تجربه عرفانی گوتاما بوداست.در شرق و در هند، کلمه«عرفان»یا هر کلمه دیگر متناظر با آن، معمولا استعمال نمی‏شود، بلکه آنرا«تنویر»یا«اشراق»نام می‏نهند، اما این تجربه اشراقی در شرق اساسا همان چیزی است که در غرب تجربه عرفانی خوانده می‏شود.در دین اسلام صوفیان نمایندگان برجسته عرفان به شمار می‏آیند.در چین عرفان در ارتباط با آیین تائو ظاهر می‏شود.تائو خود یک مفهوم عرفانی است.یهودیت نیز عرفای برجسته‏ای را پرورانده است. تاریخ مسیحیت نیز سرشار از اسامی عارفان بزرگی است که برخی از آنها نامهای آشنایی به شمار می‏آیند، از قبیل:مایستر اکهارت، قدیسه ترزا، قدیس خوان دلاکروث و بسیاری دیگر.

حتی در خارج از مرزهای هر دین رسمی، در جهان مشرک یونان-روم باستان، که شاید هیچگاه به دین خاصی وابسته نبوده، افلوطین یکی از عرفای والا و بزرگ وجود داشته است.البته بدیهی است در میان این عرفان‏ها در سرزمین‏های مختلف، برخی تفاوتها وجود دارد.مثلا عرفان هندی کاملا شبیه عرفان مسیحی نیست، اما اعتقاد من این است که تشابهات و عناصر مشترک-عناصری که به طور عام در کلیه این عرفان‏ها یافت می‏شود-بمراتب چشمگیرتر از اختلافات است، بلکه باید بگویم اختلافات سطحی هستند، حال آنکه این عناصر مشترک، اصلی و همگانی، در کلیه این عرفان‏ها، بنیادین به شمار می‏آیند.اگر از من بپرسید:این عناصر مشترک در عرفان، که در تمام این ادیان و فرهنگ‏های گوناگون رخ می‏نمایند، چیستند؟شاید بتوانم آنها را به نحو بسیار مجمل و مختصر چنین بیان کنم:

نخست این خصوصیت کاملا اساسی و بنیادین کلیه تجارب عرفانی، موسوم به«آگاهی وحدانی»یا چنانکه گاه گفته می‏شود، «بصیرت وحدت بخش»است.ما می‏توانیم این آگاهی عرفانی را با آگاهی عقلانی روزمره و متداول خودمان در تقابل قرار دهیم.آگاهی متداول و روزمره ما با خصوصیت کثرت متمایز می‏شود، منظورم این است که هم حواس و هم عقل که مقوم آگاهی روزمره ما هستند، در تماس و آگاه از تعداد کثیری از اشیای مختلف و متکثر است.ما در این نوع آگاهی میان یک چیز و چیزهای دیگر فرق می‏نهیم، ولی آگاهی عرفانی از کلیه اختلافات و کثرات فراتر می‏رود.در آگاهی عرفانی هیچ گونه کثرت و انقسامی ناظر به اختلاف وجود ندارد.مایستراکهارت می‏گوید:«آن‏جا همه یکی است و یکی همه است»و ادامه می‏دهد:در آن بصیرت متعالی «هیچ تباینی»وجود ندارد.اکهارت کلمه«تباین»را برای بیان اختلاف میان یک چیز و چیزهای دیگر، مثلا اختلاف میان زرد و سبز، به کار می‏برد.وی حتی تا آنجا پیش می‏رود که می‏گوید:در آن تجربه هیچ‏گونه تباینی، یعنی اختلافی میان چمن، چوب و سنگ وجود ندارد، بلکه همه این‏ها«یکی هستند».

نزدیک به این نکته و شاید به عنوان حاصل این خصوصیت فراروی از کلیه کثرات، تمایزات، و تقسیمات خصائص دیگری نیز وجود دارد که در تجربه عرفانی کلیه ادیان مشترک است.از جمله اینکه، این تجربه، غیر حسی غیر عقلی، و غیر مفهومی است، و از آنجا که کلیه لغات، بجز اسامی خاص، به مفاهیم قیام دارند، مراد آنست که تجربه عرفانی در ورای جمیع الفاظ واقع است و نمی‏توان آن را با هیچ زبانی اظهار نمود، و به تعبیر مرسوم«ناگفتنی»است؟

ویژگی دیگر این است که آنچه در این جا مورد تجربه واقع می‏شود، در ورای زمان و مکان است.این تجربه لازمان است و لا زمانی ابدیت است، و لذا آگاهی عرفانی، حتی اگر برای مدت بسیار اندکی هم بپاید، مثلا فقط برای یک لحظه باز ابدی خواهد بود، زیرا که آن لحظه همه ابدیت را در خود جمع دارد و بنابراین یک لحظه ابدی است.

ویژگی کلی دیگر این است که تجربه عرفانی واجد تیمن و تبرک است، آرامشی است که از هر فهمی فرا می‏رود.

می‏توان برای اثبات اینکه اینها خصوصیات مشترکی هستند، به تفصیل به اقوال عرفای بزرگ در کلیه مذاهب استشهاد نمود.من در این جا تنها مجال یک نقل قول را دارم که دست بر قضا متضمن غالب این خصوصیات مشترک، در عباراتی اندک است.در اوپانیشاد ماندوکیه چنین نوشته شده است:

«آن نه تجربه‏ای درونی و نه تجربه‏ای برونی است.آن تجربه نه معرفتی عقلانی، و نه معرفتی استنباطی است تجربه‏ای است که در ورای جمیع حس‏ها، فهم‏ها و بیان‏ها قرار دارد.این یک تجربه وحدانی محض است.جایی است که در آن آگاهی از جهان و از کثرات کاملا محو می‏شود.این تجربه آرامشی وصف ناپذیر است، خیر متعالی است، یگانه و بی‏همانند است.»

من باید یک عنصر مشترک دیگر را ذکر کنم.عارف در هر جایی-شاید بجز در آیین بودا، که در اینجا بالنسبه مورد تردید است-همواره یقین مطلقی را احساس می‏کند، دایر بر اینکه در تماس مستقیم و نه فقط در تماس مستقیم، بلکه مستغرق وحدتی واقعی با وجود لاهوتی است.افلوطین این نکته را چنین بیان می‏کرد که:«انسان یعنی عارف، کسی است که با متعالی پیوند یابد و در آن مستغرق و با آن یگانه شود.»ویلیام جیمز در کتاب نامبردارش تنوع تجربه دینی یک فصل مختصر ولی عالی در باب عرفان دارد، و در آن فصل این جملات را آورده است:

«کامیابی بزرگ عارف، فایق آمدن بر کلیه حجبی است که میان فرد و«مطلق»وجود دارد.در حالات عرفانی، ما با «مطلق»یگانه می‏شویم.این همان سنت خجسته و جاودانه عارفان است که بندرت با تفاوت اقالیم، فرهنگ‏ها و عقاید دگرگون می‏شود.در آیین هند و در نحله نو افلاطونی، در تصوف، در عرفان مسیحی، چنین نشان مستمری را می‏یابیم، به نحوی که در پیرامون اقوال عارفان اتفاق رأیی ابدی به وجود آمده است که باید از نقادی باز ایستاد و به تأمل پرداخت.»

اینک این تجربه عرفانی که اساسا در تمام فرهنگ‏ها یکسان است، ممکن است با این حال چیزی به جز یک رؤیای زیبا نباشد.ممکن است یک حالت ذهنی، محض ذهن شخص عارف باشد، و او هنگامی که فکر می‏کند با یک وجود عظیم و عینی خارج از خودش متصل شده است، گرفتار توهم باشد. تنها برهان منطقی و تنها گواهی که می‏توان ارائه نمود-برای اینکه نشان داد این تجربه بیش از یک رؤیای زیباست، و واقعا مبین تماس با یک وجود عینی و لاهوتی است-اتفاق نظر قابل ملاحظه‏ای است که در باب وجوه اصلی عرفان‏های گوناگون در کلیه فرهنگ‏های عالم وجود دارد.البته در این جا ممکن است کسی از طریق ایمان، یا شهود یا احساس متقاعد شود، ولی من در این جا تنها از براهین منطقی یا شواهد سخن می‏گویم.

و.ت.استیس

راجع به این نکته مایلم اندکی از عباراتی را که به وسیله پرفسور چ.د.براود، از اساتید دانشگاه کمبریج، نگاشته شده است، نقل نمایم.وی چنین می‏گوید:

«من قبول دارم که گرچه این تجارب به نحو قابل ملاحظه‏ای در زمانها و مکانهای گوناگون، متفاوت بوده است، در عین حال شاید برخی خصوصیات باشد که در کلیه این تجارب مشترک باشد، و همین‏ها کافیست برای اینکه این تجارب را از دیگر انواع تجربه متمایز کند.از این دیدگاه فکر می‏کنم محتمل‏تر است که در تجربه عرفانی افراد در تماس با «حقیقت»یا برخی جنبه‏های«حقیقت»قرار می‏گیرند که به هیچ طریق دیگری، تماس با آن ممکن نیست.» 1

توجه داشته باشید، دلیل اینکه من این اظهار نظر بسیار محتاطانه را نقل کردم، این است که وی از این جنبه از حقیقت به عنوان خدا نام نمی‏برد، و باز دلیل اینکه این عبارات را نقل کردم این است که براود، دست بر قضا یک شاهد بسیار قابل ملاحظه در باب چنین موضوعی است.وی در همان کتابی که از آن نقل قول کردم، خاطر نشان می‏کند به هیچ دینی ایمان نداشته است، همچنین متذکر می‏شود که هرگز دارای چیزی که بتوان آنرا یک تجربه عرفانی، یا حتی دینی نامید، نبوده است.

اما در عین حال مدعی می‏شود که مطلقا هیچ گونه تعصبی بر له یا علیه دین هم نداشته است، لذا ادعا می‏کند که کاملا بی‏طرف است.وی قطعا یک ذهن نقاد متمایل به شکاک است و یقینا تمایلی به باور داشتن هیچ یاوه‏ای ندارد.همه همکاران من در رشته فلسفه تا آنجا که با آثار براود آشنا هستند، این واقعیت را تصدیق خواهند کرد که این توصیف صحیحی از براود است.شما ملاحظه خواهید نمود این گواهی و شهادتی که وی اظهار یا فرض نمود که تجربه عرفانی چیزی بیش از یک رؤیای زیبای ذهنی است، همان ویژگی مورد اتفاق و کلی برخی خصایص بنیادین این تجربه است.نظر من این است که عقیده براود، عقیده معقولی است و من آنرا می‏پذیرم.در عین حالی که فقط یک گام کوچک-آیا این واقعا یک گام کوچک است؟-فراتر از وی می‏روم.من برای این جنبه از حقیقت، یا برای این حقیقت که شخص عارف با آن در تماس است، کلمه «خدا»را به کار می‏برم، کلمه‏ای که وی آنرا به کار نبرده است.من از یک سو خدا را به این دلیل به کار می‏برم که عارفان خود آنرا به کار برده‏اند.و از سوی دیگر، از آن روی که این تجربه-هر چه می‏خواهد باشد-واجد انواعی از کیفیات و خصایص است که ما آنها را به مثابه صفات الهی تصور می‏کنیم، از قبیل ارزش والا، احساس تبرک و تیمن، خیر اعلی، عشق و غیره...من در عین حال مایل نیستم.اینها بیش از آنچه عملا مراد می‏کنم، فهمیده شود.

منظور من از کلمه خدا تنها آن چیزی است که قبلا گفته‏ام، یعنی حقیقتی که واجد صفات الوهی است.من مایل نیستم در دلالت ضمنی این واژه، خرافه‏های متعدد و معانی تشبیهی مفرط که غالبا در پیرامون این واژه گردمی‏آیند، مندرج گردد.

حال به آنچه موضوع اصلی سخنرانی من است، یعنی متناقص نماها(شطحیات)عرفان باز می‏گردم.تعداد بسیاری از این قبیل متناقص نماها وجود دارد.خصوصیت کلی اینها چنین است که هر چه درباره خدا به اثبات برسد، در همان حال و در همان دم بایستی قاطعانه انکار شود از این دست متناقص‏نماها بسیار است، ولی من تنها درباره یکی از آنها- که شاید تکان دهنده‏تر از دیگران باشد-صحبت می‏کنم.این متناقض نما را می‏توان چنین بیان کرد که خداوند هم وجود است و هم لاوجود.اگر بخواهید می‏توانید بگویید خداوند هم وجود دارد و هم وجود ندارد، یا اینکه خداوند در ورای وجود و عدم است.در این‏جا هر دو جنبه سلبی و ایجابی وجود دارند:هم الوهیت ایجابی هست و هم الوهیت سلبی.اما در باب الوهیت ایجابی سخن گفتن، بندرت ضرورت دارد.چرا که برای هر کس به خوبی معلوم است.الوهیت ایجابی همان مضمون دین عامه در هر جایی است.برای شروع چنین فرض می‏کنم که وقتی می‏گویم خدا وجود دارد، «وجود»یک واژه ایجابی است، و چنین ادامه می‏دهم که او یک ذات، روح، یا یک فرد است.اینها نیز مفاهیمی ایجابی هستند.بالأخره می‏گویم که خدا عشق، عدل، رحمت، قدرت، علم، حکمت، و غیره است.همه این‏ها نیز واژه‏هایی ایجابی هستند.می‏بینید اظهاراتی از این قبیل در باب وجود الهی همان مضمون اندیشه دینی متداول، روزمره و عامه است.این نه فقط درباره مسیحیت صادق است، بلکه به نظر من، درباره تمام ادیان بزرگ عالم، شاید به استثنای آیین بودا که غالبا یک دین بی‏خدا قلمداد می‏شود، نیز صادق است.

من فکر نمی‏کنم بواقع عدم توافق اصولی‏ای در بین ادیان بزرگ عالم، در باب این صفات اصلی خداوند وجود داشته باشد، هر چند ممکن است برخی تفاوتها از لحاظ تأکید بر بعضی صفات، وجود داشته باشد.تردیدی نیست که مثلا در مسیحیت تأکید درباره خداوند به مثابه عشق است.در آیین هندو تأکید درباره خداوند به مثابه برکت و تیمن است. در اسلام شاید تأکید درباره خداوند به منزله قدرت باشد و غیره.

حال اگر به الوهیت سلبی نظر کنیم، به قلمروی وارد خواهیم شد که چندان شناخته شده نیست.الوهیت سلبی معمولا و بویژه با دین عرفانی پیوند می‏یابد.الوهیت سلبی را می‏توان چنین بیان کرد که درست همان طور که در الوهیت ایجابی، خداوند وجود است، در الوهیت سلبی خداوند لاوجود است، حتی تعابیری بی‏پرواتر از این از ناحیه عرفای بزرگ به کار برده شده، از این قبیل که خداوند«لاشئی» «تهی»و«خلأ»است، یا اینکه او«ژرفنای مغاک لاشیئیت» است، و گاهی هم این استعارات به کار برده شده است:غسق به منزله فقدان نور، سکوت به منزله صدا، که همه سلبی هستند.بدین ترتیب خدا به مثابه غسق عظیم و سکوت سترگ وصف می‏شود.

من می‏خواهم این اظهارات را با ارجاعات بسیار مختصری(زیرا نمی‏توانم شواهد بسیاری در یک سخنرانی کوتاه ارائه دهم)به اقوال برخی از عرفای بزرگ، در ادیان مختلف عالم، مستند سازم، تا نشان دهم که این‏ها جهانی هستند.

با مسیحیت شروع می‏کنم.مایسترا کهارت، چنانکه می‏دانید، یک عارف بزرگ کاتولیک-رومی قرن سیزدهم بود.در جایی می‏گوید:«خدا آنقدر تهی است که گویی هرگز نبوده است.»در جای دیگر می‏گوید:«تو خدایی را پرستش خواهی کرد، از آن حیث که اونا-خدا، نا-شکل، ونا-فرداست.یکی از اتباع مایسترا کهارت درباره وی چنین می‏نویسد:

«حکیم مایسترا کهارت با ما از لاشیئیت سخن می‏گوید. هر کس این را نفهمد، در وی هرگز پرتو الوهیت نمی‏تابد.» اکهارت با استفاده از استعاره غسق می‏گوید:«غایت کلیه امور غسق مکنون الوهیت سرمدی است.»وی هم چنین در اوقات بسیار به خداوند بمنزله«عدم بی‏نام»اشارت دارد.عارف مسیحی مشهور دیگری به نام تائولر، همین نوع زبان را به کار می‏برد.

وی نیز به خدا به مثابه«عدم بی‏نام»اشارت می‏کند. آلبرت کبیر می‏نویسد:«ما نخست از خداوند تمام صفات جسمانی و محسوس، سپس کلمه صفات معقول، و دست آخر آن وجودی که او را در زمره سایر موجودات مخلوق قرار می‏دهد، سلب می‏کنیم.»توجه داشته باشید که آن وجود یا هستی در این جا به عنوان نشانه موجودات مخلوق تلقی می‏شود.

در یهودیت مشاهده می‏کنیم که عرفای یهودی غالبا به یهوه به مثابه«عدم عارفانه»التفات می‏کنند.و باز«در ژرفای لاشیئیت او»یک تعبیر مشترک دیگر را ملاحظه می‏کنیم. یکی از عرفای حسیدیم 2 می‏نویسد:

«کسانی هستند که خدا را با عقلشان پرستش می‏کنند. و کسانی هستند که خیره در آن عدم می‏مانند.کسانی که از این تجربه والا برخوردار شوند واقعیت عقل خود را از دست می‏دهند.و هنگامیکه از چنین مراقبه‏ای رجعت کنند، عقل خویش را سرشار از جلال و شکوه الهی و فیضان باطنی می‏یابند.»

آیین بودا برای بیان ما یک مورد بالنسبه دشوار به شمار می‏آید، زیرا غالبا گفته می‏شود، این آیین، یک آیین بی‏خداست.این قول البته با قیودی حق است.درست است که شما مفهوم خدا را به معنی غربی آن در آیین بودا نمی‏یابید و بنابراین می‏توان گفت که آشکار است، آیین بودا نه می‏تواند یک مفهوم ایجابی و نه یک مفهوم سلبی از خداوند داشته باشد.ولی بواقع این یک استنباط موجه نیست.من البته در این جا قصد ندارم در باب این موضوع وارد جزئیات بسیار شوم.به طور کلی عرض می‏کنم، مضمون نیروانا، در آیین بودا متناظر با مفهوم خدا در مسیحیت و یهودیت است.نظر من این است که نیروانا، همان چیزی است که ما بعنوان تجربه الوهی، تجربه عنصر الوهی عالم می‏شناسیم.و مهم هم نیست که کلمه خدا به کار برده نشده است.اگر نیروانا با مفهوم الوهیت متناظر باشد، بر این مبنا می‏توان گفت که مفهوم نیروانا واجد هر دو جنبه سلبی و ایجابی است.از نظر ایجابی نیروانا تبرک وتیمن وصف ناپذیر است، و از نظر سلبی خلأ می‏باشد.مفهوم خلأ، که می‏بینید اکهارت نیز آن را به کار می‏برد، در آیین بودا نکته‏ای اساسی به شمار می‏رود در این آیین حقیقت غایی همان خلأ است.

من دریافته‏ام در آیین هندو، این متناقض نمای ایجابی- سلبی، بسیار تکامل یافته‏تر و روشن‏تر از آنی است که در مسیحیت، یهودیت یا آیین بوداست.در آیین هندو می‏توان گفت که این متناقض نما دارای سه جنبه است.نخستین جنبه عبارتست از اینکه برهمن(برهمن عنوانی است که در اوپانیشادها به کار می‏رود و معمولا در اندیشه هندو به غایت و خدای متعال اطلاق می‏شود)هم دارای کیفیاتی است و هم در عین حال ابدا هیچ کیفیتی را واجد نیست.در جنبه ایجابی، این کیفیات برهمن همان صفات الوهی معمول هستند که قبلا بدانها اشاره کرده‏ام.در جنبه سلبی، برهمن«بلاکیف»است، که در اوپانیشادها غالبا با به کارگیری یک رشته واژه‏های سلبی، بیان می‏شود.مثلا گفته می‏شود برهمن«بی‏صدا، بی صورت، بی‏شکل، نامحسوس، بی‏طعم، بی‏بو، بی ذهن» است.به این واژه اخیر«بی‏ذهن»توجه کنید.این قول در معنا شبیه آن چیزی است که از آلبرت کبیر نقل کردم.وی می‏گفت:ما نخست تمام کیفیات جسمانی را سلب می‏کنیم، و بنابراین خدا، بی‏صدا، بی‏صورت، بی شکل، نامحسوس، بی‏بو وبی‏طعم است، بعد کلیه کیفیات معقول، یعنی صفات روانی یا روحی را سلب می‏کنیم و بنابراین خدا«بی‏ذهن»هم هست.جنبه سلبی این متناقض نما در یک عبارت بسیار مشهور اوپانیشادها خلاصه گردیده است.برهمن همانست که از آن به عنوان نفس یا خود یاد می‏شود.«آن خود بدینگونه وصف می‏شود که نه آن است و نه این.»یکی از مترجمان اولیه این متن، این عبارت را چنین تعبیر کرده است:«برای توصیف خود(نفس برهمن)باید از تعبیر نه!نه!سود جست.قدرت این«نه!نه!»روشن است.هر صفت، محمول، یا کیفیتی برای برهمن پیشنهاد کنید، پاسخ همواره همان«نه»خواهد بود.

آیا او ماده است؟نه، آیا او ذهن است؟نه، آیا او خیر است؟ نه آیا او شر است؟نه، و همین طور تمام کلمات دیگری که می‏توانید پیدا کنید.

دومین جنبه این متناقض نما در آیین هندو، این است که برهمن هم متشخص است و هم غیر متشخص.تشخص او با کلمه «خود»بیان می‏شود.او خود است.او متشخص است و همین طور حکیم، عادل، خیر و غیره است.اما او در عین حال کاملا غیر متشخص نیز هست.کلمه«بی‏ذهن»متضمن این دلالت است.زیرا یک فرد بالضروره باید دارای ذهن باشد.هم چنین به طور خاص در مورد وی به«برهمن غیر متشخص»نیز اشاره شده است.گاهی هم کلمه«او»و گاهی کلمه«آن»در مورد وی به کار می‏رود.«او»حامل مفهوم تشخص و«آن»مبین مفهوم غیر متشخص است.

سومین و آخرین جنبه این متناقض نما در آیین هندو این است که برهمن هم پویاست و هم ایستا.پویا یعنی فعال و ایستا یعنی غیر فعال.از جنبه ایجابی خداوند پویاست.او نیروی آفریننده عالم و خالق است.هم‏چنین در عالم عمل نموده و آنرا هدایت و مهار می‏کند.در جنبه ایستابویژه در اوپانیشادها تصریح شده است که او کاملا غیرفعال است. 3 ماحصل این متناقض نما در عبارات ذیل منقول از اوپانیشادها خلاصه گردیده است:

«آن یگانه گرچه هرگز نمی‏جنبد، ولی سریعتر از فکر است.گرچه ساکن است، ولی بر روندگان سبقت جوید. اورونده است و رونده نیست.»در این فقره که«او رونده است و رونده نیست»شما کل آن متناقض نمای خصلت پویا و ایستای خداوند را در چند کلمه به اختصار ملاحظه می‏کنید.شاید بگویید:«بسیار خوب، باشد، ولی این زبانی کاملا شاعرانه است.همه می‏دانند که شاعران عبارات مطنطن زیبا را دوست دارند آنها موزون بودن فقرات کلام را می‏پسندند.او رونده است و رونده نیست.طنینی بسیار عالی دارد ولی فقط صرف الفاظ است.نظر من این است که شما اگر چنین تلقی‏ای داشته باشید، سخت در اشتباهید.زیرا این تلقی، یک تعبیر لفظی از متناقض نمای پویا و ایستاست.

باری اعتقاد من این است که تمام این متناقص نماها و بویژه این متناقض نمای خصلت پویا و ایستای ذات الهی اختصاص به آیین هندو ندارد، بلکه یک خصوصیت عام آگاهی دینی در هر جایی است.گرچه در آیین هندو به طور صریحتر و بی‏پرواتر از ادیان دیگر، ذکر گردیده است.در ادیان دیگر نیز این وجود دارد، ولی به شیوه‏ای پیدا و پنهان.اجازه دهید برای مثال نظری به مسیحیت بیفکنیم.هیچ کس تردید ندارد که خدای مسیحیت، فعال است.خدا خالق جهان است و آنرا هدایت و مهار می‏کند.حال اگر از من بپرسید:در کجا تو نشانه‏ای یافته‏ای مبنی بر اینکه خدای مسیحیت ایستا و غیر فعال است؟پاسخ من این است که شما برای دریافتن این امر باید به ژرف کاوی بپردازید، زیرا که این نکته در مفهوم خدا به مثابه لایتغیر و ثابت، به طور ضمنی و تلویحی موجود است، نه آشکارا و با صراحت.تغییر ناپذیری و ثبوت خداوند، تنها یک اندیشه مسیحی نیست، بلکه یک شهود عام آگاهی دینی است که در تمام ادیان یافت می‏شود.هم‏چنین گفته‏اند:«در او ردپای هیچ تغییری نیست»و در همین جا سرود مشهوری وجود دارد، که با این ابیات آغاز می‏گردد:

ای پناه و تکیه گاه من که حامی همه مخلوقاتی

و جاودانه و بی‏جنبش مأوی گرفته‏ای

این دو واژه آخری دلالت بر ایده سکون و لا فعلیت ویژه خداوند می‏کند.ما هنگامیکه از خداوند به مثابه لایتغیر و در عین حال خالق عالم سخن می‏گوییم، بندرت تشخیص می‏دهیم که مرتکب یک متناقص نما می‏شویم.این جا در واقع تناقضی است در باب خداوند از آن حیث که فعال است و خداوند از آن حیث که نامتغیر است.زیرا آنکه فاعل است بالضروره تغییر هم می‏کند، تغییر از حالتی که در آن فعل انجام نگرفته، به حالتی که در آن فعل انجام پذیرفته است. بدین ترتیب آنکه کلا نامتغیر است، کاملا غیر فعال نیز هست. همین اندیشه در شعر نیز ظاهر شده است.تا جایی که می‏دانم تی.اس الیوت دوباره در اشعار خودش، این عبارت را آورده است:«نقطه ساکن جهان روان»معنی تحت اللفظی این عبارت واضح است.وی به سیاره‏ای اشاره می‏کند که پیرامون و اجزای خارجی آن در حرکت است.حال آنکه محور آن در وسط ساکن است.اما معنی عرفانی این عبارت نیز روشن است.منظور او این است که عالم، عالم سیلان و تغییر و صیرورت است.ولی مرکز آن در قلب همه اشیاء و امور ساکت، ساکن، و فاقد حرکت است.

باری سخن در توضیح این متناقض نما به درازا کشید.عقل آدمی هنگامیکه با یک تناقض منطقی برخورد می‏کند، بالضروره در پی تلاش برای رهایی از آن بر می‏آید، و کوشش می‏کند آن را به نحوی توجیه کند.سعی می‏کند نشان دهد که گرچه یک تناقض آشکار وجود دارد، ولی آن یک تناقض واقعی نیست.رهایی پیدا کردن از یک تناقض، برای طبیعت خرد منطقی و عقلانی ما یک مطلب اساسی است.

غالبا خود عرفا از آنجا که افرادی خردمند هستند، این ویژگی را ابراز می‏کنند.من دو نمونه از تلاش‏هایی را که به وسیله اندیشمندان مذهبی برای تبیین متناقض نمای ایجابی و سلبی الوهی به نحو منطقی صورت گرفته، ارائه می‏دهم، تا آن را برای خرد منطقی قابل فهم سازم.

یک راه منطقی رهایی از تناقض این است که محمول‏های متناقض را جدا ساخته و اظهار کنیم که آنها به دو موضوع متفاوت دیگر تعلق دارند.مثلا مربع مستدیریک تناقض است. اگر من بگویم، این میزی که در برابر من است، هم مستدیر است، هم مربع، این یک تناقض است.ولی اگر بگویم مفهوم«مستدیر»منسوب به یک چیز و مفهوم«مربع» منسوب به چیز دیگری است، یعنی بگویم چیزی که در این جاست مربع است، و چیزی که در آنجاست مستدیر است، البته در این صورت تناقض رفع خواهد شد.این روش رهایی از تناقض ایجابی و سلبی از سوی خود عرفا به کار برده شده است.فیلسوف بزرگ هندی سانکارا(Sankara)که در قرن هشتم میلادی زندگی می‏کرد و کسی بود که تفسیر کبیری بر اوپانیشادها نگاشت و درصدد انتظام بخشیدن به فلسفه ودانتا برآمد، به نحو بسیار واضح و خوبی از این تناقضی که از آن سخن گفتم آگاه بود.وی تلاش می‏کرد تناقض را از این طریق حل کند که بگوید در واقع دو برهمن وجود دارد.یکی از آنها که وی آن را برهمن فراتر می‏نامید، خلأ تهی، بی‏کیفیت، غیر متشخص، فاقد فعلیت، و سلبی است.برهمن دیگر، که آن را برهمن فروتر می‏خواند، حامل صفات الوهی معمول است او خالق عالم، متشخص، حکیم، عادل، و غیره است.این در واقع همان خدای دین عامه است با وجود این، سانکارا معتقد بود که مبنای غایی عالم برهمن فراتر است.و برهمن فروتر صرفا از این مبنای غایی، به منزله نخستین تجلی صادر گردیده است.وی بدین ترتیب از تناقض رهایی پیدا کرده، زیرا برهمن فراتر، حامل خصایص غیر فعال و سلبی است.در حالیکه برهمن فروتر حامل صفات ایجابی است.

ممکن است کسی با قطعیت کامل یقین داشته باشد که این راه‏حل نادرستی است، زیرا شهود دینی با قاطعیت حکم می‏کند که خدا یکی است و دوتا نیست.بخصوص در مورد آیین هندو که در همه‏جا از برهمن به عنوان واحد و حتی مؤکدتر از این«واحدی بدون ثانی»نام می‏برد.

فوق‏العاده عبرت آموز و جالب است که ببینیم دقیقا مشابه همین راه حل، از سوی عارف مسیحی مایستراکهارت و البته کاملا مستقل از سانکارا، پیشنهاد گردیده است.اکهارت تمایزی میان رب و ربوبیت قائل می‏شود.بر طبق نظر وی ربوبیت خلأ، تهی واره و سلبی است.رب، همان صفات ایجابی و الوهی متداول را داراست.همچون گذشته، باز کسی ممکن است بگوید این راه‏حل نادرستی است.خود وی نیز حرف خود را تعدیل می‏کند، زیرا وی ربوبیت را با خدای «اب»و رب را با خدای«ابن»یکی می‏کند.و بر طبق عقیده تثلیث این دو، علی رغم دوگانگی آنها، یکی است.با وجود این، اکهارت مانند سانکارا اظهار می‏کند که تهی‏وارگی ربوبیت مبنای غایی جمیع اشیاء است.

اعتقاد خود من این است که تمام تلاش‏ها برای عقلانی کردن این تناقض، به این منظور که آن را از نظر منطق قابل قبول سازند، بیهوده است، زیرا متناقص نماهای دین و عرفان از طریق عقل بشری غیر قابل حل است.دیدگاه من این است که این متناقض نماها، هیچ‏گاه حل نگشته و هیچ‏گاه نمی‏توان آنها را حل نمود، یا منطقی کرد.یعنی این متناقض نماها و تناقضات، ذاتی تجربه عرفانی هستند، و نمی‏توان از آن به وسیله هیچ منطق یا تدبیر بشری، رهایی پیدا کرد.این به گمان من، یک جنبه از آن چیزی است که برخی اوقات راز خداوند یا فهم‏ناپذیری خداوند خوانده می‏شود.این راز خداوند چیزی نیست که بتوان از آن رهایی پیدا کرد، یا بتوان با اندکی هوشمندی و فرزانگی بیشتر، آنرا دریافت.آن خصلت غایی و نازدودنی الوهیت است.وقتی که می‏گویید خدا غیر قابل فهم است، چیزی را که مراد می‏کنید، دقیقا همین تناقضی است که در عقل شما می‏شکفد و نمی‏توانید آن را حل کنید.و لذا دیگر اهمیتی ندارد که چقدر باهوش یا منطق‏دان خوبی باشید.من فکر می‏کنم، این دیدگاه در نهایت همان دیدگاه خود عرفا از جمله اکهارت-علی رغم تلاش بارز وی برای تبیین این متناقض نما-است.به منظور نشان دادن اینکه، این دیدگاه بواقع دیدگاه خود عرفا در کلیه ادیان است من قطعاتی را از یک عارف مسیحی، و هندو و بودایی قرائت می‏کنم.نمونه مسیحی، بازاکهارت است.

ردولف اتو می‏نویسد که:«اکهارت یک وحدت متقارن میان سکون و حرکت در درون خود ربوبیت ایجاد می‏کند. سکون سرمدی ربوبیت بسان گردونه‏ای است که از خود فرا می‏رود.»(منظور این است که ربوبیت در عین سکون سرمدی، منشأ فیضان است.م)در کلمات خود اکهارت هست که:«این مبدأ الوهی همانا سکونی وحدانی و فی نفسه لایتحرک است، مع ذلک از این نامتحرک همه چیز به حرکت درآمده و کسب حیات می‏کند.»

آن فرد هندی که مایلم از وی نقل قول نمایم، اوربیندواست که همین چند سال پیش درگذشت.من تردیدی ندارم که وی این بصیرت عرفانی را در مقیاس تام آن، تجربه کرده است.وی می‏گوید:

«کسانی که بدینسان به آرامش درون دست یافته‏اند، می‏توانند خزانه جاودانه نیروهای کارگر در جهان را همواره از دل سکوت دریابند.»من مایلم این جمله را شرح دهم. «کسانی که بدینسان به آرامش درون دست یافته‏اند»، یعنی آنهایی که واجد بصیرت عرفانی شده‏اند، «می‏توانند همواره از دل سکوت دریابند»یعنی عدم تحرک، سکون، و غیرفعال بودن الوهیت«خزانه جاودانه نیروهای کارگر در جهان»اشاره به فعالیت آفرینندگی الوهیت دارد.این نیروهای کارگر از دل سکوت برمی‏آیند.به تعبیر دیگر آنها از خلأ تهی واره نشأت می‏گیرند.سرانجام چنانکه ملاحظه می‏کنید، این متناقض نمای ایستا و پویا با صراحت به مثابه یک تجربه ذکر می‏گردد.کلمه«دریافتن»که به کار برده شده است، یک قضیه یا نظریه یا تعبیر عقلانی یا یک عقیده فلسفی نیست، بلکه این دریافت مستقیم یا شهود حقیقت است.آخرین نمونه من، سوزوکی عارف‏ذن-بودایی شهیر است که اکنون در نیویورک تدریس می‏کند.وی می‏نویسد:«طبیعت «پراجانا»چنان نیست که در حالت«سون‏یاتا»به حالت کاملا ساکن باقی بماند.»

(«پراجانا»کلمه‏ای است، به معنی شهود عرفانی و «سون یاتا»به معنی خلأ است.)بنابراین وی می‏گوید طبیعت آگاهی عرفانی این نیست که در حالت خلأ و عدم حرکت مطلق باقی بماند.

این بنفسه مقتضی است که خودش را به نحو نامحدودی متشعب کند، در عین حال سزاوار است که بنفسه نامتشعب باقی بماند.به این دلیل گفته می‏شود، سون یاتا مخزن امکان لایتناهی است، و نه صرفا یک حالت تهی‏وارگی محض.تشعب بنفسه و در عین حال نامتشعب باقی ماندن، به طور ابدی در عمل آفرینش استمرار می‏یابد.ما می‏توانیم بگوییم که آن خلق از عدم است.سون یاتا را نباید به طور ایستابل به طور پویا، یا بهتر در آن واحد هم ایستا و هم پویا فهمید.

دیوید هیوم با طعنه می‏پرسد:«آیا شما هرگز دیده‏اید جهانی در برابر چشم شما خلق شود؟آیا شما تا کنون عمل آفرینش عالم را مشاهده کرده‏اید؟»پاسخ این است، آری، کسانی هستند که این را مشاهده نموده‏اند.

غرض من این است که توجیه یا حل منطقی این تناقضات و متناقض نماها غیر ممکن است.پس ما باید درباره این موضوع چگونه بیندیشیم؟آیا باید بگوییم در ذات خدا، در وجود غایی تناقض وجود دارد؟بسیار خوب، اگر قرار باشد این را بگویم، فکر می‏کنم نباید چیزی بگوییم که خیلی نامعمول و تکان دهنده باشد.افراد زیادی این را گفته‏اند یا در هر حال بدان اشاره کرده‏اند.آیا آموزه تثلیث مسیحی جز این اشاره دارد؟کدام متناقض نما بالاتر از آن می‏تواند باشد؟

نمی‏توان باور داشت که درک سه‏گانه‏ای که یگانه است و یگانه‏ای که سه‏گانه است، جز به وسیله نابغه‏ای بزرگتر از آینشتاین، یا ریاضیاتی بسی عالیتر از آنچه تا کنون هست، امکان پذیر باشد.

این یک متناقض نمای نازدودنی و مطلق است.هم چنین می‏توان اقوال یا کوب بومه را نقل کرد که نظر می‏دهد تناقض در قلب امور و در خود غایت است.شویگلر یک مورخ فلسفه برجسته آلمانی چنین می‏نویسد:

«اندیشه اصلی تفلسف بومه چنین است:تمایز بالذات و تباین درونی خصلت اساسی روح و بالنتیجه خداست.خدا روح زنده است، به این شرط و تا جایی که در درون خود، تفاوت را در خودش ادراک کند.»

می‏توان آن گفته مشهور بومه را نیز نقل کرد که خدا هم «آری ابدی»است و هم«نه‏ابدی».محتملا این را نیز بسادگی می‏توان به منزله بیان مختصر متناقض نمای سلبی- ایجابی، تلقی کرد.

اگر چه من فکر نمی‏کنم چیزی جدا نادرست باشد که بگوییم تناقض در غایت وجود دارد، مع ذلک من ترجیح می‏دهم زبان دیگری را به کار برم.باید بگویم این تناقض درما، در عقل ماست و نه در خدا.این بدان معناست که خداوند کاملا و همواره در ورای دسترس خرد منطقی، یا هر نوع ادراک عقلانی است و در نتیجه وقتی سعی می‏کنیم ذات او را به نحو عقلانی بشناسیم، این تناقضات در اندیشه ما پدید می‏آید.

اجازه دهید برای بیان این نکته استعاره‏ای را به کار برم.ما خدا را به منزله«نامتناهی»و خودمان را به منزله اذهانی «متناهی»می‏شناسیم به عنوان یک واقعیت، معنی کلمه «نامتناهی»در این ارتباط، خود یک مسئله غامض در فلسفه دین است.اعتقاد خود من این است که می‏توان این را حل کرد، یعنی ارائه یک معنای واضح از کلمه«نامتناهی»-که متفاوت از نامتناهی مکان و زمان یا سلسله اعداد نامتناهی باشد-از آن حیث که به خداوند نسبت داده می‏شود، امکان پذیر است.به هر حال اگر من مجاز باشم این تعابیر متناهی و نامتناهی را بکار برم.استعاره من این است که اگر شما بخواهید نامتناهی را در ظروف متناهی-که همان ذهن‏های بشری هستند-بریزید، این ظروف متناهی رخنه و ترک بر خواهند داشت.این رخنه‏ها و ترک‏ها همان تناقضات و متناقض نماهایی هستند که ما از آنها گفتگو می‏کنیم.بدین ترتیب سخن ما بدینجا رسید که بگوییم خدا کاملا غیر قابل ادراک است و نمی‏توان او را به نحو عقلانی فهمید.برای بیان آخرین نکته، من کلمه«ناشناختنی»را به کار می‏برم.یعنی خداوند به معنایی ناشناختنی است.اما باید در این مورد بسیار دقیق باشیم، زیرا اگر خداوند مطلقا ناشناختنی باشد، پس دین هم نمی‏تواند وجود داشته باشد، زیرا دین به یک معنا، همان شناخت خداوند است.

این امر بدینگونه تبیین می‏شود که او برای خرد منطقی ناشناختنی است، ولی می‏توان آنرا با تجربه بلاواسطه دینی یا عرفانی شناخت.شاید این بسیار شبیه این گفته باشد که بگوییم او را می‏توان با«ایمان»شناخت، نه با«عقل».هر تلاشی برای نیل به خداوند از طریق منطق، مفهوم و خرد منطقی محکوم به شکست است و با مانع جدی روبرو می‏شود. اما این به معنی اضمحلال مذهب نیست.معنایش این نیست که امکان هیچ گونه شناخت و وحدتی با خداوند، که این امر مقتضی آن است، وجود ندارد.پس شناخت خداوند که گوهر ادیان است، شناختی از نوع عقلانی نیست، بلکه بیشتر تجربه مستقیم شخص عارف است، یا اگر عارف نباشیم، هر چه می‏خواهد باشد، می‏توان آنرا تجربه دینی نام نهاد.

ما معتقدیم این تجربه خداوند در دل، و نه فهمی یا تبیین عقلانی از او، تجربه‏ای است که گوهر ادیان به شمار می‏آید.

پرینستون.می 1955

یادداشتها:

\*نگارنده بر خود لازم می‏داند، سپاس و قدردانی فراوان خود را به محضر سرور مکرم و ارجمند آقای بهاء الدین خرمشاهی که با صرف وقت زیاد و با وجود اشتغال عدیده کاستی‏های این ترجمه را بهبود بخشیدند تقدیم دارد.اینجانب طی دو جلسه تمام متن ترجمه شده را سطر به سطر در محضر ایشان قرائت نمودم و آقای خرمشاهی در هر موضع نارسایی‏های آنرا-که فراوان هم بوده است-با نظر صائب خویش، اصلاح و تنقیح نموده‏اند.اگر در این ترجمه حسنی و فایدتی هست از آن ایشان و اگر نقصی و عیبی از این بنده از این جهت کمال امتنان و تشکر را از ایشان دارم.

1.دین، فلسفه و پژوهش فیزیکی ص 173-172.

2.حسیدیم، کلمه‏ایست عربی به معنی مؤمنین.اصلا نام متعصب‏ترین افراد مذهبی یهودی در برابر یهودیانی که تحت تأثیر هلنیسم قرار گرفته بودند.فرقه حسیدیم بین 300 ق.م و 175 ق.م رشد یافت.

فرقه جدید در قرن 18 میلادی در اروپا تأسیس شد و آن با اصول عقلی غیر قابل انعطاف تلمودی مخالف بود، و هنوز هم پیروانی دارد.

نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی

3.رودلف اتو در کتابش موسوم به عرفان در شرق و غرب، بر آن است که تفوق خدای مسیحی بر خدای هندو در این است که خدای هند و صرفا ایستا، ولی خدای مسیحی پویاست.او متوجه این متناقض‏نما نشده، و اقوال متداولی که مبین این هستند برهمن غیر فعال است، وی را به گمراهی افکنده‏اند.

ملاحظه‏هائی پیرامون نمادپردازی دینی

میرچاالیاده

ترجمه و تلخیص مدیا کاشیگر