



SHRI YANTRA

پیشش اساطیری

داریوش شایگان

علت اینکه ما بجای علم یا آگاهی کلمه ینش را بکار می‌بریم، اینست که در کلمه ینش شاید نوعی دید و شناخت بی‌واسطه و حضوری مستتر باشد، زیرا شناخت اساطیری چنانکه بعد معلوم خواهد شد علمی است به‌غایت مرموز و حتی می‌توان گفت سحرآمیز. هیچیک از مقولات متعارف عقل استدلالی مانند رابطه علت و معلول، جوهر و عرض، زمان و مکان، بدانگونه که در عقل استدلالی از آنها یاد می‌شود، نه فقط با جهانبینی اساطیری منطبق نیست، بلکه هم‌چو بسا که معکوس جلوه می‌کند. زیرا در ینش اساطیری بین افکار، اشیاء و تصاویر نوعی «همدمی سحرآمیز» هست که باعث می‌شود، جهان اساطیری مانند رؤیایی عظیم جلوه کند که در آن هر چیز ممکن است از هر چیز دیگر پدید آید و جهان مانند حبابی خیال‌انگیز در طرفه‌العینی ظاهر شود و در لحظه بعد چون رؤیایی بوج باطل گردد. از این رو جهان اساطیری شباهت عجیبی با نیروی متخیله خلاق شاعران و هنرمندان دارد، یا بهتر است

بگوئیم که تغیل آفریننده شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد، زیرا یکی از خصایص متمایز «میت» نیروی «صورت بخشی»، «فرافکنی» یا «طرح اندازی» *Gestaltung* است که به انضمام قوه سحر کلام و آیین *culte rite* اساس پیش اساطیری را تشکیل می دهند. در فرهنگ غرب می توان کوشش پارسایانه شاعران بزرگ «رمانتیک» آلمان را که برای بازیابی خاطره ازل می مسترد اساطیر، بازگشت به دنیای درون می کنند و در قبال نهضت «روشنگری» *Aufklärung* قرن هجدهم، ایستادگی می کنند، به عنوان مثال آورد. غم غربی که شاعری چون «واکن رردر» *Wackenroder* نسبت به ارزشهای فراموش شده قرون وسطایی احساس می کند، کشش عجیبی که «هولدرلین» *Hölderlin* به چشمه اساطیر یونان باستان دارد، و بالاخص رؤیای سحرآمیز و جادویی «نوالیس» *Novalis* حکایتی است از همین درد درون. بلکه «نوالیس» بزرگترین شاعر «رمانتیک» آلمان باشد و یهوده نیست که او را «موتزارت» شعر و شاعری می دانند. «نوالیس» عالم غیب را که شعر تجلی اصل آنست از دنیای محسوسات واقعی تر می انگارد و می گوید: «هر آنچه شاعرانه تر باشد واقعی تر است.» *je poëtischer je wahrer*. جهان، رؤیاست و رؤیا، جهان است و ادراک این عالم تغیلی به مدد عقل میسر نیست، بلکه این ادراک، حالی است باطنی *Stimmung* و این حال «اکوستیک روح» *Akustik der Seel* است و مفر آن در تلب یعنی در لطیفه معنوی *Das religiöser Organ* است. هنگامی که قلب بادیای خارج قطع رابطه حاصل می کند، و خود را مملو از حال معنوی می گرداند، آنگاه دین و معنویت بوجود می آیند و شعر تحقق پیدا می کند، زیرا برای «نوالیس» معنویت و کمال شعر به منزله دینی است که فعلیت یافته است.

ولی «شلینگ» *Schelling* که یکی از فلاسفه بزرگ «ایده آلیسم» آلمان است به آرمانهای «رمانتیک» نظام فلسفی می بخشد. شلینگ در فلسفه طبیعت خود *Naturphilosophie* معتقد است که طبیعت «ادبیه روح است» *Odysee des Geists*. هستی به منزله یک اثر هنری است. دنیای «ایده آل» هنر و دنیای محسوس اشیا، بر ساخته یک فعلیت اند. دنیای خارجی، مصنوع ناخود آگاه این نیروی فعاله است و دنیای هنر، تجلی خود آگاه همان نیرو است. عالم هستی اثر هنری زنده است. طبیعت، شعر ازل و ولی ناخود آگاه روح است و فقط در فعالیت خلاق هنری است که این دو، به علت هماهنگی پیشینی که دارند، یکی می گردند. هنر «ارگنون» *Organon* فلسفه است، چه در اثر هنری است که لایتنامی محدود می شود. شاعران و متفکران بزرگ «رمانتیک» دیگر مانند «کارل گوستاو کاروس» *C. G. Carus* به منشاء ناخود آگاه اساطیر که در ژرفای درون انسان، خفته است پی بردند و راه را برای پیدایش مکتب روانشناسی اعماق هموار کردند و بفرست در یافتند که نیروی ناخود آگاه که طرحهای خود را از بطن خویش پدید می آورد، مانند همان نیروی طبیعت است که از منظومه های جهان هسته ها و اجسام مرکب گرفته تا به افلاک و اجرام سماوی، صور و طرحهایی می آفریند که با زیبایی شان انسان را تحت تأثیر قرار می دهند و در قبال جهان ناشناخته ای که

۱- Ed. Minor III p. 224 ۲- Ed. Minor II pp. 293-294
۳- F. W. Schelling: *Essays*, traduits par S. Janlévitch, Paris, p. 176 بی تاریخ

سازنده طرحها و ساختهای دنیای خارجی است، دنیای ناخود آگاه جمعی ای *das kollektive Unbewusste* وجود دارد که منشاء ازل همه طرحهای درونی انسان است: دین، آیین، نظام اجتماعی، آگاهی و هنر.

«میت» *mythos* یا بقول یونانیان «موتوس» *Muthos* یعنی کلام و کلام به معنی اساطیری یا «لوگوس» *logos* ارتباط دارد و ارتباط این دو که مبحثی مهم در تفکر است بعداً روشن خواهد شد. ولی «میت» به اعتبار دیگر یعنی «افسانه»، قصه، تاریخ مقدس *heilige Geschichte*. «میت» تاریخ مقدسی است که حکایت از راز آفرینش می کند و منشاء ازل هر آیین، هر بنیاد، هر کرداری است که در زمان آغاز اساطیری یکبار برای همیشه بوجود پیوسته و از آن پس به صورت «نمونه» در آمده است. یعنی نمونه ای که خط مشی انسانها و مراسم آئینی و عبادی آنها را تنظیم می کند و به آنها اعتبار می بخشد. ولی از آنجا که «میت» مربوط به وقایع ازل است که در زمان بی زمان آفرینش رخ داده است هر «میتی» به یک اعتبار، «کوسموگونیک» *cosmogonique* یا «جهان بنیاد» است. یعنی «میت» پی می الکتند و پی می بخشد، یا به قول رساله کهن پهلوی «بن دشمن» است. از آنجا که این «بن بخشی» خود صورت بخشی و به قول حافظ «طرح اندازی» نیز هست، هر میتی در عین حال فرا افکنی صور نوعی یا «ارکتیپی» است. از آنجا که «میت» واقعیتی است زنده که به خط مشی انسانها و مراسم آئینی شان، اعتبار می دهد، هر «میتی» مستلزم آیین *culte-rite* است زیرا انسان با توسل به آیین، به خویشتن از نو بنیاد می بخشد و نقش اساطیری می گیرد و هدف آیین در نتیجه بازسازی انسان و باز گرداندن او به منشاء تجلیات ازل است. از آنجا که «میت» کلام خلاق و مقدس است و لطفه این کلام نیز در کنه انسان مستور است، پاسخ به کلام اساطیری به منزله بیداری این کلام خفته در انسان و برقرار ساختن ارتباط مرموز بین انسان و هستی است و تمام راز ذکر در مکاتب یوگائی «تانتر» در هند بر این اصل استوار شده است و خلاصه اینکه از آنجا که «میت» به صورت «ارکتیپی» (صورت نوعی) نوعی «لوگوس» و خاطره ایست ازل که گرد آورنده همه «بودها» و موجودات ازل است، هر تذکر مندرج در نقل اساطیری، حامل پیغام روز است و انسان با پاسخ دادن به این پیغام به چشمه فیاض اساطیر که ریشه و مبدأ خود او نیز هست، راه می یابد.

۱- «میت» بن بخشیدن است

«برونیسلاوا مالینوسکی» در باره «میت» می گوید: «میت در جامعه بدوی، یعنی به صورت آغازین و زنده خود، فقط قصه نقل شده نیست، بلکه واقعیتی است تجربه یافته. میت به نوع ابداعاتی که در رمانهای امروزی می خوانیم تعلق ندارد، بلکه حقیقتی است زنده که گویا در زمانهای آغازین به وقوع پیوسته و از آن پس جهان و سرنوشت آدمها را تحت تأثیر قرار

۱- Erich Neumann: *Kunst und Zeit*, Erasos Jahrbuch, Zürich, 1951, p. 11
۲- به انگلیسی «میت» *myth* به آلمانی *mythos* به یونانی *muthos*. کلمات خارجی ای که در این متن آمده بر حسب آنکه از ماخذ فرانسوی، آلمانی یا انگلیسی گرفته شده باشد، به فرانسه، آلمانی و انگلیسی ذکر شده است.

این زمان آغاز که «مالینوسکی» بدان اشاره می کند کدام است؟ به نظر «پتازونی»^۲ محقق ایتالیایی: «میت انسانه نیست، بلکه تاریخ است، تاریخ واقعی و نه تاریخ هروغین *storia vera e non storia falsa*، داستانی واقعی که به علت محتوی خود حکایت از وقایع حقیقی می کند، یعنی آغاز وقایع بزرگ ازلی: آغاز جهان، آغاز بشریت، آغاز زندگی و مرگ، آغاز پیدایش انواع حیوانی و نباتی، آغاز شکر، آغاز کشاورزی، آغاز آتش، آغاز آئین، آغاز مراسم تشریف به [آئین سری]، آغاز جامعه شمعی و نیروهای در زمان نخستین آن، وقایع دیرینه ای که معطوف به زمان دور گذشته است که آغاز و مبدأ زندگی امروزی است و بر اساس آن ساخت فعلی جامعه نظام یافته است... این جهان سحر آمیز واقعی است متعالی *realta transcendente* که در باره آن شک نمی توان کرد، زیرا که مابقیه و شرط اصلی واقعیت فعلی *realta attuale* است. «میت» داستان واقعی است، چون داستان مقدس *storia sacra* است، مقدس نه فقط به جهت محتوی خود بلکه به سبب نیروی واقعی و انضمامی ای *concrete* که به کار می بندد. نقل میت های ازلی شامل مراسم آئینی نیز می شود، زیرا که بازگویی «میت»، خود عین آئین است و متوجه همان هدفیایی است که آئین نیز بر آن استوار شده: یعنی بقا و پیشرفت زندگی. نقل حدیث آفرینش جهان «منظور بقا و حفظ جهان است، بازگویی افسانه آغاز، به منظور حفظ زندگی بشری است، یعنی جامعه بشری و اقوام. نقل میت مربوط به مراسم تشریف و آئین شمعی به این دلیل است که آثار و نیروهای مسترد در آنها، طی گذشت زمان بقوت خود باقی بمانند. به همین دلیل است که اساطیر، داستانهای واقعی هستند و نه ساختگی. حقیقت آنها نه منطبق با نظام منطقی است و نه با نظام تاریخی، زیرا میت پیش از هر چیز حقیقتی دینی و معنوی و بهیچ اعتبار خاص، سحر آمیز است. فعلیت پذیرفتن «میت» در آئین که برای بقای زندگی احیا می شود، ناشی از سحر کلام و نیروی کلام یا «میتوس» است و منظور از کلام، نقل قصص و روایات نیست، بلکه مراد، نیروی اسرار آمیز و توانای *forza arcana e possente* آنست که از معنی اشتقاقی خود کلمه «فالتوم» (تقدیر... کلام... *Fa-tum*) بر می آید. مطالبی که از تعریف نسبتاً مفصل محقق ایتالیایی به دست می آید اینست که «میت» تاریخ مقدس و واقعی جهان است و سر آغاز معنی عالم و فعالیت های انسانی است. «پتازونی» به دو مطلب دیگر نیز اشاره می کند که ما بعد به آنها خواهیم پرداخت: یکی ارتباط «میت» و آئین است و دیگری نیروی خلاق و اسرار آمیز کلام است که از مفهوم کلمه «فالتوم» لاتینی به معنی سرنوشت و تقدیر، بر می آید. به نظر «میرسه آلیاد» میت را می شود فقط از نحوه وجود و ظهورش دریافت زیرا که «میت» هم خلاق است و هم نمونه، به عبارت دیگر میت هم طراح ساخت واقعیت این جهان است و هم تعیین کننده رفتار و کردار آدمیها.

«هنگامی که میت کوسموگونیک» (جهان بنیاد) چگونگی پیدایش عالم را بیان می کند، در عین حال هم، بیرون آمدن این واقعیت کلی را که عالم باشد، ظاهر می سازد و هم نوع

- Bronislaw Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*. London, 1926, p.21
 - R. P. E. Tazzoni: *Miti e leggende*, Torino, 1948, Vol. I, p. v

وجودی اش را باز می نماید. یعنی می گوید چگونه عالم هست شده است». از این رو حدیث آفرینش يك تجلی وجودی *onto-phanie* است و چون از سوی دیگر کلمه اساطیر با آغاز پیدایش عالم سروکار دارند و اشاره به وقایعی می کنند که در زمان ازلی *in illo tempore* تحقق می یابند، پس در نتیجه هر «میتی» تجلی الهی *theo-phanie* و تجلی مقدس *hiero-phanie* نیز هست. زیرا که این خدایان و موجودات آسمانی هستند که عالم را می آفرینند و به جمیع هستیهای موجود در آن، اساس می بخشند. هر میتی در ضمن چنانکه گفته شد يك «تاریخ مقدس» است و منظور از تاریخ مقدس وحی منزل و حقایق مافوق انسانی است که در بگاه زمان بزرگ اساطیری *Grand Temps* پدید آمده است و چون «میت» واقعی تر از هر واقعیت ممکن و مقدس تر از هر چیز موجود است، بنابراین محتوی اش به صورت نمونه هایی *modèles exemplaires* جلوه می کند که هم قابل تکرار است و هم خواستار تقلید. به عبارت دیگر «میت» حامل اعمال اساطیری خدایان و اعمال حماسی قهرمانان *Gesta* دوران آغاز آفرینش است و انسان یا تقلید و تکرار اعمال عبرت انگیز خدایان و قهرمانان، از زمان دنیوی خود رهایی می یابد و به زمان ملکوتی می پیوندد و در حالی که در نظر آدم امروزی «میت» مترادف با تخیلات وهمی و بوج است در دیده آدمی که متعلق به تمدن مستی است، «میت» اعتبار خلیل ناپذیر هر واقعیت و هر پدیدار موجود در عالم هستی است.

ولی نه «مالینوسکی» نه «پتازونی» و نه «الیاد» به هک مطلب اساسی اشاره نمی کنند و آن جنبه علی *etiologique* اساطیر است. در کلیه این مطالب يك چیز ناگفته و تاریک می ماند و آن اینکه «میت» چگونه هم علت و هم پایه جهان هستی است؟ محقق هلندی «وان در لئو» در شرح جنبه علی اساطیر می گوید که درینش اساطیری هیچ چیز ثابت و ساکن نیست: «همه چیز آنگاه ظاهر می شود که بتواند از نو آفریده شود و به صورت «میت» فعلیت یابد، یعنی هر میتی علی *etiologisch* است، نه به معنی قدیمی کلمه علی که به موجب آن میت بخواهد واقعیتی را توضیح بدهد، بلکه به این معنی که «میت» به این واقعیت اعتبار می دهد».

باگتن اینک «میت» به حقایق عالم اعتبار می دهد، «وان در لئو» به مسأله علی بودن اساطیر بر توی نو می افکند ولی باز بحث بفرنج علی بودن میت و جنبه توضیحی آن آشکار نمی شود. به نظر نگارنده پاسخ به این سؤال را می توان در تحقیقی که محقق مجار «کرنی»

۱- Mircea Eliade: *Mythes, rites et mystères*, Paris, 1957, p. 9
 Lorsque le mythe cosmogonique raconte comment a été créé le Monde, il révèle à la fois l'émergence de cette réalité totale qui est le cosmos et son régime ontologique, il dit en quelque sorte que le Monde est.
 ۲- Mircea Eliade: *Aspects du Mythe*, Paris, 1903, p. 14
 ۳- G. Van der Leew: *Ureit und Endroit*, Eranos-Jahrbuch, Zürich, 1944, p. 23
 Alles kann nur erscheinen, indem es immer wieder neu erschaffen wird, indem er als Mythos aktiviert wird. Das bedeutet aber, das jeder Mythos ätiologisch ist, nicht in dem alten Sinn, das er eine tat erklärt, sonder in demjenigen, das er für diese tatsache Gewähr bietet.

Kerényi کرده است، یافت. «کرنی» پیرو مکتب «روانشناسی اعماق» یونگ Jung است و نویسنده‌ای آلمانی زبان است. وی می‌گوید که در زبان آلمانی کلمه‌ای هست که جنبه‌ی علی بودن «میت» را به وضوح روشن می‌کند، و این کلمه فعل «به - گروندن» be-gründen است. اصولاً ترکیباتی که از کلمه «گروند» Grund (که به معنی علت، پایه، اساس و بنیاد) می‌سازند بسیار است و اغلب متفکرین آلمانی با افزودن پیشوندهایی به ریشه‌آن، مفاهیم مختلفی از آن انتزاع کرده‌اند. متفکری که بیش از هر کس به ارتباط این کلمه با مفاهیمی از قبیل «لوگوس» «فوزیس» phusis و وجود پرداخته است، «مارتین هایدگر» Martin Heidegger است. نظریات این متفکر در قسمت مربوط به میت و «لوگوس» بطور اختصار بررسی شده است. «به - گروندن» یعنی بن بخشیدن، بی افکندن و بنیاد نهادن، از این رو میت بقول رساله کهن جهان شناسی پهلوی، به معنی راستین کلمه «بن دهن» است، مضافاً به اینکه در کلمه «گروند» آلمانی مفهوم انتزاعی «علت» و مفهوم انضمامی concret «بن» و «شادوش هم موجود است. «کرنی» می‌گوید: «میت بنیان و بن می‌بخشد be-gründet و نه به سؤال چرا warum بلکه به پرسش از کجا woher پاسخ می‌دهد. در زبان یونانی لریقی این دو به وضوح بیان شده است. اساطیر در اصل نه علل (یونانی aitia) و نه علل اولی Ur-Sachen را عرضه می‌کنند. میت فقط تا آن موقع واضح علل است که علل را همانطور بی که ارسطو آموخته به معنی «اصول اولی» (یونانی arkhai) تعبیر کنیم. در نظر فلاسفه یونان باستان، «اصول اولی» می‌توانستند به صورت آب، آتش یا نامحدود (یونانی apeiron) جلوه کنند. اینان از سوی دیگر به منزله علل اولی محسوب نمی‌شوند بلکه بیشتر مانند «مواد اولی» Ur-stoffe یا شرایط اولی Ur-zustände بودند که زمان در ایشان تأثیر نداشت و نه چیزی فراسوی آنها بود، و همه چیز از آنان صادر می‌شد. وقایع اساطیری نیز بدینگونه هستند. اینان بن عالمی را می‌بخشند که روی آن همه چیز قرار یافته. آنها (وقایع اساطیری) اصول اولی arkhai هستند و همه چیز بدانان بازمی‌گردد و از آنان مایه می‌گیرد، در حالیکه خود، پیری ناپذیر و پایان ناپذیرند و در بی‌زمانی زمان ازلی zeitlosen Urzeit قرار گرفته‌اند، یعنی در گذشته‌ای که به علت ستاخیز پیاپی اش در تکراری ابدی، فنا ناپذیر است»^۱.

در پس سؤال ظاهری «چرا» سؤال «از کجا» مطرح می‌شود و در پس علت (یونانی aiton) مبدأ، یعنی «ارکھے» (یونانی arkhe) قرار گرفته است. در واقع در بینش اساطیری سؤالی به معنی شیوه عقل منطقی مطرح نمی‌شود و آنچه ما درمی‌یابیم جهش مستقیم به مبدأ فیض و مراجع ازلی است و «بن بخشی» be-gründung نوعی بازگشت به اصل و خود رهایی مجدد روی عرصه مبدأ است.^۲ در حالیکه ذهن موشکاف لیسوف در دنیای محیط خودجویای واهی است که به او بگوید: «چه چیز در اصل هست»، داستان سرای اساطیری به زمان آغاز بازمی‌گردد تا که باز گوید: «چه در آغاز بوده» was ursprünglich war. برای او این «ازلی بودن» زمان است که متضمن اصالت^۳ است و نه ماهیت اشیاء یا به عبارت

۱- K. Kerényi: *Mythologie und Gnosis*, Erasos-Jahrbuch, Zürich, 1940-41, p. 169
 ۲- *Ibid.* p. 169
 ۳- *Ibid.* Urzeitlichkeit gilt ihm für Eigentlichkeit

دیگر، بعد اساطیری حقیقی است که به جهان و رفتار انسانها امانت و اعتبار می‌دهد. داستان سرای اساطیری Mythenerzähler با بازگردن اسانمهای اساطیری به سو، وقایع مستر در اساطیر را احیای می‌کند و بعلمت احیای آنان، خود را روی عرصه بیخ ازلی بازمی‌یابد. وهم از طرف دیگر، «میت» را در درون خود می‌شکوفاند و با رجعت به زمان آغاز اساطیری، داستان سرایی واسطه به مبدأ («اصول اولی» Erbi) اساطیر دست می‌یابد. ولی سؤالی که مطرح می‌شود اینست که کدامند مبدأ و سرای که در انسان نیز موجودند؟ انسان که عالم صغیر است مانند عالم کبیر دارای «ارکھے» وجود خود است و از آنان مدام مایه می‌گیرد و به آنان رجعت می‌کند، ارتباط او است به مبدأ عالم مانند ارتباط طینی است هزاران بار تقویت شده نسبت به منشأ اولی نور صوت. احیای «میت» در انسان نوعی استغراق در درون خویش است، استغراقی که او را به سوی «نطفه زنده» lebendigen Keim وجودش رهنمون باشد ولی حصول این استغراق درونی خودمبنی بر فعل بن بخشی اساطیری است و نتیجه آن اینکه چون انسان به چشمانش صوری که از درویش برمی‌خیزد آگاه شود، خویشش را در همان نقطه‌ای بازمی‌یابد، دو قطب «ارکھے»ها یعنی مبدأ وجود خودش و مبدأ عالم متصل می‌شوند. «مبدأتفه» die Arkhe des Keime یا بقول «گوته» Goethe «بن بی بن هسته» Abgrund des Kerns وجودش در همان نقطه اتصال این دو قطب می‌شکند و آنجاست نقطه مرکزی هستی اش تحقق می‌یابد و بر اساس این نقطه مرکزی، دایره وجود و اعمالش بر زمان می‌یابد، زیرا آنجایی که مبدأ و علم به مبدأ یکی گردند، همان نقطه مرکزی وجود است و هر که بدینگونه اندر درون خود جمع می‌شود و از آن خبر می‌آورد، مبدأ را می‌آید و از آن بشارت می‌دهد: (یعنی در اصل) بن می‌بخشد».

ولی در این کانون مرکزی که نقطه اتصال مبدأ انسان و مبدأ عالم است، آسی هم از طرفی بطور مطلق به آغاز راز هستی پی می‌برد و هم بطور نسبی ادامه دهنده میراث پیشینیان یا نیاکان می‌گردد، بعبارت دیگر هم رجعت به اصل می‌کند و هم به سبب این رجعت، وارث خاطره ازلی قومی خودش می‌شود که از همین مبدأ اولی اساطیر سرچشمه گرفته است، بهمین مناسبت است که در تأسیس شهر «رم»، بنای مرکز آن Mundus که طبق طرح اولی اساطیری ساخته شده بود، شامل سردایی نیز می‌شد که «نیاکان di Manes اختصاص یافته بود، و «موندوس» Mundus شهر رم، نقطه آغازی بود که هم چشمه اولی صورت نوعی از آن می‌جوید و هم رود خاطره ازلی از آن جاری می‌شد، یا بعبارت دیگر «موندوس» هم آغاز مطلق هستی بشریت بود و هم آغاز نسبی خاطره قوی که از آن مایه می‌گرفت، ارتباط میت و خاطره ازلی را در قسمت دیگر این نوشته بررسی کرده‌ایم.

حال تحقق یافتن این کانون مرکزی، نوعی «باز بن بخشی» neu gründung یا بقول «یونگ» تفردید individuationprozess است، زیرا همانطوریکه در ازل، «میت» بیانگذار

۱- *Ibid.* p. 141. Wer sich auf diese Weise in sich zurückzieht und darüber berichtet, der erfährt und verkündet den Grund der begründet.
 ۲- *Ibid.* p. 172

هستی است. همانطور نیز مرکز و جردی انسان، منشأ و مبدا، بنیانگذاری سازمان، هر نظام و حوادث است و هر که به مبدا رجعت کند، در واقع نقش اساطیری بخود گرفته است. این نقطه از سوی دیگر چشمه فوران همه صور اساطیری است و این فوران اولی را در اساطیر اقوام گوناگون به صورت «کودک الهی» *puer aeternus* که نخستین زاده زمان ازلی است *Erst-geborenen der Urzeit* نشان می دهند و آنچه می دهند و آنچه می شکند، آشوبی نظام می باشد، نوری تجلی می کند، طرحی افکنده می شود، و صور اساطیری بر بی می افزایند و رود خاطره ازلی که خاطره و حافظه اقوام گونه گون است، هر یک به سوی وجهتی جاری می شوند، زیرا که این چشمه قیاض به معنی راستین کلمه سر آغاز و مبدا است و انعکاس در انسان همان «بن بی بن هسته» است. بنا بر این بر اساس این قانون مرکزی، جهانی را از نو بنیان کردن و دور و بر آن طرحی را نظام بخشیدن، یکی از اساسی ترین «تم‌های اساطیری» در اصل باز آفرینی همان «بن دهش» آغازین است.

هر گاه جهانی کوچک که انعکاس جهان بزرگ است، بنا می شود، هر گاه نظامی احداث می شود، بن بخشی اساطیری مبدل به عمل می شود و عمل خود نیز، بی افکندن و بنیان گذاری است و این بنیان گذاری در دنیای آدمیان همان نقشی را دارد که بن بخشی اساطیری در ازل، ولی این «عمل» خود آئین است و آئین تبدیل به محتوی اساطیری به عمل است^۱ و آئین در قلمرو خود، همه فعالیت‌های دینی، هنری، معماری و اجتماعی بومی را در بر می گیرد. هر خانه‌ای که ساخته می شود، هر شهری که بنا می گردد، هر معبدی که بوجود می آید، هر توی از تجلی صور نوعی اساطیر است و اینست که فضای مسکونی، انعکاسی از طرح شهر و شهر انعکاسی از طرح معبد و معبد انعکاسی از طرح نظام کیهانی است و «دنیاهای کوچک انسان باید طبق همان صورتهای ایده‌آلی طراحی شوند که بر اساس آن، انسان تمامیت خاص خویش را سازمان یافته می داند و همان طرح را در جهان بزرگ نیز باز می شناسد»^۲ اینک ببینیم این هسته مرکزی یا این «بن بی بن هسته» کدام است.

۲ - نقطه مرکزی هستی

ایونگ^۳ در این باره می گوید: «به نظر می رسد که این نوعی «اتم هسته‌ای» است که در باره ساخت درونی و معنی آخری اش چیزی نمی دانیم»^۴. این «اتم هسته‌ای» را ایونگ «ماندالا» *mandala* می نامد. کلمه «ماندالا» به سانسکریت یعنی دایره و منظور «دایره محرآمیز» است. چون مبحث «ماندالا» را در قسمت دیگر این نوشته بررسی کرده‌ایم در اینجا به آن

۱- *Ibid.* p. 171
 ۲- *Ibid.* p. 173... Zeremonie ist Umsetzung eines mythologischen Gehalts in Handlung...
 ۳- *Ibid.* p. 172
 ۴- C.G. Jung: *Truumsymbole des Individuationsprozesses*, Eranos Jahrbuch, Zürich 1935, pp. 105-108

نقطه ناآنجایی که مربوط به موضوع فعلی ما می شود، می برد ازیم. ازلی ترین طرحی که صورت نوعی «با» *Archetype* می افکنند، «ماندالا» است. نحوه پیدایش خود «ماندالا» مربوط به راز هستی و تجلی حسی است که بعد بدان خواهیم پرداخت. «ماندالا» یا دایره سحرآمیز مظهر «صورت ازلی» *Urbild* و آرکتیپ اولی است. آرکتیپ بخودی خود محتوایی ندارد، و آنگاه محتوی پیدا می کند که جزئی از آگاهی ما شده باشد.

بقول «یونگ» می توان ساخت «آرکتیپ» را به سیستم محوری «کریستال» تشبیه کرد. سیستمی که در واقع «پیش سازنده»ی صور متبلور «کریستال» ها در مایه ماد است. در مایه مادر، ساخت ابتدایی «کریستال» نامشهود است و فقط آنگاه ظاهر می شود که «مولکولها» و «ایون» ها ترکیب یابند. همانطور نیز «آرکتیپ» اولی، بی محتوی است و آرکتیپ «بی‌نفسه» *an sich* است و بدین صورت «آرکتیپ» مستغرق در جمع بلا تعین، و بی شکل، و بی صورت تا خود آگاهی جمعی است.

«آرکتیپ» آنگاه ظاهر می شود که محتوایی پیدا کند، زیرا که آرکتیپ بخودی خود تهی و خالی است و فقط عنصر صورت دهنده و نظام بخشنده است یا بقول «یونگ» نیروی «پیش سازنده» *Facultas praeformandi* است. آنچه در آن مایه میراث می بریم محتوی «آرکتیپ» نیست بلکه همین نیروی پیش سازندگی است که تشکیل دهنده هسته مرکزی «آرکتیپ» است. ولی این نیروی صورت بخشنده به قوه متخیله خلاق نیز مربوط می شود زیرا که نیروی تخیل است که صور ازلی و «آرکتیپ» ها را از قوه به فعل در می آورد. توضیح اینکه «صورت نوعی» در بطن ناخود آگاه به صورت نیروهای بالقوه خفته اند و جوهر اصلی «آرکتیپ» هیچگاه جزئی از آگاهی نمی تواند شد، زیرا که آن واقعیت معنوی *psychoide* است. از این طرحهای «آرکتیپ» چنانکه گفته شد، بصورت «ماندالا» یا «تصاویر چهار گانه» *quaternité* ظهور می کند و تصاویر چهار گانه، تاریخی بسیار متصل دارند و نه فقط در ادیان گوناگون و تمدنیهای مختلف ظاهر می شوند بلکه در رؤیاهای افراد عادی نیز پیدا می شوند. این صور نوعی خواه بصورت «ماندالا» و خواه بصورت «تصاویر چهار گانه»، به انواع و اقسام شکلهای درمی آیند: مانند گل، (اساطیر هند) صفحه ساعت، باشی که غوازه‌ای در مرکزش دارد، یا میزی که چهار صندلی دورش قرار گرفته، چهار ستون، چرخ هشت پره، ستاره یا خورشیدی که هشت اشعه فروزان از آن جدا می شود، چهار لصل و غیره^۱. انواع و اقسام «ماندالا» ها را در هنر شاپل نگاری *iconographie* تبتی و بودایی می بینیم. در هند، ساده ترین صورت «ماندالا» معروف به «یانتر» *yantra* است و «یانتر» در اصل آلت تمرکز معنوی و مراتب تکراری است. با تمرکز و توجه بی گیر به مرکز این تصاویر، انسان به تدریج به مرکز وجود خودش رخنه‌ای پیدا می کند و هر گاه ذهن متوجه نقطه‌ای واحد (سانسکریت *ekagrata*) شد، امواج ذهنی خاموش می شوند و جریان تفکر و بکنارچه و معتدو ثابت می گردد و بعد، مراقبه واقعی

۱- C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris, 1971, pp. 90-1
 برای آثار «یونگ» تا آنجا که مفید بوده است از مترجم آسانی و در غیر این صورت از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه آن استفاده کرده‌ایم.
 ۲- C. G. Jung: *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 104

و متعاقب آن حالت وصل (سانسکریٹ Samādhi) تحقق پیدا می کند، و آدم به مرکز هستی اش که «خود» ātman واقعی از و «بن بی بن هسته» وجودش هست راه می یابد و با «برهن» که مبدأ عالم هستی است یکی می گردد.

ولی منشاء «ارکتیپ» ها یا «بن بی بن» وجود ما که بشکل ساختها و صور نوعی تعایان می شود کدام است؟ بیشتر محققین ادیان، منشاء این تجلی را تجلی «نومن» numineux نامیده اند، و کسی که این پدیدار را برای اولین بار مورد بررسی قرار داده و کتابش از آن پس، «اثر کلاسیک» در تبعات تاریخ ادیان شده است، محقق بزرگ آلمانی «رودلف اتو» Rudolf Otto است. اینک با توجه به اهمیت مسأله، رتوس مطالب این کتاب را و همچنین تجزیه و تحلیلی که «اتو» از پدیدار تجلی «نومن» می کند، بررسی می کنیم.

۳- تجلی «نومن»

«رودلف اتو» در کتاب معروف خود که «داس هایلگه» Das Heilige نام دارد، ساخت پدیدار نومن Numen را بررسی می کند، «داس نومنوزمه» Das Numinose یا پدیدار «نومنی» اسم صفتی است که «اتو» از واژه لاتینی «نومن» Numen ساخته است. «نومن» به لاتینی یعنی موجود ماورای طبیعی، جلال و شکوه خداوندی، اراده الهی، نیروی فعاله خداوندی و معنوی. اتوپیر و سنت فکری متفکر بزرگ رمانیک آلمان «شلائرماخر» Schleiermacher است. «شلائرماخر» پدیدار دین و معنویت را جزء لاینفک ساخت روانی انسان می داند. اتوپیر و همین سنت است و آنچه برای او حاکم اهمیت است جنبه عاطفی دین و معنویت است. در تجزیه و تحلیل پدیدار «نومن» اتو به این نتیجه می رسد که اولین واکنش انسان در قبال تجلی «نومن» احساس عبودیت در برابر ربوبیت حق و تجلی غیب است. این احساس عبودیت و مخلوق بودن (Kreaturgefühl) را «اتو» «می متریدم تر مندوم» mysterium tremendum یا راز هراس انگیز می نامد. این راز هراس انگیز و حیرت انگیز ناشی از قهر و صولت تجلی ذاتی است و این مقوله چهار جنبه moment دارد که عبارتند از:

۱- جنبه هراس انگیز نومن: Das moment des tremendum. اولین احساسی که از این هراس حاصل می شود، احساس حیرت و غرابت unheimliche است. از این احساس عمیق است که ادیان پدید می آیند و بعد بتدریج تکامل می یابند. این احساس ریشه امریمتان و خدایان است، هر آنچه که ریشه اش طبری و علم حضوری ادراک می کند و بدان صورت می بخشد از ریشه این احساس عمیق سرچشمه می گیرد.

۲- جنبه دوم «اتو» جلال ناشی از نیرومندی و توانایی übermächtigen Majestas

۱- «داس هایلگه» معادلی بنویان فارسی ندارد، فرض از آن، تجلی قدسی یا تجلی غیبی، با پدیدار خود مقدس و ملکوتی است. به فرانسه آنرا le Sacré و به انگلیسی The Holy می گویند. r. Rudolf Otto: Das Heilige, über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen, München, 1963, p. 19 چاپ جدید

می نامد. در قبال این جلال ربوبی است که انسان احساس عبودیت و ناچیزی و خاکساری می کند و بخود می گوید: «من و جمله خلائق هیچیم، فقط تویی که وجودی و همه چیز هستی».

۳- جنبه سوم نومن، جنبه نشان دهنده انرژی Das moment des Energischen است. در این مقوله می توان غضب الهی یا غضب یهوه orgé theot، خدای قوم یهود را گنجانید. کلیه صفاتی که از قبیل حی، احساس، اراده، قدرت، فعلیت، انگیزه، به خداوند تعلق می گیرد، از آن این مقوله است. در انسان این نیروی عبودیت ایمان، تعصب، مبارزه در راه حق و جهاد جلوه می کند. نیرویی که «لوتهر» Luther را علیه «اراموس» Erasmus برمی انگیزد از همین انرژی مایه می گرفت. در عرفان این نیرو، بصورت عشق به معبود ازلی جلوه می کند، و غضب و عشق در روی یک سکه است و عشق نیز مانند غضب الهی همه چیز را می سوزاند و هیچ می سازد و نیروی محرکه عشق همان غضب الهی است، منتها در جهت معکوس و به نظر یک عارف قرون وسطایی، عشق چیزی نیست مگر قهر و غضب خاموش شده. به نظر «اتو» فرضیه «فیخته» Fichte یکی از فلاسفه «ایده آلیسم» آلمان که مطلق را جهش آرام ناپذیر عظیمی می داند و همچنین مفهوم اراده «امریجنی» dämonischen wille در فلسفه «شوپنهاور» Schopenhauer از همین عنصر انرژی موجود در «نومن» مایه می گیرند. ولی به نظر «اتو» اشتباه و خطای این فلاسفه در این است که صفات طبیعی را به «چیزی» نسبت می دهند که در اصل غیر متعین و میان ناپذیر (لائیفی ineffabile) است یعنی اینکه این صفات را واقعی می پندارند در حالی که اینان رجوع تمثیلی هستند و پس آ.

۴- جنبه چهارم مقوله راز هراس انگیز، عنصر راز و سر (mysterium) است که «اتو» آنرا «مطلقاً دیگر» das Ganz andere نام نهاده است. در اینجا باید خاطر نشان ساخت که «اتو» در ضمن متمدنشناس بزرگی نیز بوده است و سابقان دراز در هند زیست کرده و بسیاری از کتب مقدس هند را به آلمانی برگردانیده است و رساله ای تطبیقی دربارهٔ دو عارف بزرگ شرق و غرب یعنی «استادشانکارا» (هند) و «ماستر اکهارت» Meister Eckhart عارف قرون وسطایی آلمان، نگاشته که به «عرفان غرب و شرق» Westöstliche Mystik معروف است. لفظ «مطلقاً دیگر» را «اتو» از راسل «ارپانیثاد» ها بخصوص از کلمه سانسکریٹ anyadeva که همین معنی را دارد گرفته است. «اتو» می گوید اگر از این عنصر «راز»، ضمایم ترس و هراس را سلب کنیم، آنکاه به صورت مظاهمی چون حیرت آور، (لائیفی mirus)، تعجب انگیز، شگفت انگیز (میرابیلیس mirabilis) جلوه خواهد کرد. و معادل آلمانی این واژه های لاتیفی کلمه «حیرت» Erstaunen است. ولی این حیرت، احساس شریعت و بیگانگی است که از همان مطلقاً دیگر (یونانی Thateron، سانسکریٹ anyadeva، لاتیفی alienum) بوجود می آید، زیرا مطلقاً دیگر «حالی» است که ما را با حیرتی «پس زنده»

۱- Ibid. p. 20 ۲- Ibid. p. 28
۳- توجه کنید کلمه «الیشنوم» لاتیفی، همان مطلقاً دیگر است که به انسان احساس غرابت و بیگانگی می دهد، کلمه «از خود بیگانگی» aliénation از همین کلمه لاتیفی ساخته شده، ولی در حالی که «الیشنوم» به معنی «اتو» آدم را غریب می کند قایم بر ای اصلی اثر باز گرداند، «الیشناسیون» به معنی امروزی، دوری از همان ما و فراموشی ندای همان وطن اصلی است

این «مطلقاً دیگر» را فقط می‌توان با صفات سلبی و تریبی دریافت کرد و عرفان این تضاد ناشی از «نومن» را به منتهای درجه خود می‌رساند و آنرا نه فقط در برابر طبیعت و دنیا قرار می‌دهد بلکه وجود هستی و مافیها را نیز در برابر «مطلقاً دیگر» هیچ می‌انگارد و سرانجام بدان نام نیستی Nichts می‌دهد. «نیستی» نه فقط آنچه‌یزی است که بیان ناپذیر و ناگفتنی است بلکه منظور از آن چیزی است که اساساً و مطلقاً عکس جمله آن چیزهایی است که می‌توانند موجود بشوند یا به‌تصور آیند، در واقع نیستی عکس هستی است و برای عارفی که راه بسوی ماسوای الله را می‌پیماید، نیستی «واقعی» است بغایت زنده. این «مفهوم» نیستی Nihil در ادیان مشرق زمین، بخصوص در مفهوم خدای جهانی (سانسکریت Sūnya) بودائیان بخوبی بیان شده است، چه «نیستی» و «خلا» و بی‌جوهری (سانسکریت anātman) و جمله صفات سلبی دیگر، بهترین وجه نمایاندن خاصیت نومن «مطلقاً دیگر» است و برای بیان این واقعیت توصیف ناپذیر، حکما و عرفا بالضروره به تناقض و تضاد paradoxe می‌گرایند و شطحیات عرفای خودمان نیز از همین صفت بی‌صفتی حقیقت «نومن» سرچشمه می‌گیرد.

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

- ۱- «مطلقاً دیگر» بعلمت حالت حیرتی که برمی‌انگیزد، ادراک ناپذیر و غیر قابل فهم است. به ادراک در نمی‌آید، چون و رای مقولات ذهنی است.
- ۲- ولی این «مطلقاً دیگر» نه فقط فراسوی عقل و فهم است بلکه ضد آن است و می‌کوشد مقولات ذهنی را از بی‌براندازد و آنها را درهم آمیزد (چنانکه بعد خواهیم دید مقولات بینش اساطیری نیز بدینگونه است). نه فقط ادراک ناپذیر است بلکه جمع ضمیم و متناقض است، و نه فقط و رای عقل است بلکه ضد عقل است.
- ۳- قوی‌ترین نوع تناقض و ضدیت همان است که ما آنرا «آنتی نومی» das Antinomische می‌نامیم. در این مرحله عباراتی ظاهری می‌شوند که نه فقط ضد قوانین و نظامهای متعارف هستند، بلکه بین خودشان نیز هماهنگی ندارند، نه فقط شیر قابل ادراک و فهم‌اند بلکه خود از ضدیت و تناقضات و عناصر ضد و نقیض بایکدیگر ساخته شده‌اند. عرفان بیش از هر چیز «خداشناسی مبنی بر حیرت ناشی از مطلقاً دیگر است»^۱ یا همچون مکتبهای فلسفی بودایی madhyāmika علم تناقضات و ضدیات است که در قبال قوانین متعارف منطقی اصل جمع اضداد (لاتینی coincidentia oppositorum) را عرضه می‌کند. و با بقول «اکهارت» يك خداشناسی است مبنی بر آنچه که شنیده نشده Unerhörten با آنچه

۱- Ibid p. 31 ۲- Ibid. pp. 35-38

۳- Ibid. p. 36

۴- Ibid: Mystik hat eben wesentlich und in erster Linie eine Theologie des mirum des «Ganz anderen.»

۵- رجوع شود به کتاب ما: ادیان و مکتبهای فلسفی مند، جلد اول، فصل مکتبهای بودایی

ولی «اتو» در فصل سوم همین کتاب مسأله مهم دیگری را پیش می‌کشد و می‌گوید تجلی «نومن» از یک سو عنبردفع کننده صفت جلالی «نومن» است و از طرف دیگر نیرویی است که جذب می‌کند و کششی مسحور کننده das fascians دارد. این دو حالت دفع و کشش، پس زدن و بخود کشیدن، جلال و جمال، «هماهنگی اضداد» Kontrast-Harmonie را بوجود می‌آورد و این صفت مضاعف «نومن» در کلیه ادیان منهود است. در عرفان نظری اسلامی به این دو نیرو اشاره شده است و مبحث اسماء جلالی و جمالی بطور روشنی مطرح شده است. شیخ محمد لاهیجی می‌گوید: «طبیعت آدم را در فطرت مرکب گردانید از جمیع اسماء جلالی و جمالی که معبریندی شده‌اند... و غیر انسان هر يك مخلوق پیدا و احدند زیرا که با مظهر اسماء جمالیه‌اند همچون ملائکه رحمت، با مظهر اسماء جلالیه‌اند مثل شیطان و ملائکه عذاب»^۲. هر جمالی مستلزم جلالی است مانند هیبت و حیرتی که از مشاهده جمال حق دستگیر می‌شود و هر جلالی مقتضی جمال است که همان رحمت مستتر در قهر جلال خداوندی است. معنی تمثیلی جمله اضدادی که در عرفان اسلامی به شیوه دلپذیر بیان شده است از قبیل شب روشن و روز تاریک و سلسله زلفهای یار و خال هندو و سایر تمثیلات زیبا و بدیعی که در شعر فارسی به نحو احسن دیده می‌شود، اشاره به همین مقوله اساسی است که «اتو» اثر «هماهنگی اضداد» نام می‌گذارد و این هماهنگی چنانکه ملاحظه شد از ساخت خود «نومن» سرچشمه می‌گیرد. «اتو» می‌گوید که عنصر «جمالی» و کشش بسوی مبدأ، گاهی آنچنان شدت می‌یابد که ایجاد جنون و مستی می‌کند و این به قول «اتو» عنصر «دبونوزی» اثر نومن است.^۳

تجلی «نومن» اگر چنین احساس شود، یعنی هم بصورت کشش مقاومت ناپذیر و هم در هیبت انگیز، بهجت و سروری توصیف ناپذیر و حالات کشف و شهود عارفانه خواهد شد که فقط به مکاشفه تجربه می‌شود و نه از راه عقل و استدلال.

در هنر، تجلی «نومن» بصورت «والا»، «فاخر» Erhabene، تجربه می‌شود. به ایوب حالت، ما «شکوه هیبت انگیز» می‌گوییم، زیرا هم شکوه و شوکتی خاص دارد و هم ایجاد هیبت می‌کند. بهترین نمونه‌های این شکوه هیبت انگیز را می‌توان در معماریهای دنیای باستان مصر، در کلیساهای عظیم «گوتیک» در معابد هندو و بودایی و در مساجد اسلامی یافت این تجلی «نومن» در آثار هنری چین و ژاپن و ثبت که تحت نفوذ آئین «تائوئی» و بودایی بوده‌اند محسوس می‌شود. در باره بودای بزرگ غار «لونگ من» Lung-Men واقع در چین و متعلق به سلسله «تانگ» Tang، «اوسوالد سیرن» Oswald Sirén هنرشناس معروف سوئدی می‌گوید: «هر که به این مجسمه نزدیک شود، متوجه خواهد شد که آن دارای مفهوم مذهبی است، بدون آنکه چیزی در باره آن بداند. اهمیت ندارد که ما آنرا پیغمبر یا خدا بنامیم، چه آن معلو از اراده است معنوی که خود را به تماشاگر القا می‌کند. عنصر دین

Ibid. p. 38 ۲- Ibid. p. 45

۳- رجوع شود به شرح گلشن راز، ص ۲۱۱

چنین تصویری در خودش مستتر است، زیرا آن بیشتر یک «حضور» و حال است تا مفهومی بنالاب درآمده. آنرا نمی‌توان با کلمات توضیح کرد، زیرا ورنه تعریف عقلانی است.^۱

شکوه هیبت انگیز و هاله سحر انگیز، وسایل غیر مستقیم است که بمدد آنها هنر تجلی «نومن» را القا می‌کند. در فرهنگ غرب دو وسیله مستقیم برای این منظور هست و آن «تاریکی» das Dunkel و «خاموشی» das Schweigen است.^۲ شاعر غراف «ترستیگن» Tersteegen در تأیید همین مطلب می‌گوید: «خداوند در ژرف‌ترین سکوت، در تاریکی، با من سخن گوید». ولی تاریکی نیازمند تضاد است و حال معنوی فقط در سایه روشن، یا بقول «اتو» در «نیمه تاریکی» Halbdunkel تحقق می‌یابد و این حالی است که در کلیساهای بزرگ «گوتیک» متجلی است. این اثر را موسیقی نیز ایجاد می‌کند، مخصوصاً موسیقی ای که در کلیسا، هنگام مراسم نیایش بگوش می‌رسد. بهترین نوع موسیقی همان است که این شکوه معنوی را با سکوتی ممتد و مطلق القا کند بطوریکه گویی که سکوت خود به میدا درآمده است مانند «مس» در «لامینورا» اثر «پوهان سباستیان باخ». این «مس» در لحظه «اینکار ناتوس» (تجسد مسیح - Incarnatus) بدوچ خود می‌رسد و اثر آن آنگاه احساس می‌شود که توالی پی‌درپی «نوگ»ها fugues که توأم با ورزش نرم اصوات نوازش‌گر است بتدریج خاموش و محو می‌شوند و در هیچ اثر دیگری نمی‌توان «این سکوت در قبال خداوند» را با چنین حالتی ژرف دریافت.

نوع دیگر تجلی نومن را می‌توان در هنر «خلای» سازی نقاشان چینی مخصوصاً نقاشان دوره «تانگ» Tang و «سونگ» Sung پیدا کرد. بقول «لیشر»^۳ این آثار در زمره عمیق‌ترین و باشکوه‌ترین آثار است که هنر انسانی تا حال بوجود آورده. هر که در این آثار مستغرق شود، در پس آبها، ابرها و کوهساران، دم اسرار آمیز «تائو»ی ازلی را در خواهد یافت، دم و بازدم درونی‌ترین وجود. در میان این تصاویر مستور و ظاهر، اسراری ژرف خفته است. آگاهی به نیستی، آگاهی به خلای، آگاهی به «تائو»ی آسمانی و زمینی که خود نیز «تائو»ی خفته در درون انسان است، در میان این تصاویر مستتر است و علی‌رغم حرکت ابدی شان، از ژرفنایی خاموش، مانند می‌پنهان زیر دریای بیکران، به نظر می‌آیند.

در چین نقاشی، محسوس ساختن خلای است و مهارت این شیوه در اینست که با کمترین وسیله بیشترین اثر را بیخشد. در تماشای این آثار، بلاخص آنهایی که مملو از حالات تفکر و مراقبه است این احساس حاصل می‌شود که خلای خود صورت پذیرفته و موضوع اساسی نقاشی شده است.^۴ آنگاه راز «خلای مازی» نقاشان چین را می‌فهمیم که بدانیم مانند «تاریکی، سکوت، خاموشی» خلای نیز شیوه نشان دادن نیستی است که «این و اینجا را نمی‌

۱- نقل از Osvald Siren: *Chinese Sculpture*, London, 1925. Ed 1. S. xx R. Otto. p. 87
 ۲- R. Otto: *op. cit.* p. 89
 ۳- *Ibid.* p. 90
 ۴- Otto Fischer: *Chinesische Landschaft* :In Das Kunstblatt: Januar, 1920
 نقل از R. Otto p. 81
 ۵- R. Otto: *op. cit.* p. 90

می‌کند تا اینکه «مطلقاً دیگر» فعلیت بیابد.

پس از این سیر اجمالی در دنیای «نومن» که در اصل تجلی خود نیستی است و هسته مرکزی درون را تشکیل می‌دهد، ببینیم، برخورد با «نومن» که «میت» نیز یکی از وجوه اصیل آنست چگونه به حصول می‌پیوندد، یا بعبارت دیگر این برخورد چه دگر گونی‌هایی در انسان که در اصل «انسانی عرفانی» homo mysticus است پدید می‌آورد.

۴- برخورد با «نومن»

«اریک نویمان» Erich Neumann متفکر پیرو مکتب «یونگ» نقطه نیستی «نومن» را «نقطه آفریننده نیستی» der schöpferische Punkt des Nichts می‌نامد. برخورد با این نقطه خلاق نیستی و تحولاتی که این برخورد در انسان بوجود می‌آورد، معرف مرتبه اشراقی هر انسان است. بعلمت برخورد با این «نستی آفریننده»، آگاهی از محور خود خارج می‌شود و فقط بصورت تغییر یافته می‌تواند دوباره به وضع پیشین خود بازگردد. این برخورد، حالات اشراقی، الهام روحی است و در تمدنهای بدوی، دامنه وحی و الهام از قلمرو تاریخ و دین تجاوز می‌کند و همه پدیدارهایی را که ما به آنها، تفکر، ایده، هنر و اخلاقیات می‌گوییم دربر می‌گیرد و آنها را در ردیف وحی منزل می‌گنجاند. در برخورد با «نومن» این «نقطه آفریننده» بصورت «مطلقاً دیگر» جلوه می‌کند و این جلوه از یک سو نیروی حیرت آور و غربت انگیز «نومن» را باز می‌نماید و از سوی دیگر معرف انکا و بستگی کامل آگاهی به این تجلی غیبی است. در برخورد با «نومن» دگر گونی‌ای در آگاهی انسان تحقق می‌یابد، ولی این دگر گونی، خود «نومن» را نیز دربر می‌گیرد و هر دو قطب این برخورد، یعنی آگاهی به من das Ich و تجلی «نه - من» Nicht-Ich به نحوه‌ای تغییر می‌یابند که در آن حد فاصل بین آن دو از هر دو طرف رفع می‌شود.^۱ ولی این برخورد با «نومن» مستلزم اینست که انسان، توجه و استعدادی خاص از برای برانگیخته شدن داشته باشد، یعنی در هر تجربه اساطیری و معنوی و عرفانی انسان در واقع شریک و همدم تجلی «نومن» است و نحوه بروز و صورت پذیری «نومن» مربوط به سیر تکامل آگاهی انسان است و دگر گونی‌هایی که در نحوه ظهور «نومن» دیده می‌شود مانند تکامل آگاهی خود انسان، مدارج و مراحل دارد و «نومن» از ناخود آگاهی بی‌نام و نشان بر می‌خیزد و بتدریج طی تغییرات و دگر گونی‌های پی‌درپی، اشکالی دیگر می‌پذیرد و بر حسب نظامها و قالبهای فرهنگی گوناگون، صور و ساختهای مختلفی بخود می‌گیرد، ولی در این تغییرات تدریجی، ساخت ازلی و شکل اساسی «صورت نوعی» همچنان ثابت و تغییر ناپذیر باقی می‌مانند. این برخورد برای خود آگاهی، تجربه بزرگ، معنوی محسوب می‌شود، زیرا که خود آگاهی ناگزیر بسوی نیرویی معطوف و متوجه است که خارج از محدوده اوست و محتوای این دنیای اسرار آمیز برایش دست نیافتنی است. فضای خارجی‌ای که تجلی «نومن» اشغال می‌کند، خارج از قلمرو و حیطه خود آگاهی است و چون نیروی ادراک ناپذیر آن فراسوی تحولات ذهنی و عقلانی انسان

۱- Erich Neumann: *Der mystische Mensch*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1940 p. 329
 ۲- *Ibid.* pp. 324-318

است و از هر لحاظ تساطی کامل بر او دارد، بنا بر این، نقطه عدم یا همان «نقطه خلاق نیستی» است که «رودلف آئر» چنانکه ملاحظه شد، به «نومن» منسوب می کند. ولی این «فضای خلاق نیستی» در انسان از لحاظ اساطیری، همان «محدوده» *temenos* و «معبودرونی» *tempel* و چشمه آغاز و مرکز فردوس است. این نقطه همانطوریکه قبلاً دیدیم، مرکز «بازین بخشی» *neu-gründung* اساطیری و کانونی است که دور آن، و بر اساس آن انسان جهانی را از نو بنیاد می کند و بدان سازمان می بخشد و بعلمت تحقق یافتنش، انسان موجودی اساطیری می شود. این نقطه آغاز (یونانی *arkhe*) و نقطه مرکزی *Mittelpunkt* «ماندالا» *mandala* است و مقرر حکومت و جلوس نیروی خداوندی و معبد الهی در درون انسان است و جایی است که بقول «توبمان» «خداشناسی عرفانی و انسان شناسی عرفانی یکی می گردند». «تجربه انسان از این «نیستی آفریننده» بمنزله تجربه از مبدأزلی *Ursprungserfahrung* است و عبارت دیگری می توان گفت تجربه ازلی انسان از مبدأ، خود بمنزله بنیان گذاری هر نظام و هر سازمان است و نقش اساسی انسان اساطیری در همین است. هر تجربه معنوی، هر کمال درونی، هر هون این برخورد و مدیون این فیض است و بموجب این تجربه ژرف که هم رازی است ناگفتی و هم منشاء قیاض خود زندگانی، انسان را باید «انسان - عرفانی» *homo-mysticus* نام گذارد.

در حوزه روان شناسی اعماق *Tiefpsychologie* نقطه اتصال این «نیستی آفریننده» را که بقول «آئر» وجه نیستی «مطلقاً دیگر» است (عنه درونی انسان که همان «ارکبه» باطنی است) «دامر زلبست» *das Selbst* یا «خود» می گویند. «یونگ» که واضح این مفهوم است می گوید که این مفهوم را از معادله آتمان = برهمن *ātman = brahman* نلسنه «ودانتا»^۱ (هند) اخذ کرده است. «یونگ» نقطه این اتصال را «تفرید» نام گذارده و نیز می گوید: «که خود» نه فقط خود آگاهی را در بر می گیرد، بلکه شامل ناخود آگاهی نیز هست و بدین نحو تشکیل دهنده شخصیت بزرگتری است^۲، یا «خود» نه فقط مرکز بلکه محیط دایره نیز هست و این دایره هم محیط به خود آگاهی است و هم محیط به ناخود آگاهی. «خود» مرکز این تمامیت است همانطوریکه «من» مرکز خود آگاهی است^۳. چنانکه قبلاً ملاحظه شد، تمثیل «ماندالا» یکی از مظاهر کامل «خود» است زیرا «خود» معنی است که جمیع اضداد به اعتدال می گرایند. آسمان *yang* و زمین *yin* یکی می گردند و این «جمع اضداد» را در فلسفه کیمیایی چین، «جسم العالی» و در فلسفه کیمیایی قرون وسطایی غرب «جسم فنا ناپذیر» *corpus incorruptibile* می گویند که همان جسم «مثالی» یا «جسم شکوه مند» *corpus glorificationis* یا جسم رستاخیز در سنت مسیحیت است^۴.

۱- *Ibid* p. 229

۲- C. G. Jung, *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 167

۳- C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, 1964, p. 110

۴- C. G. Jung, *The Archetypes of the Collective Unconscious* 2nd Edition, 1969, Vol. ix, Part I, p. 124.

در واقع ارتباط «من» و «خود» بوجود آورنده تناقضی بزرگ است زیرا در برخورد با «نومن»، «من» انسان دیگر فقط «من» خالی نیست بلکه در عین حال «من-خود» (*Selbst Ich*) است و این نقطه استار (*Punkt der Verborgenenheit*) توصیف ناپذیر است و «هسته خود» (*Atomkern des Selbst*) دست نیافتنی و پابنکه واقعیت «من» اندر آن مستغرق شده و در بی زمانی قرار یافته معذالک آن سازنده هر زمان است و پابنکه بر فراز انسان است، در مرکز او نیز هست و در جنبه «نومنی» خود *in seiner Nunuinosität* سازنده جواهر انسان است^۱.

در چنین وضع متناقضی است که انسان درباره مسأله هویت و شناسایی خود پرسش می کند و به سؤال «کی کیست» *wer ist wer* پاسخ ابدی مشرق زمین بگوش می رسد بخصوص ندای طنین انداز آئین باکیازی کین هند، آنطوریکه در «اوپانیشادها» مطرح شده: ای شو اکثر تو همانی: (سانسکریت *tat tvam asi*) تو همانی... آتمان (*ātman*) که در درون قلب من است از دانه برنج ریز تر است، از دانه جو و ارزن نیز ریز تر است. ولی او از زمین بزرگتر است، از فضا بزرگتر است، از کلیه عوالم بزرگتر است (*Chāndogyopaniṣad, III, 14, 3*) او متحرک است و نامتحرک، او نزدیک است و دور، او در درون همه هستیهاست، او در بیرون همه هستیهاست (*Isopaniṣad, 5*) «آنجایی که دوگانگی باشد *dvaitam bhava* آدمی چیز دیگری می بوید، چیز دیگری می چشد، چیز دیگری می اندیشد... ولی چون همه چیز «آتمان» گردد، دیگر که چه را بیند، دیگر که چه را بوید، دیگر که چه گوید و چه اندیشد، آنرا که تواند شناخت، آنکه بیاری خود او، همه چیز شناخته می شود. در واقع اوست «آتمان» و نه این... *na ti, na ti*. او ادراک ناپذیر است چون او ادراک کسی کند... او تعلق ناپذیر است چون بهیچ چیز دل نمی بندد... او هرگز نمی میرد، نابود نمی شود، داننده راستین را چگونه می توان شناخت ای دوست^۲».

در خاتمه این قسمت بی فایده نیست که تجربه شخصی یکی از بزرگترین متفکرین عصرمان را باز گو کنیم: «کارل گوستاو یونگ» در کتاب *خاطرات خود* می نویسد: «سابق بر این، درباره ارتباط «من» و «خود» خوابهایی دیده بودم. در یکی از این رویاها برای گردش در جاده کوچکی قدم می زدم... خورشید می درخشید و جلوی دیدگانم و دوروبرم چشم انداز وسیعی دامن می گشود، سپس به کلیسای کوچکی رسیدم که کنار جاده بود. دری نیمه باز بود و وارد کلیسا شدم. از منظره داخل آن حیرت کردم زیرا نه مجسمه ای بود، نه صلیبی و نه محراب، فقط یک گل آرای زیبا و باشکوه. جلوی محراب، روی کف کلیسا، «یوگی» ای *yogi* در حالت گل نیلوفر نشسته بود و در مراقبه ای ژرف مستغرق. چون نزدیکش شدم دیدم که چهره اش عین چهره من است. حیرت کردم و ترسیدم و از خواب بیدار شدم و با خود اندیشیدم: «واقعاً عجیب است، اینست کسی که مرا به مراقبه در می یابد، او خوابی می بیند و خوابش منم.» دانستم که اگر از خوابش بیدار شود، من دیگر و جردن نخواهم داشت.

۱- Erich. Neumann, *op. cit.* p. 330

۲- *Ibid.* p. 330

۳- *Bṛhadāraṇyakoṣiṣad*, IV, 5, 15

شخصیت این «یونگی» مظهر تمامیت و ناخود آگاه من بود که از مشرق زمین دور دست بمن رسیده بود... مانند چراغی سحرآمیز، تکرار «یونگی» واقعیت تجربی مرا باز می‌تایید... در واقع «خود»، صورت انسانی بخودگرفته بود و وارد زندگی سه بعدی شده بود، مانند غواصی که لباس غواصی بتن کند تا آماده رفتن به دریا شود. «یونگ» سپس می‌افزاید که اصولاً ارتباط علی «من» و «خود» را در جهت معکوس درمی‌یابیم، زیرا پایه آگاهی ما اصولاً معطوف به کانونی مرکزی است که «من» را تشکیل می‌دهد. از این نقطه، دیدمانستغرق در دنیای تاریک و مرموزی می‌شود بطوریکه دیگر نمی‌توانیم بگوئیم آثار و ظلماتی که در آن ظاهر می‌شود تا چه حد از آن آگاهی است و تا چه حد مستقل و خودمختار است ولی اگر دقت کنیم می‌بینیم که تصاویر ناخود آگاه، تجلیات آگاهی ما نیستند بلکه برخوردار از حیاتی مستقل اند. رویایی که من دیدم ارتباط بین آگاهی و ناخود آگاهی را معکوس می‌کند و دنیای ناخود آگاه را اخلاق می‌پندارد و آنرا سازنده شخصیت تجربی ما می‌داند. این واژگونگی حاکی از حضور «آن - دیگر» در من است، زیرا آن روی چیزهاست که واقعیت دارد و دنیای خود آگاه مانوعی توهم و واقعیت ظاهری است، مانند رویایی که آن نیز مادام که از خواب بیدار نشده‌ایم واقعی می‌نماید. بدیهی است که این نحوه برداشت شباهتی بسیار به جهانبینی مشرق زمین، بالاخص به مفهوم توهم جهانی māyā در فلسفه هندو دارد. بدون شک مشرق زمین به «خود» ارزشی الهی منسوب می‌داشت و بنا به نظر قدیمی مسیحیت هم «خودشناسی» راهی است که منجر به خودشناسی می‌شود *Cognitio Dei*.

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

مبانی اساسی پیش اساطیری

«لوسین لوی برول» جامعه‌شناس فرانسوی با تجزیه و تحلیل مدارک مربوط به اقوام بدوی به این نتیجه می‌رسد که اساطیر ابتدایی اقوام بدوی حاکی از ساخت فکری خاصی است که می‌توان آنرا «پیش منطقی» *prélogique* دانست. در محیطی که این اقوام زندگی می‌کنند، طبیعت جلوه‌ای جادویی دارد باین معنی که کلیه اشیاء و موجودات در یک شبکه از ارتباطات مرموزی

۱- C. G. Jung: *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées* recueillies par Aniela Jaffé traduites par le dr. Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, 1963, pp. 387-8-9

۲- Leon Wieger: *Les Pères du système taoïste*, Paris, 1950, p. 227

ظاهر می‌شوند و ارتباط فرد به «توتم» *totem* نوعی ارتباط سحرآمیز است که می‌توان آنرا «همجوهری مرموز» *participation mystique* دانست. مسلماً آنچه برای «لوی برول» ذهن غیر منطقی تعبیر تواند شد، برداشت و تصویری است که انسان امروزی از مقولات متعارف عقل استدلالی دارد، بخصوص مناهیم زمان، مکان و علیت. به نظر «لوی برول» آدم بدوی هر اتفاق خوب و بدی را که رخ می‌دهد به نفوذ نیروهای مرموز و سحرآمیزی نسبت می‌دهد. در حالیکه برای ما، رابطه علت و معلول واقع در زمان و مکان در بعد است، اقوام بدوی فقط به معلول توجه می‌کنند و علت را ناشی از موجودات و نفوس مرموزی می‌دانند و ارتباط بین علت مرموز و معلول مشهود را بی واسطه می‌پندارند و به حلقه‌های میانه‌ای که علت را به معلول می‌پیونداند اعتنا نمی‌کنند. بجای اینکه زمان را مدتی متجانس، متشکل از لحظات مساوی و قابل تقسیم در نظر بیاورند و آنرا بر اساس نظام توالی تصور کنند، بر عکس بدان صفات و خصایص درونی و کیفی می‌بخشند و بجای اینکه مکان را به شکل بعدی متجانس انتزاع کنند که در آن اشیاء را می‌توان کنار هم قرار داد، آنرا، بر عکس مملو از ارواح مرموز و مشحون به کیفیات گوناگون می‌پندارند، و هر یک از موجودات واقع در آنرا، آراسته به فضیلتی خاص و مزین به نیرویی خاص می‌انگارند. «لوی برول» در باره زمان اساطیری می‌گوید: «هنگامی که اقوام بدوی می‌گویند که جهان اساطیری آغاز همه چیزهاست این لفظ به این معنی نیست که جهان اساطیری به گذشته‌ای متعالی و ورای تاریخی *métahistorique* تعلق داشته باشد، بلکه بیشتر این معنی را القاء می‌کند که هر آنچه آفریده شده از جهان اساطیری هستی یافته است، یا به عبارت دیگر جهان اساطیری آفریننده است.» «لوی برول» درباره نظر «پرویس» *Prœuss* محقق آلمانی که می‌گوید وقایع اساطیری در زمان ازلی یعنی «اورستزایت» *Urzeit* وقوع می‌پیوندند، می‌افزاید که در این کلمه آلمانی فقط باید به «اور» یعنی ازلی، آغازین، اکتفا کرد و «یس» چه زمان به مفهوم مدتی متشکل از لحظات بی‌دری و متوالی در ذهن اقوام بدوی مصداقی ندارد.

اهمیت تحقیقات «لوی برول» در اینست که به کیفیات خاص زمان و مکان و علیت آنطوریکه در جهان اساطیری جلوه می‌کنند پی برده است ولی با گذشتن اینکه پیش اساطیری مرحله «پیش-منطقی» ذهن آدمی است خود را محدود کرده است، زیرا با پیدایش مکتب روانشناسی اعداق، می‌دانیم که اگر مقولات خاص پیش اساطیری با قوانین منطقی صدق نمی‌کنند، دلیلش این نیست که بوج و وهمی باشند، بلکه پیش اساطیری دارای نظامی است خاص که اصولاً از ساخت دیگری از وجود حکایت می‌کند. این ساخت نه فقط منطبق با اصول عقل استدلالی نیست بلکه هم چنانکه در قسمت مربوط به «نومن» ملاحظه شد، ضد آنست و در

۱- من این اصطلاح را پیش‌تر تفسیر کرده‌ام فائز جمع، غرض از «پارتیسیپاسیون میستیک»، نوعی ارتباط مرموز و سحرانگیز با اشیاء و بت‌ها *totem* است.

۲- Lucien Lévy-Bruhl: *La Mythologie primitive*, Paris, 1960, pp. 3-8. چاپ جدید
Lucien Lévy-Bruhl: *La Mentalité primitive*, Paris, 1960, pp. 85-90. چاپ جدید

۳- *Ibid.* p. 8

۴- K. Th. Prœuss: *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933, pp. 12, 23

برخی از موارد تسلطی کامل بر عقل استدلالی دارد. «بولک» درباره مفهوم «پیش-منطقی» «لوی پرول» می گوید: «ذهن اقوام بدوی که منطقی است و نه بدیهی منطقی، آدم بسوی نه مثل مازندگی می کند و نه مثل مامی اندیشد. آنچه برای ما غیر طبیعی و مرموز است برای او کاملاً عادی است و جزئی از تجارب زندگی اوست. برای ما گفتن اینکه: این خانه آتش گرفته زیرا که رعد بدان اصابت کرده است عادی می نماید، ولی برای آدم بدوی گفتن اینکه: این خانه آتش گرفته است زیرا افسونگری، از رعد استفاده کرده و خانه را سوزانده است، بهمان اندازه عادی و طبیعی است.»

فیلسوف آلمانی «ارنست کاسیرر» Ernst Cassirer در کتاب سه جلدی خود معروف به فلسفه صومنیلی در جلد دوم که به آگاهی اساطیری معروف است، مقولان پیش اساطیری را بررسی می کند و اینان را با اصول عقل استدلالی و شیوه تحقیق علمی مقایسه می کند و نشان می دهد که پیش اساطیری و مقولات مضمور و مستتر در آن، با اصول متعارف شیوه عقلانی یکی نیست و دنیای اساطیری در ساحت دیگری از وجود است و روش جادویی و کیمیایی آن بیشتر در جهت ایجاد ترکیب است تا تجزیه، بیشتر به ادغام چیزها در هم توجه دارد تا به تحلیل و جدایی مقولات. در پیش اساطیری برای مرتب ساختن چیزها بایکدیگر، فقط یک بعد وجودی هست و آن نیز، بعد اتصال، همجوهری، همسانی است. ارتباط بین چیزها، ذهنی و انتزاعی نیست، بطوری که بتوان آنها را هم از یکدیگر جدا کرد و هم به یکدیگر پیوست، بلکه این ارتباط شباهت به نوعی «هممان» دارد که همه چیزها را به هم می چسباند، آنها را روی هم انباشته می کند و گرد هم می آورد، هر قدر هم عناصر روی هم انباشته، نامجانس، متفاوت و حتی متضاد باشند. بعنوان مثال در شناخت علمی، عناصری که بیداری را تشکیل می دهند، ابتدا از هم تفکیک می کنند و ارتباطات آنها را بر اساس نسبت و وجه اشتراک و وجه انتراک تبیین می کنند و بعد آنها را بر پایه نوع و جنس و کم و کیف و غیره دسته بندی می کنند، ماهیشان را معلوم می کنند و در صورت لزوم به آنها از نو ترکیب می بخشند، اما عناصری که در پیش اساطیری تعانس پیدا می کنند - خواه این تعانس زمانی باشد، خواه بعدی، خواه فقط به علت شباهت ظاهر باشد، خواه بسبب تعلق به نوع و جنس مشترک - خصایص و وجوه انتراک خود را از دست می دهند و وجودی مشترک می یابند و اساساً همجوهر می شوند. به نظر «کاسیرر» پیش اساطیری به معنی راستین کلمه «کنکرت» concret یعنی واقعی، انضمامی، محسوس است، البته اگر این کلمه را از فعل «کن - کرسکر» con-crescere لاتینی که به معنی رشد، بواسطه تراکم، رو به هم انباشتن است، در نظر بیاوریم. بهمین جهت است که در پیش اساطیری کل و جزء، بزرگی و کوچکی، بالا و پایین، جوهر و کیفیت و جمله مقولات دیگر عقل استدلالی مصداق و مفهوم نمی ندارد و ممکن است هر چیزی با هر چیز دیگر ادغام شود و

۱- C. G. Jung: *Problemes de l'Arche moderne*, Paris, 1960, p. 130.
 ۲- Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, «La Philosophie des formes symboliques», traduction par Jean Lacoste, Paris, 1972, vol II, p. 136
 ۳- *Ibid.* p. 136

عین آن گردد، جزء کل است و کل جزء زیرا این دو بایکدیگر همجوهرند. نوع در فرد است و فرد در نوع، چه خود «نوع» در فرد حضوری مرموز دارد. ارتباط انسان با اجداد و نیاکان واقعی است و نه نسبی و ارواح نیاکان در محرابی که خاطره آنان نگهداری می شود همانقدر حضور دارند که فلان شیئی محسوس که در مقابل ما قرار گرفته و به همان اندازه «ملموس» و واقعی و حاضر است. اینکه می پردازیم به علت و زمان و مکان.

۱- علت در پیش اساطیری

در حالیکه قانون علت در شیوه عقل استدلالی و روش علمی بین برخی از علل و برخی از معلولها رابطه ای یکجانبه برقرار می سازد، در پیش اساطیری بشکل «کاسیرر» انتخاب عقل کاملاً آزاد است؛ هر چیزی ممکن است از هر چیزی دیگر پدید آید. جهان ممکن است از جسم حیوانی بوجود آید یا از «هسته ازلی» یا از گل نیلوفری که روی آبهای آغازین می شکند (هند). زیرا در پیش اساطیری هر چیزی می تواند با هر چیزی دیگر تعانس زمانی و بعدی، حاصل کند. آنجایی که عقل استدلالی سخن از تحول می کند، پیش اساطیری فقط به «دگرگونی» métamorphose معتقد است و آنجایی که عقل استدلالی رابطه علت و معلول را می شکند و تجزیه می کند و می کوشد که ترکیبات عناصر را دریابد و به تکرار بی درمی بیداری آگاه شود، پیش اساطیری که ادراکی یکپارچه و حضوری از حادثه علی دارد، فقط به وقوع «حادثه» اکتفا می کند. در پیش اساطیری حوادث اتفاقی هیچ معنی ای ندارند؛ آنجایی که روش علمی اشاره به «اتفاق» یک حادثه، یا یک سانحه می کند، پیش اساطیری خواستار یک علت واقعی و «کنکرت» است. بلاهای آسانی که بر سر قومی نازل می شوند، بیماری و مرگ و سایر مصیبتهایی که گریبانگیر آدمها می شوند، در پیش اساطیری حوادثی اتفاقی محسوب نمی شوند بلکه اینان ناشی از دخالت و نفوذ علل سحرآمیز و مرموزی هستند. آنچه از لحاظ پیش اساطیری اهمیت بسزائی دارد اینست که چرا مثلاً این انسان بخصوص، در این لحظه بخصوص، در این مکان بخصوص جان می سپارد، آنچه عبارت دیگر حائز اهمیت است وضع خاص و انفرادی این شخص معین است و نه وضع کلی و انتزاعی جمله افراد بشریت که بالضروره روزی خواهند مرد. زیرا چنانکه گفته شد بین کل و اجزای آن ارتباطی جوهری هست؛ جزء عین کل است و کل عین جزء و هر بلایی که بر سر جزء آید، هر فعلی را که آن بپذیرد، و به هر فعلی که تن در دهد، در عین حال، انفعال و فعلی است که یا کل را در بر گرفته و یا از آن سر زده است.

در پیش اساطیری سرحد جدایی ای که بین کل و اجزای آن مشاهده می شود، محسوس نیست و حتی اگر تجربه حسی هم اشیاء را از یکدیگر تمیز بدهد، پیش اساطیری این جدایی طبیعی را نادیده می انگارد و نیروی سحرآمیز «همجوهری» را جایگزین جداییهای فطری بین اشیاء، می گرداند؛ زیرا در پیش اساطیری، کل و جزء علیرغم جداییهای ظاهریشان، از یک جوهر و یک سنخ اند؛ هر آنچه جزء را تهدید بکند کل را نیز به مخاطره افکنده است و هر کس که مثلاً قسمت کوچکی از آدمی را تصاحب کند مانند یک مشت مو، قطعه ای از ناخن، یا تصویر و عکس این شخص بخصوص، تمام وجود او را تصاحب کرده است و تصاحب

چنانکه می‌دانیم در سحر و جادو نقش عمده‌ای دارد. پیش از اساطیری به هر حال از تکثر و تقسیم وجود به لحظات زمانی، به بعدهای گوناگون، به شرایط خصوصی، و به اندازه‌ها و نسبت‌های کمی که آغاز شیوه تعقل تحلیلی است، می‌برهیزد و بین افکار، اشیاء و اقسام موجودات، ارتباطی، رموز و ناشی از یک «همدمی سحرآمیز» می‌جوید و می‌یابد و در هاله سحرآمیزی که جمیع هستیها را دربر گرفته، سرحد و مرزی بین لحظات زمانی، اماکن بعدی و اختلاف جنسی میان اشیاء وجود ندارد و در پیش اساطیری پیش و پس، تقدم و تأخر، بالا و پایین، بزرگ و کوچک موجود نیست و همه چیز در همانندی رموز جهان جادویی «میت» همسان و همجوهر است.

ولی در اینجا باید فهرست وار متذکر شد که قانون «علیت» که از «نیوتون» تا اوایل قرن بیستم اصل حاکم بر علم و چون وحی ای منزل تعبیر می‌شد، ناگهان بعلت پیدایش فیزیک «کوانتیک»، quanta توسط «پلانک» Planck دگرگون شد و اصل عدم قطعیت «هایزنبرگ» و قانون نسبیت «انشتاین» پایه‌های فیزیک کلاسیک را متزلزل کرد و معلوم شد که دنیای ریز microscopique هسته‌ها تابع قوانین متعارف فیزیک کلاسیک نیست، و بقول «آرتورماخ» Arthur Mache فیزیک دان آلمانی: مناهیمی که برای اجسام بزرگ macroscopique در قلمرو فیزیک کلاسیک معنی معینی دارد چون بر اساس اندازه‌گیری بنا شده‌است، در قلمرو «میکروسکوپیک» microscopique ذرات عنصری قابل انطباق نیست زیرا که این ذرات particules élémentaires را نمی‌توان بهیچ وجه اندازه گرفت^۱. مکانیک «کوانتیک» به این نتیجه می‌رسد که در دنیای ریز هسته‌ها افعالی پدید می‌آیند که قابل تجزیه و تحلیل نیستند و در نتیجه در قبال پیوستگی و تملسل پدیده‌های واقع در جهان «میکروسکوپیک» (اجسام بزرگ)، اینان از خود انقطاع و گسستگی ای نشان می‌دهند و این انقطاع نسبت علی پدیدارها را درهم می‌شکند و بین مشاهدات پی در پی آنها وقفه و تزلزل پدید می‌آورد. زیرا تعیین دقیق جسم «میکروسکوپیک» غیر ممکن است و این ناشی از نقص وسایل نیست، بلکه به نظر «هایزنبرگ» ممکن نیست که در یک لحظه بتوان بطور دقیق هم موضع و هم سرعت و در نتیجه انرژی یک «الکترون» را مشخص کرد و اندازه گرفت و تعیین وضع مکانیک آن تقریباً محال است و فقط می‌توان در این باره قوانین احتمالی، بر اساس آمار وضع کرد.

نتیجه‌ای که «ماخ» در نوشته خود می‌گیرد اینست که اصل «عدم علیت» acausalité که از طرفی نیزه‌بینی بر اصل عدم قطعیت «هایزنبرگ» است از خصائص ذاتی جهان زیر هسته‌ها است^۲. «هایزنبرگ» می‌گوید: «بیست سال طول کشید تا معلوم شود که طبق فرضیه «کوانتیک» به قوانین باید فرمول احتمالی (آماری) داد و از اصل علیت مطلق دست کشید^۳».

۱- Arthur Mach: *La Physique moderne et ses théories*, Paris, 1965, p. 28

۲- *Ibid.* pp. 78-79

۳- Werner Heisenberg: *La nature dans la physique Contemporaine*, Paris 1962, p. 48

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

ما، در جهان با حوادثی برخورد می‌کنیم که هیچ رابطه علی باهم ندارند، مانند جمله رویدادهایی که از اتفاق و تصادف برمی‌خیزند. این تصادفات ممکن است بصورت تکرار پی در پی یک حادثه جلوه کنند. بعنوان مثال، شماره بلیت اتوبوسی که صبح به من می‌دهند، عین شماره بلیت تئاتری است که شب خریداری می‌کنم و عین شماره تلفن جدیدی است که دوستم همان شب به من می‌دهد. بین این حوادث رابطه علی نمی‌توان یافت. ولی بعضی از این حوادث آنچنان تکرار می‌شوند که معنی مرموز خاصی پیدا می‌کنند. «یونگ» مثال می‌زند که روز اول آوریل ۱۹۴۹ نوشته‌ای را یادداشت می‌کند. روی این نوشته تصویر موجودی است که نصف بالایش آدم و نصف پایانش ماهی است. ظهر همان روز برای ناهار ماهی دارند. شخصی، شوخی روز اول آوریل Aprilfisches را برایش تعریف می‌کند. بعد از ظهر یکی از بیمارانش که ماهها غایب بوده، نزد او می‌آید و تصاویر زیبایی از ماهی به او نشان می‌دهد. شب همان روز، قطعه پارچه‌ای را به او نشان می‌دهند که بر آن تصاویر هیولاهای دریایی و ماهی نقش شده است. روز بعد بیماری پس از دو سال غیبت، به ملاقات او می‌آید. این بیمار شب قبلش خواب ماهی دیده است. «یونگ» پس از چند ماه در حالیکه این مدارک را برای کاری بزرگتر مهیا می‌کند، به کنار دریاچه‌ای که در مقابل خانه‌اش هست، می‌رود و در آنجا ماهی بزرگی را می‌بیند که کنار دیوار دریاچه افتاده است. جمیع این حوادث دال بر اینست که در پس اینان، بقول یونگ، «نوعی» تقارن مننی داری Sinn gemässe koinzidenz هست که عناصر تشکیل دهنده آن رابطه علی باهم ندارند. akausal.

بطور خلاصه این قبیل از تجارب بر سه نوع اند:

۱- تقارن یک حادثه و حال روانی بایک اتفاق خارجی، عینی و متقارن، اتفاقی که منطبق با این حادثه روانی باشد، بطوریکه بین این دو حادثه دورنی و خارجی، هیچ ارتباط

علمی به وضوح مشاهده نشود و با توجه به نسبیّت زمان و مکان چنین ارتباطی تصور پذیر هم نباشد.

۲- تقارن يك حادثه روانی با يك اتفاق خارجی متقابل *entsprechende* (که می تواند کم و بیش متقارن باشد). اتفاقی که خارج از قلمرو ادراک این شخص به وقوع می پیوندد یعنی نسبت به او فاصله بعدی دارد و بعداً قابل اثبات است. مانند آتش موزی شهر «استکهلم» که «سودنبرگ» *Swedenborg*، عارف قرن هجدهم سوئدی پیشگویی کرد.

۳- تقارن يك حادثه روانی با يك اتفاق خارجی مشابه که شوز تحققی نیافته است، بنابراین اتفاقی که نسبت به شخص، بعد زمانی دارد *Zeitlich distanten Ereignis* و آن نیز بعداً قابل اثبات است.^۱

به نظر «بونگ» اساس این «تقارن معنی دار» در اصل به نیروی ادراک ناپذیر و مرموز «ارکتیپ» مربوط است.^۲ ولی بهترین وجه ظهور این نحوه علیت مرموز را در تفکر چینی می یابیم. مفهوم «تقارن معنی دار» در کتاب کهن و مقدس چینی معروف به «ی کینگ» *I Ching* که اساس تجربی فلسفی قوم چینی را تشکیل می دهد به وضوح مطرح شده است. تفکر چینی بر خلاف تفکر غربی، متمایل به تجزیه و تحلیل جزئیات نیست، بلکه به جزء نا آن اندازه توجه دارد که جزء آینه تمام نمای کل است. در اینجا چنانکه ملاحظه می شود، تفکر چینی از علیت همان برداشتی را دارد که پیش اساطیری داشت. طبق این کتاب کهن، بین حال روانی سوال کننده و علامت شش خطی *hexagramme*^۳ پاسخ دهنده تشابهی است که مبنی بر تقارن معنی دار است.^۴

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

۱- *Ibid.* pp 277-278
۲- C.G. Jung, *Synchronicity, An Acausal Connecting Principle in The Interpretation Nature and Psyche*, New York 1955 p.34

۳- یی کینگ یعنی کتاب تغییرات و تبدیلات.

۴- کتاب یی کینگ بر اساس علائم «شش خطی» *hexagramme* ساخته شده است. مسکه را شش بار می اندازند و بر حسب تعداد شیر یا خط، شش خط که امکان دارد پیوست باشد یا منقطع بوجود می آید. مجموعه این شش خط یک «هکزاگرام» را تشکیل می دهد و بار جوع به فهرست علائم شش خطی، آنچه را که مربوط به این علامت بخصوص است می خوانند.

۵- C.G. Jung. *Über synchronizität*, p.273

قدیم و همچنین پیش اساطیری، آنچه حائز اهمیت است، اینست که چگونه 'A', 'B', 'C' و 'D' همه در یک لحظه و در یک محل پدید می آیند، اینان همه از آن جهت در یک لحظه اتفاق می افتند که حوادث خارجی، یعنی 'A' و 'B' از همان سنخ حوادث روانی و درونی یعنی 'C' و 'D' هستند و همه این عناصر به اتفاق، وضع لحظه خاصی را تعیین می کنند و چون این لحظه نیز انعکاسی از نیروهای مرموز «نومن» *Numen* است، از این رو، همین نیروها در این لحظه خاص ارتباطی مرموز با آدم برقرار می کنند که بموجب آن وضع «سکرونیك» *Synchronique* این شخص نسبت به کل، در آنی که خود جلوه ای از کل است روشن می شود. در واقع هدف غائی یی کینگ برقراری هماهنگی و همان «همدمی سحر آمیز» بین انسان و طبیعت است.^۱

این «لحن لحظه یابی» در هنر ظریف نقاشی چینی بخوبی محسوس است. استادی خیره کننده نقاشان چینی از برای کشیدن خطی که چون تیری از کمان می جهد و مانند شهابی مسیر برق آسایش را می پیماید، دست یافتن به چشمه فیاض لحظه است. نقاش می خواهد با جهش پاکبازانه قلمش، به لحظه، اهدیت بخشد و بدون درنگ یا تردید در رسم، بدون تکرار و ضعف در حرکت، فوران آفریننده طبیعت را در آنی که خود مشحون به ترانه های طنین انداز ستارگان است، باز آفریند و بقول نقاش قدیم چینی «فی فو»^۲ با «طبیعت خلاق» به رقابت پردازد، زیرا فن هر هنرمند واقعی تبدیل «شعر به فعل» و وسیله همه دگر گونی است.^۳ و این آفرینش برای حکیم و نقاش چینی، جزئی از بازی افسونگرانه طبیعت است.

۱- مفهوم زمان در پیش اساطیری

«شلینگ»^۴ در باره زمان اساطیری می گوید که این زمان ماقبل تاریخی، تقسیم ناپذیر است، یعنی زمانی است که همواره عین خود است، بطوریکه هر مدتی که بخوانیم بدان نسبت به هم باید آن را همچون لحظه ای بحساب آورد. و آغاز این زمان عین انجامش است، زیرا آن از تسلسل زمانهای گوناگون تشکیل نشده است. این زمان بقول «لایبنیتس» *Leibniz* «مملو از گذشته و آستان از آینده است» *Chargé du passé et gros de l'avenir*. زمان اساطیری چنانکه گفته شد زمان ازلی و زمان آغاز همه وقایع مهم است. ولی چون بنای دنیا و مافیها بستگی به آئین دارد، از این رو، مراسم آئینی، زمان اساطیر را عر دم و هر لحظه بازمی آفریند و آنرا به گردش وا می دارد و وقایع ازلی از نو تجدید می شوند. اساطیر و آئین مربوط به آنها، یا به عبارت دیگر فعل «بن بخشی» اساطیری از یک سو، و عدل بنیان گذاری آئینی از سوی دیگر، نشان دهنده نظام کیهان و گرداننده زمان است. به قول «پرویس» انسان بدون

۱- *The I Ching, or Book of changes, with a Forward by. C. G. Jung. The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes. London, 1960, pp. 1-11*
۲- *Nicolas Vandler - Nicolas Art et sagesse en Chine Paris, 1963, p. 215*
۳- *H. Poincaré: la vie des formes, Paris, 1939, p. 77.*
۴- *F. W. Schelling: Introduction ala philosophie de la mythologie, Traduction de s. akélévitch, Paris, 1945, T. I, p. 221*

نه فقط تکرار می کند، بلکه حرکت اولی را به تصویر می آورد^۱. در اینجا بقول «وان در لثو» مفهوم «زمان ازلی» Urzeit انتزاع می شود، نه به معنی زمانی که در گذشته ای دور بوده، بلکه به مفهوم زمانی که خود «نمونه ازلی» vorbildlichen zeix است^۲. یا بقول «شلینگ» زمانی که آغازش عین انجامش هست. و در این زمان جنس حوادثی که امروز از نومی آغازند و تکرار می شوند، وقوع پیوسته است. زیرا زمان، آغازی است آفریننده و آنچه را که امروز اتفاق می افتد خود به وجود آورده و این بازآفرینش و نوآغازی ناشی از نیروی جهان بنیادی خود اساطیر است. «میت» و زمان بهم مربوطند و این میت است که زمان را می آفریند و بدان محتوی و صورت می بخشد^۳.

ولی مفهوم زمان اساطیری در ذهن اقوام بدوی با مفهوم زمان معادی و اخروی که در مراحل بعدی تکامل آگاهی انسان، تحقق می یابد، متفاوت است. زیرا اقوام بدوی به معاد و آخرت به معنی متداول کلمه آن، توجهی ندارند و اصولاً آیرانی شناسند. تنها زمانی را که می شناسند، زمان آغازین است، یعنی زمانی که باز آفریننده مدام و قایم امروزی است و مادام که آتین بدرستی انجام شود، آدم بدوی جهان را هر روز، از نو می آفریند و آفرینش او بقول «وان در لثو» نوعی «آفرینش دائمی» (لاتینی creatia continua) است، زیرا «کلام خلاق اساطیری» Schöpferische Wort des Mythos، جهان او را دائم از نو تجدید می کند^۴. این زمان آغاز از طرف دیگر نوعی «ابدیت دائمی» است، باین معنی که امروز همانقدر زنده است که دیروز بوده و می توان آنرا نوعی «نوآغازی ابدی» ewiger Neubeginn نام نهاد. نوآغازی ای که توأم با بازآفرینی مدام باشد. این زمان، زمان دورانی است باین معنی که انتهای آن، بعلت فعالیت پذیرفتن دایم آتین، همواره به اصل رجعت می کند و چون دایره ایست پیوسته و چرخ می خورد دور خود می گردد، می توان آنرا با تمثیل «اوروبوروس» Ourxboros یعنی «اژدهایی» که دم خود را گاز می گیرد، سنجد. «اوروبوروس» چنانکه در فصل مربوط به «ارکتیب» خواهیم گفت یکی از بدوی ترین طرحهای صورت نوعی اساطیری است و مظهر مرحله ابتدایی و کودکی بشریت است، یعنی بشریتی که در آن، هنوز مفهوم «من» قوام نیافته و نفسی نگرفته است و هیچ شکافی که دال بر استقلال آگاهی و مفهوم «من» باشد در آن دیده نمی شود و همانطوریکه انسان بدوی مستغرق در خواب ازلی خود است و مرحله «نبرد با اژدها» را (که چنانکه خواهیم دید، مرحله بیداری آگاهی «من» است) نیبوده، همچنان نیز زمانش بشابه چرخ می خورد دور خود می گردد، نه پس دارد و نه پیش و در نتیجه انسان بدوی که در دامن مادر طبیعت می خسبد و بند نافش را هنوز پاره نکرده و به زندگی خویش و دنیای خارج استقلال یافته نشده است در دایره

۱- K. T. Preuss: Der religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen, 1933, p. 7.
 ۲- G. Van der Leew: Urzeit und Endzeit, Eraros Jahrbuch, Zürich, 1945. pp. 23-28
 ۳- Ibid. Zeit und mythos gehören zusammen. Der mythos schafft die Zeit, gibt ihr Gehalt and Form...
 ۴- Ibid. p. 31.
 ۵- Ibid.

«اکنون ابدی» زندگی می کند. تیاکان و حسانه خدایان امروز همانقدر زنده و واقعی است که همواره بوده. یک گذشته واقعی همانقدر ناچیز است که یک آینده، ولی با بیدایش آگاهی «من»، شکافی در دامن طبیعت حاصل می شود؛ از طرفی زمان بصورت دورانی دور خود می گردد، از طرف دیگر زمانی هست که آغازی دارد که پیش از آن چیزی نبوده و پایانی دارد که با آن همه چیز به آخر می رسد. از طرفی هر طلوع خورشید، پروزی ایست بر آشوب Chaos. هر رسم آئینی، آغاز جهانی، هر دانه افشانی، آفرینشی نو، هر مجلس مقدس، جهان بنیادی (نو)... از طرف دیگر همه چیز بهمانگونه است بجز اینکه در نقطه ای معین از گردش دورانی (زمان) کسی ظهور می کند که از حادثه ای قطعی بشارت می دهد، روز «بهو»، روز حساب پسین، نجات آخری، با نبرد پسین چون در ایران... نظام ethos تغییر می کند، شکافی بوجود می آید، یک زمان tempus به معنی راستین پدید می آید که همه چیز را نابود می کند^۵.

این شکاف einschneit زمان، مسأله بسیار مهمی است زیرا با بیدایش خود زمان و پدید آمدن این «شکاف» است که میان اقوام تمدنی و اقوام تمدنهای سنتی فرق ایجاد می شود و باز این شکاف است که فرهنگ می سازد، هنر می پروراند، زیبایی می آفریند و سپس به تلت سرازیر شدن کنه ترازویه این سوی آگاهی، انسان غربی امروزی را که دچار تورم حس من و الویت شده بوجود می آورد و او را از انسان اساطیری که میان آگاهی کود کانه آدم بدوی و «من» متورم آدم غربی، تعادلی پر شکوه یافته بود، جدا می کند. در واقع شکاف زمان، تیغ دو دم است یعنی از یک سو، منجر به پرورزی آگاهی و ایجاد فرهنگ و تمدن می شود و از سوی دیگر بعلت تسریع گردش خود زمان، و بسبب نابودی محتوی اساطیری آن، جهانی را بوجود می آورد که در آن انسان پرومته ایست به زنجیر کشیده بخرخویش. بطور خلاصه می توان گفت که زمان در ادیان سنتی جهان به انواع و اقسام زیر می تواند جلوه کند:

- ۱- بصورت زمان اساطیری اقوام بدوی که دایره ایست بسته و بشکل «اکنون ابدی» ظاهر می شود.
- ۲- بصورت زمانی دورانی که آغازی دارد و انجامی و انجام آن، بازگشت به وضع «میتوی» پیشین است. با نوع این زمان اخروی، عالم به پایان می رسد و دیگر ادوار جدیدی از نو بوجود نخواهند آمد. مانند زمان اساطیری در دین زردتشی و مذهب اسماعیلیه.
- ۳- بصورت زمانی دورانی که آغاز و انجام دارد و انجامش نقطه آغاز آفرینشی نو است و آفرینش و عالم به تعریک تسلسل پایان ناپذیر ادوار کیهانی دایم از نو می آغازند. مانند هند و یونان باستان.
- ۴- بصورت زمانی که می تواند دورانی باشد ولی در اصل مدتی است «ثابت» و لحظه ایست ابدی که در اصل تغییر و تبدیل نمی پذیرند، چون در آئین «تانوئی» چین.
- ۵- بصورت زمانی که دورانی نیست بلکه بصورت اقی به پیش می رود، ساخت خطی

۱- Ibid. Liebt in Kreisen in einem ewigen Heute ۲- Ibid. p. 33.

دارد و نقطه عطفش حادثه است تاریخی مانند مفهوم زمان در سنت یهود و مسیحیت. این نوع زمان گرایش عجیب به تاریخ دارد و یهوده نیست که مفهوم «تاریخ» و تاریخ پرستی از دین مسیحیت برخاسته است.

اینک با توجه به این پنج قسم که باید اذعان داشت نمونه مختصری است از انواع گونه گون دیگر، سعی خواهیم کرد که بطور اختصار هر یک از آنان را بررسی کنیم و چون در آغاز این فصل، مفهوم زمان اساطیری را در نزد اقوام بدوی تا حدی روشن کردیم، می پردازیم به مفهوم زمان در ایران قدیم.

الف - مفهوم زمان در ایران قدیم

شکاف زمانی که بدان اشاره کردیم باعث می شود که زمان اشکال گوناگونی بخود بگیرد، بدون اینکه در اصل نیروی محرک آن همان ارتباط مرموز لحظه با ابدیت یا جزه با کل باشد از دست بدهد. علی رغم ادوار کیهانی، علی رغم صفات کهن متمایزی که این ادوار نسبت به یکدیگر دارند، هدف غائی زمان بزرگ اساطیری گردیز از زمان نسبی و پیوستن به لحظه ابدی است. زمان اساطیری برخلاف زمان علمی و منطقی که بصورت مدتی متجانس و کمی و قابل انطباق به اعداد جلوه می کند، زمانی است مملو از خصایص و کیفیات گوناگون. هر لحظه زمانی به سبب رویداد فلان حادثه آئینی، یا واقعه دینی، کیفیتی خاص و مرموز می پذیرد، که آن لحظه بخصوص را از لحظات دیگر متمایز می کند. زمان به عبارت دیگر مانند سایر مقولات پیش اساطیری، هیچگاه، انتزاعی، یک بعدی و متجانس نیست، بلکه «کرنکرت» «کینی» است و بر حسب وقایعی که در آن رخ می دهد متفاوت یا سحر آمیز و مرموز است. دوران های مقدسی که طی آنان، مراسم مذهبی انجام می گیرد به زمان کیفیتی خاص می دهند و بین دو واحد زمان، ایجاد مرز وجدایی می کند. بعنوان مثال گذر از کودکی به نوجوانی و تشریف به مراسم سری، خوددال به تنبیر زمان و دوره است، زیرا بعلمت گذر از حالتی به حالت دیگر، شخص مورد نظر به اعتباری می میرد و باعتبار دیگر زنده می شود و چون از طرف دیگر بین زمان دورانی کیهانی و زمان اقصی و درونی تطابقی و تقابلی کملی هست، هر گاه کسی، عارفی یا مرتاضی از بند زمان نسبی رهایی پیدا کند و به مبدأ اساطیری متصل شود، در اصل «دوره» زمانی خود را به اتمام رسانید، و از بازی گردش ایام خلاصی یافته است. زمان اساطیری از طرف دیگر مربوط به نظام کیهانی است. «میت» بنیانگذار زمان و نظام کیهانی است. به عنوان مثال در هند، چهار دوره ای که طی آن یکی از ادوار کیهانی بزرگ mahayuga ظاهر می شود حکایت از دیگر گونه های کیفی زمان می کنند زیرا عصر نخست که معروف به عصر کمال krita یا عصر طلائی است، خود باز نماینده کامل «نظام کیهانی» یا «دارما» dharma است. این نظام را به گوی مقایسه می کنند که روی چهار پای خود ایستاده است. ولی در ادوار بعدی، بتدریج یک چهارم، نصف و سه چهارم «دارما» ضایع می شود و زمان بعلمت نابودی این نظام معنوی، فاسد می شود. پس کیفیت زمان بر حسب اینکه «دارما»ی متجلی در آن کامل باشد یا ناقص، تغییر می کند و زمان بتدریج کیفیات خود را از دست می دهد و هر چه به عصر آخر که عصر تاریکی kali است نزدیک می شویم، زمان کمی تر، سریع تر، و مخرب تر می شود تا اینکه انتهای دوره ظهور کند و همه چیز از نو، به اصل رجعت نماید و در اقیانوس

ازلی و شب تاریک نیستی غوطه ور شود و عالم از نو به برکت نیروی متخیله و «ویشنو» Vishnu از نو بنیان گردد. بهمین مناسبت است که در عرفان اسلامی، بین زمان «کثیف» عالم ناسون و زمان لطیف عالم ملکوت و زمان الطاف عالم جبروت فرق قائل می شوند و کیفیت زمان بر حسب آنکه متعلق به ملک، ملکوت یا جبروت باشد یکسان نیست و کیفیت معنوی آنرا تجلیات قبض حتی تعیین می کنند. همانطور نیز زمان گذشته و حال و آینده در پیش اساطیری یکسان و یکجور نیست و کیفیات آن بر حسب اینکه زمان معطوف به آغاز باشد یا متوجه به آخرت محتوای عاطفی دیگری می یابد. زمان واقعی در مذهب تشیع ظهور مهدی موعود است و این انتظار اخروی به زمان معادتی اهمیت و بعد خاصی می دهد. زیرا در این دید، توجه مومن بیشتر معطوف به غایتی telou است که بعلمت تمرکز یافتن در نقطه ای ممتاز، گردش نسبی زمان را بی اعتبار می کند. همچنان در رساله بن دهشن پهلوی، پیروزی روشنائی آهورایی بر تاریکی اهریمنی به زمان آخر که در آن، این پیروزی تحقق می یابد، ارجحیت بیشتری می بخشد و جوهر اصلی زمان در این لحظه بخصوص متمرکز است. زمان می تواند گاهی نیز تجسم مکانی پیدا کند، چون در مصر باستان. در مصر هر آنچه موجود است، هر آنچه زندگی می کند و حرکت دارد در حجه های ابتدای صورت جنسی محسوس است و حذف عنصر تاریخی زمان، بوسیله همین احتجاز زمان در مکان و صورت فضایی که معجزه های تحول پیکر معماری کهن مصر، نمونه بارز آنست، تحقق می یابد. اهرام و معابد مصر باستان، مظهر مشهود و محسوس همین پیروزی به زمان و همین انجام ابدیت در مکان است.

در ایران قدیم زمان طبق رساله جهانشناسی اساطیری بن دهشن دو بعد دارد: یکی زمان «اکرانه» و دیگری Zervān-i akanārāh و دیگری زمان کرانه مند Zervān-i derāny xvatāi. زمان کرانه مند همان زمان دورانی یا بتول یونانیان «ایئون» Aion است. زمان کرانه مند انعکاس زمان «اکرانه» است. زمان دورانی اساطیر ایران، چون در هند، بازگشت ابدی نیست بلکه رجعت به مبدأئی ابدی است. دوره کامل زمان کرانه مند که ۱۲ هزار سال است از چهار دوره سه هزار ساله تشکیل شده است. سه هزاره اول، آفرینش یا بن دهشن است که طی آن آفرینش بصورت مینوی menok ظاهر می شود. در سه هزاره دوم آفرینش بصورت «گیتی» gaitik در می آید. بعد حمله اهریمن و آغاز دوره «آمیختگی» gumecishn و آلودگی است که به موجب آن آفرینش اهورائی آلوده می شود. ما اینک در همین عصر هستیم. سه هزاره آخر، جدائی و «رستاخیز تن پسین» و رجعت به اصل Frashokart است که بیاری سرورش های Saoshyant برخاسته از نژاد زرتشت تحقق خواهد یافت.

در زمان «اکرانه» آهورامزدا، روشنائی بی پایان asar roshnih است. رساله بن دهشن دانائی و نیکی اهورا را به پیرهنی تشبیه می کند که تن اهورا را می پوشاند. این «پیرهن» را «دین» (پهلوی den اوستا daena) نیز می گویند. زمان دوام این پیرهن بی نهایت است زیرا نیکی و «دین» اهورا از زمانی که خود او بوده وجود داشته و همیشه خواهد

۱- H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie zoroastriennes, Journal Asiatique, Avril-Juin, 1929. Question, 1 pp 210-11

بود. اهورا زمان کرانمند را بصورت نوجوانی پانزده ساله^۱ می آفریند تا بر اهریمن چیره شود. هنگامی که اهریمن از قعر اعماق بیدار شد و بمشکوه و شوکت آفرینش اهورائی آگاه گردید رشک برد، اهورا به او پیشهاد صلح کرد. ولی اهریمن در پاسخ، او را به مبارزه طلبید و گفت که دوباره برخواند خاست و کاری خواهد کرد که آفرینش اهورا از او بگسلد و به او ببیوندد. اهورا می دانست که شکست اهریمن و رستخیزتن پسین از آن اوست ولی برای اینکه پیروز شود نیازمند زمان و وقت بود، پس ورد سحر آمیز «اهور» ahuvor را خواند و این «سرود» فضای میانه بر خورد در دربر گرفت و اثر سحر آمیزش موجب شد که اهریمن به قعر ظلمات فرو برود و مدت سه هزار سال در آنجا بیهوش بماند. در این مدت یعنی سه هزاره دوم «اهورا» یاری فرشتگان، امشاسپندان Amerta Spanta و ایزدان yaseta, Izad آفرینش را از مرتبه مینوی به مرتبه «گیتی» تنزل داد. و «فروهرها» Fravati که در عین حال نمونه های مینوی و فرشتگان درونی آدمیان هستند، اهورا را در این کار یاری کردند^۲. سه هزاره سوم که دوره بیداری و حمله اهریمن است، به دوره آمیختگی و آلودگی معروف است. اهورا و اهریمن برای مبرزه قرار نه هزار ساله می گذارند و اهریمن که به فرجام این مبارزه آگاه نیست، مدت مبارزه را می پذیرد. و اهورا برای آنکه بتواند پیروز شود، زمان کرانمند را می آفریند، و این زمان که یاری امشاسپندان و فرشتگان بوجود آمده، زمانی است بنایت آئینی، همه واحدهای آن از قبیل سال، ماه، روز، ساعت، نمونه هایی مینوی دارند و از این رو، هر لحظه زمانی کیفیتی خاص دارد و توالی مراسم آئینی خود مظهر و تکرار حقایق مینوی است رخش جشن بزرگ زرتشتی مطابق باش امشاسپندان است. هر یک از دوازده ماه سال طبق اسم یکی از فرشتگان نامگذاری شده است و همچنین هر روز و هر ساعت روز. این «مورنوعی» هستند که به زمان خاکی ما بعد مینوی می دهند و زمان دنیوی را مبدل به زمان آئینی و اساطیری می کنند، زیرا اتصال هر یک از اجزای این زمان به یکی از موجودات مینوی، باعث می شود که یکی از مبانی مهم بینش اساطیری (همان اصل جزء کل است و کل جزء) در اساطیر ایران قدیم نیز تمام عبارات شود و زمان چنانکه مکرراً گفتیم، صفت کیفی خاصی بخود بگیرد. همین امر از طرف دیگر باعث می شود که معاد فردی انسان نیز به شیوه زمان کیهانی تحقق پذیرد. موقعی که شخصی دور زمانی خود را به پایان رسانیده است، هنگام گذر از پل «چنوت» cinvat با صورت ملکی خود که همانا دین او و فروهرش هست «برخورد می کند. فروهرها هم یک اعتبار «روح» آدمی در دنیای آمیختگی هستند و هم به اعتبار دیگر صورت نوعی و مینوی انسان یا به عبارت دیگر «دین» او «خود» اویند. این دو جنبه فروهر، دو جنبه مینوی و «گیتیایی» یک حقیقت است که در نشأت دنیوی به صورت «من» جلوه می کند و در نشأت مینوی به صورت «خود»، توضیح اینکه فروهر در اصل همان «دین» انسان و سرنوشت bakhsh اوست که هنگام عبور از پل چنوت، در روز رستخیز به استقبال «تن پسین» می آید. فروهرها فرشتگانی هستند که در امر مبارزه با اهریمن به اهورا کمک می کنند و این کمک، انتخاب آزاد و سرنوشت آنهاست. زیرا

۱- Questions I pp. 210-11
۲- Ibid. 205-9
۳- Ibid. 210
۴- Ibid. 230

باصطلاح درجهان آمیختگی هم زمان^۱ اگرانه را به زمان کرانمند منحرف می کنند و هم، پس از پیروزی و پاکسازی جهان از آلودگی اهریمنی، زمان کرانمند یا «ابدیت به تعویق انداده» l'atempité retardée را به زمان اگرانه بازمی گردانند. این «بازبایی» ابدیت به تعویق افتاده هدف زمان و پیروزی بر اهریمن است و این زمان چنانکه دیده شد، محتوی شدید اخروی و معادنی دارد. زمان بعلمت اینکه جوهر اهورائی دارد، وجودی است همه بعدی (یونانی pantamorphos theos) و بعلمت همین حضور همه بعدی زمان است که زمان «اگرانه» می تواند خود را مردعه و هر بار بشکل صور نوعی بنمایاند و در هر ظهور، تمام حضورش را بتابد و در هر لحظه بارقه ای از ابدیت خود را متجلی کند و این ارتباط لحظه و ابدیت، جزء و کل چنانکه ملاحظه شد یکی از صفات ممیزه زمان اساطیری و آئینی است.

ب - زمان در هند

اولین فرضیه مربوط به زمان را می توان در هند در کتب آسمانی «وداها» یافت. در آتپار و اودا^۱ Atharva Veda xiv, 54, 3 زمان پدید آورنده همه چیزهایی است که بوده و خواهد بود. در «اوپانیشادها» بر همین که وجود مطلق است هم مبدأ زمان و هم فراسوی آن است. در رساله «بهاگوات گیتا»، «کریشنا» می گوید: من زمانم kâla sami زمان نیرومند و جهان نابودکن lokakṣaya kri ولی برای حفظ جهان در اینجا ظهور یافته ام^۲. در اینجا در جنبه متناقض نابودی و حفظ بخوبی مشهود است. در «میتری اوپانیشاد» آمده: در حقیقت بر همین دو صورت dverupe دارد، صورت زمانی و بی زمانی kalaśca - akala صورتی که منقسم به نهور خورشید است بی زمان akâla و بی اجزاء akala است و صورتی که با خورشید می آغازد، زمان است و اجزاء دارد sakala. زمانی که اجزاء دارد سال است و منظور از سال دوره کیهانی است. «اوپانیشاد» از طرف دیگر سال را با پرا - جاپاتی Praja-pati یکی می داند و «پرا جاپاتی» اولین مخلوق آفریده در روز ازل است و بدین مناسبت «صورت نوعی» همه موجودات است. «پرا جاپاتی» در اساطیر هند، به عنوانی مختللی ذکر شده است. کهنترین سرود «ربگ ودا»^۳ puruṣa sukta به «پوروشا» که معنی روح و انسان را نیز دارد معروف است. در اساطیر متأخر این نقش را خود «برهما» که خدای آفرینش است به عهده می گیرد. توضیح اینکه کلمه برهمن به معنی خشی اطلاق به وجود است و صیغه مذکر اطلاق به خدای آفرینش است که با «ویشنو» (خدای محافظ Vîṣṇu) و شیوا (خدای مخرب Śiva) سه صورت تثلیث trimūrti وجود را تشکیل می دهند که به سه نیروی نزولی، انبساطی و تصاعدی guṇa مجهز است.

«پرا جاپاتی»، مظهر اندیشه اول و لوگوس logos نیز هست و آنرا در اساطیر هند اغلب

۱- Questions, I p. 299
۲- Henry Corbin: La temps cyclique dans le mazdéisme, Eranos Jahrbuch, 1951, p. 182
۳- Reitzenstein: Das Iranische Erlösungsmysterium, p. 172. op. cit p. 176
نقل از هانری کربن
۴- Bhagvat-Gita, XI, 132
۵- Maitrî Upaniṣad, VI, 15
۶- Rig Veda, X, 90, 1

بصورت «بضای زرین» hiranyagarbha نشان می دهند که روی آبهای تاریک ازلی همچون نیلوفری نورانی می شکند.

میتری اوپانیشاد در ضمن می افزاید: زمان، همه موجودات را در خود بزرگ mahātma می پزد و هر آنکس که بداند در کجا yasmim زمان پخته می شود، او داننده ودا vedavit است.^۱ از این مطالب چندین نتیجه می گیریم: یکی اینکه زمان دو صورت دارد زمان بی زمانی که ابدیت است و زمان نسبی و اجزاء دار. عرض از زمانی که مقدم بر خورشید است شب تاریک نیستی و عدم محض پیش از آفرینش است. توضیح اینکه در دورانی جنون آمیز ادوار کیهانی در هند، شب تاریک نیستی فاصله بین یک «پگاه» samdhya و یک «غروب» samdhyama'st است. پگاه آغاز دوره جدید است که با وقایع اساطیری می آغازد و «غروب» انحلال عالم، در پایان یک دوره کیهانی است که به موجب آن همه چیز از میان می رود و در شب تاریک عدم مستهلک می شود. طلوع خورشید ظهور اولین «ارکتیپ» و مرد که همان «راجاپاتی» است بمنزله تجلی هستی و آغاز زمان است و زمان چنانکه خواهیم دید هم «توهم جهانی» māyā و هم «بازی ناموجه» līle است. مطلب دیگری که از این اوپانیشاد بر می آید، ارتباط انسان با زمان است. اوپانیشاد می گوید: «زمان همه چیز را می پزد» یعنی نابود می کند ولی هر کس که بداند در کجا زمان پخته می شود، یا هر آنکس که به منشای زمان پی ببرد و به مهدای اساطیری زمان پیوندد داننده ودا است. مسأله گریز از زمان و گسستن از بند باز پندانی و پیوستن به حیات واقعی از آرزوهای دیرینه هند است و تمام هست هند مصروف این شده که آدمی را از بند «سامسارا» samsāra یا چرخ زایش دوباره که بعلمت «کارما» یعنی آثار اعمال پیشین به گردش در آمده است، برهاند و و راه ساحل آرامش ابدی هدایت کند و کسی که از دریای «سامسارا» می گذرد مانند خورشیدی ثابت می شود زیرا در دنیای ابدی «برهن» خورشید نه طلوع می کند و نه غروب و فقط در مرکزی ابدی قرار می یابد.

ولی زمانی که بموجب آن داننده «ودا» از بند زمان می گریزد، لحظه است. کنا اوپانیشاد در باره این زمان می گوید: که آن رعد برقی و لحظه چشم بهم زدن است. این لحظه اشاره به «اشراق» یعنی لحظه روشنائی، بیداری و گریز از زمان است که در آن تحقق می یابد. اینکه با توجه به تمثیل خورشیدی که ثابت می ماند و لحظه ای که چون رعد می درخشد دوجنبه زمانی و مکانی رهائی از جهان روشن می شود، و بهترین مثال این دو جنبه را می توان در افسانه زایش اساطیری «بودا» یافت.

کتاب مقدس بودائی می گویند مجرد اینکه «بودی ساتوا» (بودا بالفه Buddhasattva)^۲ بدنیا آمد، پاهایش را روی زمین نهاد و در جهت شمال هفت گام sapta padāni برداشت... نگاهی به اطراف افکند و با صدائی بلند فریاد زد: «من بلندترین جهانم، بهترین جهانم، برترین جهانم و این آخرین زایش من است.» هفت گامی که «بودا» را به اوج جهان می برد، معراج اوست. جمله «من بلندترین جهانم» اشاره به این است که بودا به سقف جهان راه

۱- Maitri Upanishad, VI, 15
۲- Kenopanisad, II, 4

۳- Chandogyaopanisad III, 11
۴- Majjhima Nikaya, III, p. 123

می یابد، یعنی بعد و مکان را زیر پای می نهد و این معراج، عبور از هفت آسمان، و هفت طبقه افلاک است و یا با گفتن اینکه «من برترین جهانم»، بودا، زمان نسبی را نیز زیر پای می گذارد، زیرا نقطه خلاقیتی که آفرینش از آن مایه می گیرد هم بیک اعتبار بلندترین و رفیع ترین مکان است (یعنی نقطه ای است که هم محیط است و هم محاط) و هم باعتبار دیگر این نقطه، مقدم بر همه چیز است و آغاز خود هستی است. معراج بودا به مرکز جهان که همچون محوری کثرت را به وحدت می پیوندد، در حکم پشت سر گذاشتن هم مکان است و هم زمان و بهمین مناسبت است که «بودا» را «آنکه چنین رفته» یا «آنکه بدان ساحل پیوسته» Tathāgata می نامند. با پیوستن بدان ساحل، بودا هم زمان با آغاز زمان و هم مکان با آغاز مکان می شود و در لحظه ای برق آسا، به مساحتی راه می یابد که مقدم بر آفرینش، مقدم بر توهم جهانی، و مقدم بر خود هستی است. بودا می تواند زمان را در جهت معکوس pralomsn نیز ببیند و از این طریق به زندگیهای پیشین خود واقف گردد و از این رهگذر به نقطه اول آغاز راه یابد. این روش در فنون «یوگا» ارجی والا دارد و ما بدان در پایان این قسمت اشاره کرده ایم.

اینکه برای اینکه جوانب گوناگون مفهوم زمان یعنی زمان ابدی که بی مدت است و زمان اعتباری که بر ساخته توهم جهانی māyā و نوعی بازی کودکانه است معلوم شود دو نسخه اساطیری از کتاب معروف هندشناس آلمانی «هاینریش زیمر» H. Zimmer نقل می کنیم که برداشت هند را از این مسائل تا حدی روشن می کند.

افسانه رژه مورچه ها

این قصه اساطیری را «زیمر» از رساله «برهما ویرتا پوران» Brahmayairta Purāna خلاصه کرده است.

«ایندرا» Indra شهر بارخدایان، پس از پیروزی بر اژدهای Vrta غول پیکری که آبهای زمین را نوشیده و باعث خشکالی شده بود، مغرور می گردد و تصمیم می گیرد که کاخهای خود را توسعه دهد و به آنها پیرایه ای نو ببندد. هنرمند خدایان «ویشواکارما» Vis'vakarma پس از یک سال کوشش کاخی با شکوه برایش می سازد. ولی «ایندرا» قانع نمی شود و می خواهد بناهای نوی احداث کند، بناهایی که در شکوه و جلال در جهان بی مانند باشند. «ویشواکارما» از فرط خستگی ناگزیر نزد «برهما» می رود و لب به شکایت می گشاید. «برهما» به «ویشنو» منوسل می شود و این مشکل را با او در میان می گذارد و «ویشنو» قول می دهد که «ایندرا» را متنبه کند. روزی که «ایندرا» روی تخت پر جلالش جلوس کرده است، کودکی در لباس راهب دوره گرد برای دیدنش می آید. این «ویشنو» است که برای تحقیر شهریار خدایان خود را بدینسان آراسته است. «ویشنو» بدون اینکه هویت خود را برملا سازد، «ایندرا» را «کودک من» می خواند و در باره تعداد بیشمار «ایندرا» هایی که طی ادوار بیشمار کیهانی یکچندی ظاهر شده و فانی گردیده اند سخن می گوید و می افزاید: من ناظر انحلال بینناک جهان بوده ام. در پایان ادوار، ناظر فنای بی دربی همه چیز بوده ام، در آن

H. Zimmer: Myths and Symbols in Indian Art and Civilization New York 1933 pp 1-10
چاپ سوم

زمان که آخرین ذره در اقیانوس آبهای ازلی که مبدأ همه چیز است، فانی می‌شود... کیست که بتواند تعداد عوالمی را که نابود شده‌اند بر شمارد؟ و آن عوالمی که بی‌دری از کنه آبهای وسیع برمی‌خیزند!... کیست که بتواند وسعت فضاها و لایتناهی و تعداد عوالمی که دوشادوش و کنار هم بوده‌اند و هر یک «برهما»، «ویشنو» و «وشیوای» خود را داشته‌اند بر شمارد؟ و همچنین تعداد بیشمار «ایندرا»ها... زندگی و حکومت «ایندرا» فقط ۲ دور کیهانی mahayuga طول می‌کشد. هر روز و هر شب برهمن مساوی با ۲۸ عمر ایندرا است، ولی زندگی خود برهمن نیز محدود است. یک برهمن غروب می‌کند و دیگری برمی‌خیزد. تعداد بیشمار برهمنان پایان ندارند تا چه رسد به تعداد ایندراها.

در زمانی که «کودک» سخن می‌گوید ردیفی دراز از مورچه‌ها که به شکل ستونی به پهنای ۲ متر است، ظاهر می‌شود. کودک نگاهی به مورچه‌ها می‌کند و با صدای بلند می‌خندد و دوباره ساکت می‌شود و «فکر فرو می‌رود». «ایندرا» که سخت آشفته و پریشان است می‌گوید: «چرا می‌خندی؟ کیستی تو ای موجود اسرار آمیز که بصورت مبدل کودک کی ظاهر شده‌ای؟» کودک پاسخ می‌دهد: «دانشم به «ورچه‌هایی که بصورت ستونی دراز راه می‌روند نگاه می‌کردم، هر یک از آنها در گذشته، «ایندرا» بوده‌است. هر یک از آنان چون تو بعلت فضیلت و تقوی بر تخت جلوس کرده بود ولی اینک بعد از دگرگونیهای بیشمار هر یک به شکل مورچه در آمده. این سپاه مورچه‌ها همان سپاه ایندراهاست» سپس می‌افزاید: «زندگیهای ادوار باز پدیداینهای بیشمار، مانند صورخیالی رؤیاست... مرگ حاکم بر قانون زمان است، نیکی و بدی موجودات رؤیایی، مثل حیابهای خالی، فنا پذیراند و نیکی و بدی طی ادوار بی پایان، بی‌دری می‌آیند و می‌روند و عاقل آنست که نه باین دل بندد و نه به آن دیگر، عاقل به هیچ چیز دل نمی‌بندد. «ایندرا» در برابر این کودک اسرار آمیز احساس خاکساری و حقارت می‌کند و در همین اثنا شخص ثالثی وارد میدان می‌شود. تازه وارد شبیه معتکف گوشه نشینی است که چتری از علف روی سردارد و پوست آهوی سیاهی بر تن، بر جیش علامت سفیدی است و وسط سینه بشمالویش خالی است. مرتاض به ایندرا می‌گوید که او برهمن زاده است و نامش «بشمالو» است و چون عمرش کوتاه است و ناپایدار از این رو نه زن دارد و نه بچه و از طریق تکدی امرا معاش می‌کند و چتر علفی محافظ سرش است و علت اینکه وسط سینه‌اش خالی است اینست که هر بار «ایندرا» مفقود گردد، موی از سینه‌اش می‌افتد. بهمین دلیل است که پشم وسط سینه‌اش ریخته‌است. هر گاه بقیه‌اش نیز بریزد او خواهد مرد و می‌افزاید: «بهمین جهت‌ای برهمن زاده عمر کوتاه است و خانه و زن و بچه و زندگی بدر نمی‌خورند.» سپس مرتاض که مظهر خود «شیوا» و کودک که مظهر «ویشنو» است ناپدید می‌شوند و ایندرا که از این جریان سخت متعجب و پریشان شده‌است از شکوه و مال دنیا دست می‌کشد و سلطنت را به نرزنش واگذار می‌کند، به خلوت می‌رود و معتکف می‌شود. همسر «ایندرا» که از تصمیم شوهرش سخت آشفته است نزد «بریهاسپاتی»، Brhaspati که استاد سحر و حکمت است می‌رود و موضوع را با او در میان می‌گذارد.

«بریهاسپاتی» همسر را نزد شوهر می‌برد و به «ایندرا» می‌فهماند که زندگی معنوی بی‌شبه ستودنی است ولی هر کس در این جهان وظیفه‌ای دارد و عاقل آنست که در حین

عمل از ثمره عمل بی‌نیاز باشد و نه اینکه دنیار ترک گوید، خلوت گزیند و معتکف شود. «ایندرا» قانع می‌شود و به زندگی خود ادامه می‌دهد.

فکاتی که از این اسانۀ اساطیری استخراج می‌شود درخور اعتناست. ابتدا اینکه باز نمودن دورنمای وحشتناک ادوار جهانی و فضایی لایتناهی، آرزوهای «تاریخی» ایندرا نقش بر آب می‌شود. در برابر این بینش اساطیری زمان، در مقابل این تسلسل پایان ناپذیر حوادث، موجودات اساطیری مانند خود «ایندرا» نیز همچون مورچه‌هایی ناچیز جلوه می‌کنند و در این دورنما، شکوه و جلال «ایندرا» که خود نیز در اصل مورچه‌است، سرابی بیش نمی‌نماید. این «چشم انداز اساطیری» ساحت و اقصی حقیقت را به «ایندرا» باز می‌نماید که نسبت به آن «بر اطلاق و لو جنگ اساطیری «ایندرا» علیه ازدهای طول بیکر، سرابی بویج و جایی ناچیز است. با حضور یافتن به زمان اساطیری «ایندرا» از بند زمان دنیوی خلاص می‌شود و به زمان اساطیری می‌پیوندد ولی این گزیرنه اینست که انسان ترک همه چیز کند و این درسی است که «بریهاسپاتی» به «ایندرا» می‌دهد. کمال مطلوب در اینست که با توجه به بعد لایتناهی ادوار کیهانی انسان بتواند موجودی واقع در زمان تاریخی همانند و بهترین نمونه این اخلاق کهن هند را می‌توان در رسالۀ «بهاگوات گیتا» یافت. زبده مطلب اینست که آدم باید از ثمره و نتیجه عمل بپرهیزد phalatrñavairāgya و نه از خود کردار. انسان باید در حین عمل منزله از آن باشد، مانند «نیلوفری» که بر آب می‌نشیند و تر نمی‌شود و در نتیجه آدمی که مشغول به کار است هیچ کاری نمی‌کند و این هنر بی‌نیاز بودن از ثمره عمل و میوه کردار را «هنر یوگا» yoga karmasu kaus'alam می‌گویند، یعنی پیوستگی به نفس عمل و نه به نتایج خوب یا بد آن.^۳

کسی که به چنین مقامی ممتاز برسد، مجاز را حقیقت و محدود را نامحدود نمی‌پندارد و به صورت خیال انگیزی که در زمان پدید می‌آیند، و یکجندی می‌شکنند و بعد فانی می‌شوند، نگاه می‌کنند از آنان لذت می‌برند، ولی در عین حال می‌دانند که از لحاظ وجودی اعتباری چندان ندارند. زمان در عین حال هم صحنه نمایش توهم کیهانی و هم وسیله رهایی از خود زمان است زیرا از یک سو، ناپایداری کائنات و توهم آنها را نشان می‌دهد و از طرف دیگر با القای بعد ازلی زمان اساطیری، ما را از بعد خود زمان رها می‌کند.

در هت، ظهور زمان در ضمن ناشی از سحر کیهانی māyā است که خود آن نیز بنوعی بازی (lila) تعبیر شده است. برای روشن کردن این مطلب افسانه دیگری را نقل می‌کنیم که سزاب زمان را به وضوح توضیح می‌دهد.

ماهای «ویشنو»^۴

این داستان مربوط به «نارادا» Narada یکی از نیرمانان اساطیری هند است. «نارادا» پس از ریاضت‌های طاقت فرسا، توجه «ویشنو» را بخود جلب کرد و «ویشنو» به او ظاهر

۱- Bhagavad Gita, V, 2.

۲- Bhagavad Gita, IV, 50.

۳- Bhagavad Gita, II, 42.

۴- نقل از کتاب «هانرهن زینر» op. cit. p. 27.

شد و از او خواست که حاجت دلش را بر آورد. نارادا گفت: «ای سرور کائنات، نیروی معجزه آسای «مایا» خود را به من نشان ده.» «ویشنو» هیچ نگفت و او را همراه خود به صحرای خشک و سوزانی برد. هر دو سخت تشنه شده بودند. از دور دهکده ای دیدند می شد. «ویشنو» از «نارادا» خواست که برایش آب بیاورد. «نارادا» بسوی دهکده شتافت. جلوی خانه ای در زد و ناگهان جلوی آستانه در، زن زیبایی، نمایان شد. «نارادا» آنچنان مدهوش جمال او شد که مأموریتش را بیدرنگ فراموش کرد و به دنبال آن ماهر و وارد خانه شد. گویی که اهل خانه همه در انتظارش بودند. «نارادا» در میان این جمع ماند و بعد از مدتی از پدر دختر خواستگاری کرد و دخترک را به همسری برگزید. دو اوزه سال تمام از این جریان گذشت، «نارادا» صاحب سه فرزند شد و چون پدر همسرش در گذشت، «نارادا» وارث دارایی او شد. در سال درازدهم باران شدیدی بارید و رودها از هر سو طغیان کردند و سیل سراسر ناحیه را فرا گرفت و نباتگاهان «نارادا» باندستی همسر و باندست دیگر دو فرزند بزرگ را گرفت و کودک کوچک را روی شانده اش گذاشت و راه افتاد. گردابهای گل آلود آنها را غافلگیر کردند. پای «نارادا» لرزید، کودک کوچکش از شانده اش افتاد و در گرداب ناپدید شد. «نارادا» دو فرزند دیگر را رها کرد و دنبال طفلی گمشده دوید، ولی کار از کار گذشته بود. موج دیگری طغیان کرد و این بار دو فرزند دیگر نیز ناپدید شدند. «نارادا» پیش از آنکه بتواند چاره ای بجوید، دید که همسرش نیز محو شده است. بریشان و هراسان بانگ بر آورد و مانند ببری زخمی در جستجوی آشیانه بر باد رفته اش این سو و آن سو دوید، تا اینکه آب او را نیز برد و او دیگر چیزی نفهمید و از خود بیخود شد. پس از چندی، دیدگان را باز کرد و خود را تنها و بی کسی در ساحلی گل آلود یافت. بیاد بدبختی هایش افتاد و گریه کرد. ناگهان صدای دلپذیری را شنید که می گفت: «ای فرزند اینک یک ربع ساعت است که در انتظار هستم، آیا برایم آب آوردی؟» نارادا بخود آمد و بجای سیل و آب، صحرای سوزانی را مشاهده کرد و دید که «ریشو» بالبخندی اسرار آمیز پهلوی او ایستاده و می گوید: «حال راز مایای مرا درک کردی؟»

بهر حال نارادا فهمیده بود که عرصه نمایش و ظهور «مایای ویشنو» زمان است. «مایا» یکی از مفاهیم اساسی تفکر و فلسفه هند است. «مایا» در اصل نیروی سحر و جادو است. «مایا» از ریشه $\sqrt{mā}$ به معنی اندازه گرفتن، مشتق شده است. در پایان دوره کیهانی، نیروی «مایا» از کار می افتد و همه چیز به اصل بازمی گردد. «مایا» نه واقعی است و نه غیر واقعی، نه وجود است و نه عدم و نه وجود و عدم در عین حال - *na satī na asatī na sadasatī*. در دنیای تجویبی، مایا تا آن زمان وجود دارد که رفع حجاب از حقیقت نشده باشد، نمی توان گفت که «مایا» هست *sad* زیرا فقط بر همین هست مطلق است، نمی توان گفت که مایا نیست *asad* زیرا «مایا» ظاهر سازنده جهان هستی است. «مایا» شکاف بین ظهور هستی و استتار آنست. «مایا» مرز، دم تیغ، بین عدمی است که در حین نمایش مسنور است و نوری است که در حین تجلی حاجب است. از این رو «مایا» نه وجود و نه غیر وجود *na anye na ananya* است. «مایا» هم یک اعتبار نیروی تجلی و قوا، متخیله است و هم نیروی استتار و تاریکی، زیرا آنچه که خود را می نمایاند در کنه ظهور خود مکنون و پنهان

است، همانطوریکه ساحری تحت تأثیر سحر خود واقع نمی شود، همانطور نیز وجود «خود» مطلق *parātman* تحت تأثیر گردش زمان و چرخ باز پیدایی نیست. زمان از همین سحر و بازی و تخیل نیروی «مایا» پدید می آید. ولی «مایا» عبارت دیگر بازی *līla* نیز هست. «لیلا» بازی است، بازی ناموجه بی غایت، بازی برای بازی. استاد «شاناکرا» حکیم بزرگ هند می گوید: «همانطوریکه در این جهان، کسی که جمله آرزوهایش بر آورده شده، مانند یک پادشاه، یا یکی از مقربان پادشاه، در اماکنی که از برای تفتن او آماده شده، فقط «وقت» خود را به بازی می گذراند، و در این بازی هیچ هدف و غایتی ندارد... همانطور نیز بر همین بدون عطف به غایتی که باعث کسی گرفتن وجودش باشد و به ضرورت وجود خود، می تواند خود را با فعالیتی که صرفاً بازی باشد مشغول کند.»^۱

بازن بر همین همین «مایا» است و صحنه نمایش «مایا»، زمان است که چرخ ناپیدایی را می گرداند. زمان هم بر همین را می نمایاند و هم او را پنهان می کند. زمان است که ادوار کیهانی را پدید می آورد، باز زمان است که بقول «بودا» گره های خیالی در فضای خالی آسمان می بندد و می گشاید، باز زمان و بازی «مایا» است که اولین طرح هستی را بر لوح وجود می حکند. در مثالهایی که آورده ایم، دیدیم که این «صورت نوعی» ازلی در هند، بصورت کودک ژنده پوش، در اساطیر ایران، بصورت نوجوان پانزده ساله، در فلسفه «هراکلیت» بصورت کودک جلوه می کند و این تمثیل «کودک ابدی» *puer aeternus* است و اشاره به «صورت ازلی» *Urbild* و صورت نوعی اساطیری است. کودک معصومی که در فضای خیال به بازی ای جادویی سرگرم است و به همین مناسب است که یکی از بزرگترین متفکرین معاصر هند «شری اورویندو» *Aurobindo* می گوید: «خداوند کودکی است ابدی که در باغی ابدی، به بازی ابدی سرگرم است»

ولی این زمان در هند، در حافظه *smṛti* و خاطر نیز منعکس است. حافظه «مملو از تأثرات ذهنی گذشته *vāsanā* است که بر سبیل دیگر گونهای بشمار انسان طی گردش چرخ باز پیدایی با و منتقل شده اند. عبارت دیگر روان انسان مملو از زمانی است «فشرده»، زمانی که بعلت محتوای دیرینه اش آدمی را همچون سایه دنبال می کند. «تأثرات دیرینه» تشکیل دهنده «خاطره جمعی» است که همان ناخود آگاه باشد. این مفهوم شباهتی عجیب با مفهوم «ناخود آگاه جمعی» «یونگ» دارد. ولی هند خواستار گریز از حافظه است. هند نگران آزادی و طالب نابودی این زمان «فشرده» موجود در ناخود آگاه است و یکی از طریق اتیحاد آن توسط به آداب و فنون «یوگا» است. «یوگا» حذف امواج روانی و ذهنی است *yoga cittavrttinirodha*.^۲ عبارت دیگر «یوگا» هنر مبدل کردن ذهن و روان به صفحه ای پاک و بی خط و نقش است، صفحه ای که همه نقوش و صور از آن محو شده باشند و این را «یوگا» است که از طریق تنظیم دم و بازدم و مراقبه و تفکر و سرانجام فنا و وصل *samādhi* بدست می آید. یکی از کرامات معروف یوگیان، سیر معکوس زمان

۱ - S'ankarācharya: *Brahmasūtrabhāṣya*, 1,3,10
 ۲ - *Brahmasūtrabhāṣya*, 11,1,33 ۲ - *Yoga sūtra*, 1,1

prati loman است که به موجب آن «یوگی» زمان را در جهت معکوس می‌پیماید و به منشاء نخستین موج آفرینش و اولین لحظه گردش چرخ حیات که روز ازل و آغاز است برمی‌گردد. یکی از نتایج این کار، پی بردن به ریشه حافظه و سرانجام نابودی زمان مکنون و فشرده در آنست، زیرا با پیوستن به لحظه اول تجلی وجودی، «یوگی» خود موجودی اساطیری می‌شود و از بند تعیین زمانی تاابد رهایی می‌یابد.

ج - زمان در یونان

مفهوم زمان در فلسفه باستان یونان، یعنی در فلسفه پیش از سقراط مربوط به مفاهیم اساسی تفکر یونانی از قبیل «لوگوس» کلام «فوزیس» phusis یعنی طبیعت، «کوسموس» kosmos نظام کیهانی و «ایون» aion یعنی زمان است. این مفاهیم پایه تفکر یونان و غرب است. اینها بین ارباب تعقیق، آرا و عقاید گوناگونی برانگیخته است. بعنوان مثال «کاسیر» مفهوم «لوگوس» را به معنی عقل می‌گیرد و آن را مرحله متاخر از پیش اساطیری، «میتوس» می‌پندارد. «والتر اتو» Walter Otto نیز بین «میتوس» و «لوگوس» لرق قائل می‌شود، ولی تفسیری که متفکر معاصر آلمان، «مارتین هایدگر» از این مفاهیم کرده، بالاخص از ارتباط «لوگوس» و «میتوس» با دیگران متفاوت است. چون ارتباط بین «میت» و «لوگوس» در قسمت دیگر این نوشته نیز بررسی شده است، در اینجا ماقصدها به تفسیری که «هایدگر» از مفهوم «ایون» یعنی زمان در فلسفه «هراکلیت» کرده است، اشاره می‌کنیم. به نظر «هایدگر» زمان در فلسفه «هراکلیت» از همبستگی وجود Sein و «علت» Grund حکایت می‌کند و این ارتباط هم زمان zeit است و هم بازی Spiel. این همبستگی از طرف دیگر مربوط به تقدیر وجود است Seinsgeschick. برای ترجمه کلمه «کشیک» (تقدیر) که یکی از مفاهیم اساسی فلسفه «هایدگر» است، ما از واژه پهلوی «بخش» استفاده کرده‌ایم. کلمه «بخش» بسیار رساست و هم معنی تقدیر را می‌رساند و هم این تقدیر را بصورت «بخشش» القا می‌کند. ولی پیش از آنکه به خود مفهوم زمان بپردازیم، ببینیم منظور «هایدگر» از مفهوم «بخش وجود» چیست؟

هایدگر می‌گوید: «تاریخ وجود Seinsgeschichte همان بخش Geschick وجود است که خود را در حین اینکه مستور می‌کند به ما می‌بخشد... بطور معمولی ما از کلمه «کشیک» همان چیزی را استنباط می‌کنیم که توسط تقدیر Schicksal مقرر و معین شده است: یک سرنوشت غمگین، بد یا خوب. این معنی فرعی آنست زیرا (فعل) «شیکن» در اصل دارای این معانی است: آماده کردن، تنظیم کردن، هر چیزی را بجای خود نهادن، درست و مرتب نگاه داشتن... هنگامی که «کشیک» را از برای «وجود» بکار می‌بندیم، منظورمان اینست که «وجود» ندایی بما می‌دهد و خود را روشن می‌کند و باروشن کردن خود، به «ساحت - بازی - زمان» Zeit-spiel-raum نظام می‌بخشد که در آن موجود بتواند ظاهر شود... «عکس تاریخ» از «بخش وجود»، یعنی از آنچه که در حین اینکه خود را مستور می‌کند، خویش را به ما می‌بخشد، تعیین می‌گردد... «خودبخشی» و «خودمستوری»

۱- Vyāsabhāṣya, III, 18

یکی است و نه در وقتا... و اگر راست که وجود خود را به ما می‌بخشد و بدین نحو ما را در ساحت (فضا) خود می‌گیرد و بخشش Schickung است، در این صورت نتیجه می‌گیریم که وجود، در ادوار گوناگون بخش خود، چیز دیگری می‌گوید^۱.

«هایدگر» نمی‌گوید که وجود در ادوار گوناگون جلوه‌ای دیگر می‌یابد بلکه تأکید می‌کند که «چیز دیگر می‌گوید» anderes sagt. این چیز دیگر گفتن مربوط به جنبه آفریننده کلام اساطیری است، زیرا کلام برای «هایدگر» چنانکه بعدها خواهیم دید «خانه وجود» است. درباره «لوگوس» و ارتباط آن با «وجود»، هایدگر می‌گوید: «لوگوس در عین حال حضور وین (علت) Grund است. وجود وین در «لوگوس» بهم تعلق دارند. لوگوس این همبستگی وجود وین را در آن واحد و در عین حال و یکجا می‌گوید: «امکان - پیش - نهاده - بودن» vorliegen lassen به معانی «امکان شکفته شدن»، از خود بر آمدن، «فوزیس»، وجود و [از طرف دیگر]: امکان - پیش - نهاده - بودن» به معنی پیش - نهادن vorliegen پایه ساختن، بن بخشیدن gründen: یعنی بن و علت. «لوگوس» در عین حال و یکجا وجود وین را می‌نامد^۲.

در اینجا خویشاوندی و ارتباط بین «میتوس» و «لوگوس» به وضوح بیان شده است. مفهوم «امکان - پیش - نهاده - بودن» هم به معنی امکان شکفته شدن، از خود بر آمدن، یعنی وجود، در جهت ظهور و تجلی آمده و هم به معنی «پیش - نهادن» پایه ساختن وین دادن. یعنی این مفهوم هم جنبه شکفتگی وجود را چون «فوزیس» القا می‌کند و هم جنبه بن دادن و پایه افکندن خود «بن» را که علت نیز هست می‌رساند. «امکان - پیش - نهاده بودن» هم بیک اعتبار همان «بن دشمن» اساطیری است که در آغاز این نوشته بدان اشاره کردیم و گفتیم که جنبه علی آنرا می‌توان به مدد فعل «بگروندن» آلمانی معنی کرد، و هم به اعتبار دیگر، خود این «بن دشمن» «امکان شکفته شدن» از «خود بر آمدن» یعنی «فوزیس» و «وجود» است. با توجه به آنچه که «هایدگر» درباره «بخش وجود» می‌گوید، «بن بخششی» «لوگوس» از سوی دیگر «بخشش» خود «بخش وجود» به ما است، «بخششی» که قطراً توأم با استتار است زیرا که کنه «وجود» یا هويت غیب» در اصل «ابگروندن» Abgrund یعنی عدم، «بن بی‌بن» یا بقول هندوان «ریشا بی‌ریشه» amūlamūlam است. وجود که خود در کنه مستور است. «ساحت - بازی - زمان» را بازمی‌نماید. کشایش این ساحت همان فعل «بن دشمن» اساطیری است. «میت» نیز چنانکه ملاحظه شد، هم بن و آغاز همه چیز است و هم بعلمت جنبه «جهان بنیادی» خود، شکفتگی، بر آمدن، بازنمایی است که پدید آورنده ساحت زمان است. در اساطیر هند این ظهور را چنانکه ملاحظه شد، بصورت «بیضه زرین» hiranyagarbha نشان می‌دهند که روی آبهای ازلی (که همان ابگروندن Abgrund است) می‌شکند و در یطن خود همه «بود»ها را در بردارد. این «بیضه زرین» هم تخیل کیهانی و بازی زمان lila است و هم بصورت آبهای ازلی، «بن بی‌بن» هستی است.

۱- M. Heidegger: Der Satz vom Grund Tübingen, 1958, pp. 108, 109, 110

۲- Ibid pp. 179-180

«هایدگر» جمله فیلسوف معروف یونانی یعنی «مراکلیت» را با توجه به همین مطالب تعبیر می کند. جمله معروف «مراکلیت» را قاعدتاً به شرح زیر برمی گردانند:

«زمان کودکی است که با مهرههایی بازی می کند، سلطنت به کودک تعلق دارد.»

«هایدگر» این جمله را بدینگونه برمی گرداند: «بخش وجود *Aion, Seinsgeschichte* کودکی است که بازی می کند، مشغول بازی با مهرههاست، از آن کودک است این سلطنت»^۱

همین «هایدگر» سلطنت *königtum* این کودک را به معنی «ارکله» *arkhe* یعنی آغاز و مبدأ تعبیر می کند و آغاز را به معنی «بن» و غنی که حاکم است و صورت بخشنده، یعنی عبارت دیگر وجود برای موجود» و خلاصه اینکه شرف از کودکی که بازی می کند، همان «بخش وجود» است.

آخرین نتیجه ای که می گیریم اینست که زمان همان «بخش وجود» و بازی کودک ابدی است و سلطنت این کودک آغاز همان «بن دشمن» اساطیری است و بازی کیهانی کودک و سلطنتش مفهوم «لوگوس» را که بدان اشاره شده در برمی گیرد. در پاسخ اینکه این کودک چرا بازی می کند، «هایدگر» می گوید: «بازی می کند زیرا که بازی می کند» *Es spielt, weil es spielt* کلمه زیرا *weil* در ضمن بازی مستهک است و چرایی ندارد، زیرا بازی می کند برای اینکه بازی می کند. در اینجا فقط *nur* بازی می ماند و پس ولی این «فقط» همه چیز است و آن یکی و یگانه است. وجود چون خود «بن بخشی» است، ریشه و بنی ندارد و همچون «بنی بن بن» هرگز این بازی است و با بازی خود، به ما وجود و بن می بخشد...

ولی زمان در فلسفه «مراکلیت» آنطوریکه «هایدگر» آنرا تأویل می کند، مربوط به آغاز فلسفه یونان و غرب است، و از آن گذشته تعبیر «هایدگر» بسیار شخصی است و در متن دیدگاه فلسفی خود او معنی پیدا می کند. در فلسفه بعدی یونان، چون افلاطون و «ارسطو» زمان با اینکه دورانی است، این بعد عمیق اساطیری را ندارد. بنا به عقیده افلاطون *Timée 37c-38a* زمانی که از انقلاب گردش افلاک سماوی انتزاع می گردد خود تصویر متحرک ابدیت ساکن است و این زمان نسبی چون انعکاس زمان ابدی است، از این رو بصورت ادواری جلوه می کند که دایم در گردش است، در نتیجه تحول کائنات و همچنین مدت جازی در این دیرکون و نساد بصورت ادوار منظم و درطبق تسلسلی انتها ناپذیر جلوه می کنند که طی آن موجودات پدید می آیند، فانی می شوند و زنده می گردند. برخی از متفکران پایان عصر باستان یونان چون فیثاغورسی ها، رواقیان و غیره معتقداند که نه فقط ماحصل جمیع موجودات همچنان باقی می ماند، بدون آنکه چیزی از آن بکاهد، با چیزی بدان بیفزاید، بلکه در داخل هر یک از این «ادوار» *aiōnes* همان وقایعی رخ می دهند که در ادوار گذشته بوقوع پیوسته بودند و این وقایع در ادوار آینده نیز یا ضرور پدید خواهند آمد و علی غیر النهایه. هیچ حادثه ای بی سابقه نیست (مثلاً مرگ سقراط) بلکه

۱- *Ibid.* p. 188

۲- *Ibid.*

۳- Henri-Charles Puech: *La gnose et le temps*, *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, pp 60-3

اتفاق افتاده، می افتد و خواهد افتاد. همان موجوداتی که در پیش بودند، حال هستند و د آینده خواهند بود. زمان جهانی تکرار و بازگشت ابدی است *anakuklōsis*. در این دایره هیچ نقطه ای بطور مطلق نه آغاز دارد، نه میانه و نه پایان. پایان *pokatastasis* سال بزرگ کیهانی، آغاز سال دیگر است و عبارت دیگر جهان نه آغازی دارد و نه پایانی کیهان به تحریک تسلسل ادواری پایان دایم در گردش است و ابدی است. امتداد و گسترش زمان را نمی توان به مدد خطی افقی که آغاز و پایانش را واقعه ای ازلی و حادثه ای آخری در برمی گیرند، به تصور آورد و اگر بعلم ادوار گوناگون، خود زمان دارای آهنگهای خاصی است، مع الوصف جهت کلی و غایتی ندارد. ارسطو درباره ادوار کیهانی می گوید «کلمات پیش و پس را چگونه باید درک کرد؟ آیا باید آنها را به شرح زیر فهمید: آیا آنها را که موقع جنگ «تروئا» *Troie* می زیسته اند بر ما مقدمند، و اینها نیز بر آنها می گذرد؟ یا از آنان می زیسته اند مقدمند و علی غیر النهایه و آیا آدمیان هر چه جلوتر در گذشته باشند بر دیگران مقدم تر خواهند بود؟ یا اینکه اگر راست که عالم آغاز و میانه و پایان دارد، و هر آنچه که بعلم بری به پایانش برسد، دوباره به آغازش راه می یابد و اگر حقیقت دارد که چیزهای پیشین چیزهایی هستند که به آغاز نزدیکتر اند، پس چه امری مانع این می شود که نسبت به آغاز، از افرادی که در جنگ «تروئا» زندگی می کردند، نزدیکتر باشیم.» بنا به نظر ارسطو، در نقطه گردش دایره ای که ما روی آن قرار گرفته ایم می توانیم خود را نسبت به حادثه جنگ «تروئا» متأخر بپنداریم ولی اگر چرخ زمان بگردد و دوباره، بعد از آن، جنگ «تروئا» را پدید آورد، در این صورت می توانیم بگوییم که ما نسبت به جنگ «تروئا» مقدمیم زیرا تقدم و تاخر، بطور مطلق وجود ندارد. البته ارسطو به بازگشت ابدی انواع اعتقاد داشت و نه افراد. ولی چون همه چیز تکرار می شود و عین خود باقی می ماند، بنابر این طی گذشت زمان اتفاق نوی رخ کند محال است. به همین دلیل است که یونان باستان مفهوم تاریخ را بوجود نیارند. به نظر «پوئش» محقق فرانسوی، علت عدم علاقه یونان را نسبت به تاریخ باید در این امر جستجو کرد که دنیای بی اعتبار کون و نساد توجه فیلسوف یونانی را که معطوف به حقایق ازلی بود، پندار بخود جلب نمی کرد و چون از طرف دیگر وقایع جهان در دایره ای ظاهر می شوند که تمام نقاط آن می توانستند هم آغاز هم میانه و هم پایان باشند و نسبت یکدیگر، هیچ تقدم و تاخر مطلق نداشته باشند، از این رو در یونان باستان نقطه عطفی نیافتند که بر اساس آن بتوان گذشته و آینده تاریخی را بنیان کرد. زمان نزد یونانیان مربوط به نظام کیهانی بود و از لحاظی اثر و تجلی آن بشمار می رفت و این نظام را یونانیان «کوسموس» *Kosmos* می گفتند که هم معنی نظام را القا می کرد و هم معنی کیهان را. این نظام انعکاس نظام الهی است و برای برخی از یونانیان «پرخداوند یا «خدایی سوم»^۴ بحساب می آمد. بنابر این «دین» یونان از اواخر عصر افلاطون تا پایان

1- *Prolegomena*, XVII, 3. Trad. P. Duhem dans le «*Système du monde de Platon & Copernic*» t. I, Paris, 1913, pp. 188-60

۲- اشاره به مهد حماسی یونان که «هومر» شرح آنرا در «ایلیاد» آورده است.

3- Henri - Charles Puech: *op. cit.* p. 84

۴- *Ibid.* p. 65

«پاگانیزم» paganisme یعنی تازمان قبل از ظهور مسیح «رتگی کیهانی» cosmique بخود می گیرد. و بقول «پوئش» دوشادوش شکفتی هایی که یونانیان در قبال این نظام احساس می کردند، نوعی غم و خستگی و اضطراب و همچنین عجز مشاهده می شود. زیرا این نظام خلل ناپذیر همواره می آغازد و هیچ چیز در اصل تغییر نمی کند و چیزها همیشه همانند که بودند، زندگی ما امری استثنایی نیست، بلکه ما هزاران بار بوده ایم و هستیم و باز خواهیم بود. و این تناسخ ها métempsycoses و این دگر گونیها همچنان تکرار می شوند و پایان ندارند. اجرام سماوی و نظام نجومی، تغییری در اصل نمی کنند و سرنوشت همگان را تعیین می کنند و این تقدیر Heimarméné, Fatum بر آدمیان سنگینی می کند. پس چون قوانین حاکم بر هیئت نجومی عالم تغییر ناپذیر و نظام کیهان فنا ناپذیر است، بهترین راه اینست که انسان بدان تسنن در دهد، و همه چیز را بپذیرد و در برابره عاقبت جهان، توهم و خواب و خیالی نداشته باشد. اگر در آغاز فلسفه یونان، بقول «هایدگر» زمان «بخش وجود» و بازی کودکی است ابدی در پایان دوره تفکر یونان، این زمان خلالت «کود کانه» خود را از دست می دهد، و مبدل به نظام ملال انگیزی می شود که در پس گردش هیچ بشارت تازه ای ندارد مگر تکرار خستگی ناپذیر و قایم همیشگی.

د - زمان در چین

در آیین «تائوئی» Tao کهن چین، مفهوم زمان ارتباط نزدیکی با مفهوم خود «تائو» دارد. «تائو» هم راست و هم هدف، هم مبدأ است و هم طبیعت ولی در اصل هیچ است و خلالت. «لائوتسو» (Lao-tseu) که بنیان گذار این آیین کهن است و در سده ششم پیش از میلاد مسیح می زیسته است. در کتاب «تائو تینگ» Tao tō king درباره تائو می گوید:

«سی پره متصل به محور (چرخ) اند ولی این خلالت میانه است که از ابراهام می گرداند. گل را می مانند تا ظروف از آن بسازند ولی بعلم خلالت درونی (ظروف) است که از آنها استفاده می کنند.

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

وجود بخشنده امکانات است ولی بعلم عدم است که از آنها استفاده می کنند.»^۱
در اغلب رساله های «تائوئی» تائو رابه خلالت درون ظروف، فضای ته دره، به دم آشنگران مقایسه می کنند و هدف حکیم و عارف «تائوئی» چینی دست یافتن به این خلالت است، همان خلالتی که بر ازمه چیز است و خود در اصل هیچ است. «لائوتسو» می گوید:
«به خلالت متعالی راه باب و خویشتن را در آرامشی کامل نگهدار و در قبال آشفتگی موجودات، فقط به بازگشتشان توجه کن. موجودات گوناگون جهان، همه به ریشه خویش

۱ - Ibid. p. 66 ۲ - Ibid. p. 67
۳ - Lao - tseu: Tao Tō King, Paris, 1960, p. 7 ۴ - Ibid., V, VI

باز می گردند، زیرا بازگشت به ریشه، قرار یافتن در آرامش است، قرار یافتن در آرامش، باز یافتن نظام است، باز یافتن نظام، شناختن ثبات است، شناختن ثبات، روشنائی (اشراق) است.^۱ و شناسایی ثبات، آخرین مرحله حکمت است و «ثبات» ظهور تائو و روشنائی است که از خرد خلالت حاصل می شود، زیرا هر که به «ثبات» راه می یابد با گذشت می شود و هر که با گذشت شد شاهانه می گردد و هر که شاهانه شد، آسمانی می شود و هر که آسمانی شد با «تائو» یکی می شود و هر که با «تائو» یکی گردد، عمر طولانی می یابد و هر که عمر طولانی یابد تا پایان عمرش از گزند همه چیز در امان می ماند.^۲ عمر طولانی که بعلم اشراق تائو حاصل می شود نوعی مدت خالص است، مدتی که از گزند تغییر و تبدیل در امان است، زیرا آنچه را که باید از آن گذشت، خود زمان نیست، بلکه تغییر و تبدیل زمانی است و هرگاه تغییر و تبدیل از میان رفت، زمان خالص که تکرار ابدی «همان» است و نوعی زمان بی زمانی است بدست می آید و مهمترین صفات این زمان همان «ثبات» است. ثبات تسبیح- ناپذیر، یکسان، بکرنگ، یکپوشه. کسی که این زمان را در خرد بشکوفاند، به «بی عملی» non-action صرف می رسد. «لائوتسو» می گوید:

«همه زیبا را زیبا می دانند و زشتی اش نیز در همین است.
همه نیک را نیک می دانند و بدی اش نیز در همین است.

وجود و عدم از هم زاده می شوند، آسانی و سختی مکمل یکدیگرند.
دراز و کوتاه بکمک هم پدید می آیند، بالا و پایین متصلند.

صوت و صدا هماهنگند و پس و پیش این در پی می آیند.
بهمین دلیل است که عارف به «بی عملی» می گراید.
و به تعلیم بی تکلم روی می آورد.

زیرا جمله چیزهای جهان پدید می آیند بدون آنکه او دخالتی داشته باشد»^۳

به نظر «لائوتسو» ضابطه یکه همه چیز از خود می روید، از خود می شکند و می پلاسد، بدون آنکه کسی در کارش دخالت و تصرفی بکند، بی دخالتی و «بی عملی» عین حکمت و فرزاتگی است و فضیلتی است که علم به خلالت و ثبات به انسان می دهد، زیرا هر که به ثبات و روشنائی و اشراق «تائو» منور گردد، به مقامی می رسد که کار می کند ولی تصاحب نمی کند، به فعل می گراید، ولی انتظاری ندارد، کارش رابه پایان می رساند ولی بدان دل نمی بندد و چون بدان دل نمی بندد، کارش ثبات می یابد»^۴

۵ - زمان تاریخی در مسیحیت

در دین یهود و مسیحیت زمان جنبه دورانی خود را از دست می دهد و مبدل به زمان افقی و خطی مستقیم می شود. در دین یهود، احکام الهی در زمان تاریخی به موسی نازل می شوند، یعنی در تاریخی معین و در محلی معلوم. البته هنوز جنبه اساطیری این وقایع بکلی از میان نرفته است و اینان می توانند بصورت نمونه های ازلی و قابل تقلید

۱ - Ibid, XVI ۲ - Ibid ۳ - Ibid, II ۴ - Ibid.

ظهور کنند ولی زمان تکرارشان، در پایان زمان است یعنی در زمان معادی و اخروی. زمان نزول وحی، در تاریخ می گذرد و چون از طرف دیگر این وحی، تجلی نیز هست، از این رو بقول «الیا» بعدی جدید می یابد و تبدیل به اتفاقی مهم، نادر و کمیاب می شود که قابل برگشت نیست و نادر و استثنایی بودن این حوادث در اینست که قابل تکرار در این زمان نیستند و از این رو اهمیت تاریخی دارند. در ایران قدیم نیز چنانکه دیدیم، زمان با اینکه دورانی است، تکرار نمی شود ولی زمان هیچگاه بعدی تاریخی نمی یابد، زیرا از آغاز تا پایان، زمان، زمان آیینی است که واحدهایش مرتبط با حقایق مینوی است به علت اتصال مدام واحدهای زمانی به امشاسپندان و فرشتگان و ایزدان، زمان واقعی مستقل از محتوای اساطیری اش، نمی یابد. در دین یهود بر عکس به وقایع تاریخی ارجح و ارزشی خاص قائل می شوند و اینان بجای اینکه بصورت حوادثی مستتر در ادوار بی دربی کیهانی جلوه کنند، بشکل يك سلسله از تجلی های مثبت و منفی در می آیند که هر يك ارزشی خاص دارد و ارزش آنان را نزول و دخالت مستقیم خود یهود تعیین می کند. جوهر زمان بجای اینکه از واقعه های ازلی و ویرای تاریخی نشأت بگیرد، از اتفاقی تاریخی که همان دخالت مستقیم یهود در موقعی معین از زمان است، بوجود می آید. محقق هلندی، «وان در لور» وضع این خدایی را که از ازل تا ابد پابرجاست و قبل از آنکه چیزی پدید آید، موجود بوده و بعد از آنکه همه چیز از میان برود، باز وجود خواهد داشت، به «تنهایی خدا» *einseitigkeit Gottes* تعبیر کرده است، کتب مقدس قوم یهود در تأیید همین مطلب می گویند: «پیش از آنکه کوهساران پدید آیند، پیش از آنکه زمان و جهان آماده باشند، از آغاز تا آغاز تو هستی ای خدا»^۱ این است در اصل تنهایی یهود، خدای قوم اسرائیل. تمام تاریخ اسرائیل يك موضوع بیش ندارد و آن مبارزه بین خدای تنهای صحراها که بقول محقق کلمی «مارتین بوبر» در «هیچ جا خانه ای ندارد»، با مردان و زنان خاکی است. «مارتین بوبر» می گوید: «در اینجا (دین یهود) طبیعت به مفهوم یونانی و چینی و یا به مفهوم غربی جدید، وجود خارجی ندارد. آنچه از طبیعت نشان می دهند به مهر تاریخ آراسته است، حتی فعل آفرینش نیز ظنی تاریخی دارد»^۲.

در مسیحیت نیز زمان صورت خطی دارد. دو انتهای این زمان، پایان پذیراند و بین این دو، صحنه تکامل نسل بشری است که خدا حاکم بر آن است. جهت زمان در مسیحیت هم مانند دین یهود، بازگشت ناپذیر است و این زمان معطوف به غایتی است. برخلاف جهان بینی های هندی و یونانی، برای مسیحی، عالم در زمان تاریخی بوجود آمده و در زمان نیز پایان خواهد پذیرفت. از يك طرف حدیث آفرینش و پیدایش *genesis* است و از طرف دیگر، دورنمای اخروی قیامت: «آپوکالیپس» *apocalypse*^۳. در حالیکه در ایران باستان، آغاز زمان واقعه ای ویرای تاریخی است که اهورا را به مبارزه با اهریمن می طلبد، در حالیکه

۱- Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 155-58
 ۲- Van der Leuw: *Ureit und Endzeit*, p. 35
 ۳- Psalms 90 *op. cit.* p. 35
 ۴- Martin Hübner: *Moses*, Oxford - London, 1946. p. 78
 ۵- Henri - Charles Puech: *op. cit.* p. 67

در اسلام، آغاز زمان روز «الست بر یکم» است، در مسیحیت، آغاز زمان تولد مسیح است در تاریخ. خدا در تاریخ ظاهر می شود و این زمان، نه زمان دورانی است چون در هند و یونان و نه زمان آیینی است چون در ایران، و نه لحظات تجدید فیض رحمانی چون در اسلام، بلکه واقعی است تاریخی که در آن، خدا ظهور می یابد و هر ظهورش *یک کائیروس* *kairoi* یا *یک لحظه شکوهمند و قطعی تاریخ جهان* است. زیرا بقول «پوتش» بشریتی که از آدم زاده می شود، در وجود و سرنوشتش، واحد تکی را تشکیل می دهد و در این واحد یکپارچه، نه تبعیض نژادی هست و نه اختلافات ناشی از ملل و نژادگهای گوناگون، از طرف دیگر، مخلوق، خدای خود را فقط در تاریخ می تواند بشناسد، زیرا تاریخ، صحنه نمایش عده های خود خدا و عرصه تحقق پذیری «برنامه» است که به نفع بشریت پی ریزی شده است. بجای تأویل عمودی مفاهیم متغیر این جهان که انعکاس حقایق ثابت و نوعی *archetypal* جهان معنوی بالا هستند، از تفسیر افقی مدد می جویند که بر حسب آن می توان *یک واحد زمانی* را بیاری واحدهای دیگری که نسبت به آن، در پیش یا در پس قرار گرفته اند، تعبیر کرد: گذشته از آینده، بشارت می دهد و آنرا آماده می کند و آینده به گذشته تحقق می بخشد و آنرا توضیح می دهد... عبارات دیگر حوادث گذشته، انواع و صور پیشین *prefiguration* وقایع آتی هستند و اینان بنوعی خود، تحقق یافتن حوادث پیشین اند و حوادث پیشین نسبت به حوادث آینده، همان رابطه را دارند که سایه نسبت به اصل خود، و در حالیکه در فرهنگ یونان باستان، نمونه مقدم بر صورت است و مغالای نسبت به آن، در مسیحیت این دید کاملاً وارزگون می شود و تاریخ بطور قطع معطوف به غایتی است و در ضمن متمرکز بر انسان است *anthropocentrique*.

در جهان بینی مسیحی نقطه عطفی هست و آن تولد مسیح است. اگر تولد مسیح را همچون «واقعی ازلی» تعبیر می کردیم، چنانکه پیش اساطیری طالب آنست، مفهوم زمان تغییر می کرد و بقول نویسندگان آلمانی «توماس مان»، در «هرنوللی (روز تولد مسیح) آن نوزاد ناجی جهان، روی زمین متولد می شود و مقدر به رنج کشیدن و مردن و رستاخیز است»^۴ اگر واقعه زایش دوشیز گانه مسیح را بدینگونه تأویل بکنیم، به زمان ازلی اساطیر گزائیده ایم و مسیح را از بند تاریخ خلاص کرده ایم ولی سرفوشت مسیحیت چنین نبود و مسیحیت به تولد مسیح رنگ خاص تاریخی بخشید، و این اتفاق واقع در زمان و مکان، دورنمای زمان را تغییر داد و زمان را بقول «پوتش» به دو بخش تقسیم کرد که بهم مربوط هستند: دوره پیشین که با خلقت و سقوط آدم می آغازد و معطوف به رستاخیز آخر است، رستاخیزی که انبیا و اولیا از آن بشارت داده اند و دوره پسین که منجر به ظهور دوباره مسیح خواهد گردید. تولد مسیح بدینسان قدمی قاطع در تاریخ بشریت است: «از این نقطه عطف اساسی، شبکه تاریخ می تواند هم در پس و هم در پیش بافته شود: از مسیح، آدم «جدیده» گرفته تا خلقت عالم و انسان اولی، تسلسلی در جهت معکوس هست که متعین به شیگویی های انبیا و وقایع نوعی، «عهد عتیق» است و از مسیح تا ظهور ثانوی اش در آخر

۱- Henri - Charles Puech: *op. cit.* p. 69
 ۲- Thomas Mann: *The Tales of Jacob*, New York, 1934, pp. 29-30

زمان، تسلسل نسبت به آینده که در جلوی ما قرار گرفته و مدام در ترقی است، تأمین می‌شود.^۱ تاریخ مسیحیت، تاریخ این خط مستقیم است، مفهوم این تاریخ تک و استثنایی است زیرا ظهور مسیح و «تجدش» incarnation واقع است تک و باین علت سرنوشت بشریت و سرنوشت هر یک از ما بهمان ترتیب واقعیتی است تک و استثنایی. مجادله «سن اگوستین» St Augustin علیه فلاسفه یونان، نشان دهنده کشمکش بین دو دید دورانی و خطی زمان است. در مقابل فلاسفه یونان که معتقد به «ادواری» هستند که بوسیله آنان چیزهای طبیعت همیشه بهمان صورت تجدید و تکرار می‌شوند^۲، «اگوستین» «راه مستقیم»^۳ via recta مسیح را عرضه می‌کند و در برابر تکرار ابدی یونانیان سخن از «نازگی» novitas دین مسیح به میان می‌آورد و در مقابل گردش دورانی زمان، سعادت مومنی را به رخ می‌کشد که دایره زمان را شکسته است و سرانجام امانه به واقعیت استثنایی و معجزه آسای عیسی مسیح می‌کند «که برستی یکبار برای همیشه برای گناهان مامورده است»^۴.

ولی این تاریخ پریشی ناشی از مسیحیت، سرانجام منجر به «مرگ اساطیر» enemy thluterung می‌شود. به نظر محقق آلمانی، «علموت پلسنر» H. Plessner تبدیل زمان دورانی به زمان معادی باعث می‌شود که شکالی بین گذشته و حال و آینده پیدا آید و تاریخ معنی پیدا کند ولی آنچه حائز اهمیت است فقط معادی شدن زمان نیست، بلکه آنچه موجب مرگ اساطیر و تمثیلات و نابودی سحرناشی از پیش اساطیری می‌گردد، اینست که مسیحیت قدمی فراتر می‌نهد و سرانجام منکر زمان معادی و اخروی نیز می‌شود. «ذنبوی شدن» یا «غیر مذهبی شدن» جهانی تاریخی در واقع همگام با «تعقلی شدن» خود زمان است. زمان طبیعی و زمان تاریخی از هم جدا می‌شوند ولی تسلسل تعقلی زمان طبیعی، اساس و پایه خود زمان تاریخی می‌شود. با پیدا شدن این بعد جدید زمان، یعنی با کشف زمان خطی خالی از هر گونه محتوی اساطیری، آگاهی ای بوجود می‌آید که هدایت شده و معطوف به محدودیتها، مرزها و جدایی‌هاست و همه چیز را در پرتو وقایع تک و غیر قابل تکرار می‌بیند و از این جهت طالب حفظ و جویای نگهداری آثار، مدارک و بناهای گذشته است، زیرا اعمال گذشتگان و حوادث تاریخی، چون تک‌ویگانه و بازگشت ناپذیرند، ارزش این را دارند که در خاطر اقوام محفوظ گردند.^۵ ولی این خاطر، خاطر ازل اساطیری نیست که از چشمه فیاض ازل می‌جوشید، و پیام روزالت را بما می‌رساند، بلکه خاطر است افقی، انباشته از رویدادهای تاریخی و آنارشیستیان که در فلان روز و فلان جا، فلان کاری را انجام داده‌اند و اهمیت اعمالشان نه در اینست که قابل تکرار و احیا بوده و خود مبدل به نمونه‌ای شده باشد، بلکه اهمیت آنان تا آن اندازه است که به ادیسی بدهند و عبرتی بیاموزند و از تجاربی که اندوخته‌اند ما را بهره‌مند گردانند. در نتیجه بقول «پلسنر» هر چه آگاهی زمانی Zeitbewusstsein بیشتر بر جامعه مستولی می‌شود، هر چه آنمی به محدودیتهای

۱- Henri-Charles Puech op. cit. p. 80
 ۲- St Augustin De Civitate Dei XII: Circuitus temporum in quibus eadem semper visse renovata adque repetita in rerum natura. ۳- Ibid
 ۴- H. Plessneri Über die Beziehung der Zeit zum Tode Eranos Jahrbuch. Zürich 1951, p. 353

زمانی بیشتر واقف می‌گردد، تنهایی افراد در جامعه شدت می‌یابد و تهدید مرگ بهمان اندازه زیادتر می‌شود. رشد آگاهی «من» و مسأله شدن و واقعیت اجتناب ناپذیر مرگ و فعلیت یافتن زمانی که در سه بخش گذشته و حال و آینده خود را می‌نمایاند، سه جنبه يك واقعیت است. یکی از عوارض دیگر این زمان بی‌اساطیری، پدید آمدن زمانی است که میرا از هر معنی و مفهوم است sinnenleerten Zeit. این زمان تهی در اصل «جایگاه» تغییرات ناشی از تسلسل حوادث است و به همین جهت است که در علم امروزی مفهوم زمان به بخشهای گوناگونی تقسیم می‌شود و هر رشته از علوم مجهز به زمان خودش است، مانند زمان علوم طبیعی، زمان زیست شناسی، زمان روانی، زمان تاریخی، زمان اقتصادی، زمان هنری و حیاسی و غیره جمله این زمانهای مختلف حاکی از خنثی و تهی بودن کامل زمان است که بعلت عدم محتوای درونی اش می‌تواند بهر قالب و هر صورت در بیاید.

ولی این زمان خالی از معنی که منجر به مرگ اساطیر می‌شود، علاوه بر آن، زمان «بی‌خدایی» entgötterung است یا زمانی است که منجر به خالی کردن جهان از قوه تخیلی تمثیلات و هاله سحرآمیز اساطیر می‌شود. جمله این حوادث از مسیحیت سرچشمه می‌گیرد، زیرا پس از تحولات مهم علمی در قرن شانزدهم و بوجود آمدن نهضت «رتانس» Renaissance، مسیحیت بتدریج بعد معادی خود را از دست می‌دهد و اگر در مسیحیت بدوی، زمان، هنوز زمان انتظار ظهور parousia مسیح و قیامت «اپوکالیپس» است و این غایت ابدی به زمان اصالت می‌داد، اینک زمان و اقمیتی مستقل و حقیقتی است فی نفسه که نوید دهنده بشرف و ترقی است و این پیشرفت که وحی منزل جهان بینی علمی قرن نوزدهم بود، و به انسان وعده بهشت گم گشته را می‌داد، با بحرانیهای معنوی ای که بعد از دو جنگ جهانی بوجود آمد، مسأله خود ترقی و پیشرفت را مورد بحث قرار داد. خصایص این زمان بی‌محتوا اینست که کمیت جایگزین کیفیت زمان می‌شود، اعداد جایگزین تمثیلات می‌گردند، نسبت‌های ریاضی جای همجوهری مرموز اساطیری را می‌گیرند و حرکت «مکانیکی» جایگزین معاد روحانی و گسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می‌گیرد و سرانجام زمان يك بعدی جایگزین زمان همه بعدی و آیینی می‌شود و «بین طبیعت و انسان از يك سو و بین انسان و خدا از طرف دیگر شکافی چنان ژرف حاصل می‌شود که دیاری نمی‌تواند از آن عبور کند و بقول لیلرف جوان امریکایی «تثود و روزاك» بین آسمان و زمین مرزی از برهوت بوجود می‌آید که خاک هیچیکس نیست یا بهتر است بگوییم خاک هیچ خدایی نیست»^۶.

ولی ریشه این کشمکش در بطن خود فرهنگ غرب است. فرهنگ غرب بقول «پلسنر» وارث دو جهان بینی کهن است: فرهنگ یونان یا تفکر وجودی و علی یونانی و ایمان ناشی از سنت یهود و مسیحی^۷. این دو در کشمکشی آشتی ناپذیر دوشادوش هم بوده‌اند. از طرفی «نیهیلیسم» Nihilismus (نیست انگاری) مستر در مفهوم خلقت در سنت یهود و

۱- Ibid. p. 354
 ۲- Theodore Roszak: Where the Wasteland Ends, London, 1972, p. 127 placing between heaven and earth a barrier of waste terrain, a no-man's land... or rather, a no-god's land ۳- H. Plessneri op. cit. p. 361

مسیحی که همان خلقت از عدم *creatio ex nihilo* باشد و از طرف دیگر مفهوم وحدت وجودی یونانیان. «پلستر» می گوید: «جنبه وجودی مفهوم (عالم) از یک سو جنبه خلقت از عدم از سوی دیگر، تفکر «ایماناناس» (حلولی) کیهانی *kosmischen Immanenz* از یک سو و تفکر «ترانساندانس» مطلق مبنی بر رحمت الهی از طرف دیگر، علیرغم همه سازشهای نسبی ای که در توسعه الهیات مسیحی یافت می شوند، با یکدیگر آشتی ناپذیرند»^۱.

به نظر «پلستر» این کشمکش آشتی ناپذیر، بی قراری *unruhe* آفریننده روح غربی است و نقطه جهش و نیروی متحرک *antrieb-moment* آن است که منجر به «روشنگری» و روش علمی می شود و سرانجام طبیعت و جهانی را پدید می آورد که خالی از وحی منزل الهی است و ما (یعنی آدم غربی) در طرح هر مسأله، با خطر مستقیم «نیهیلیسم» یا عبارت دیگر با «نیروی نفی» *Macht der Negativen* روبرو هستیم که همان مفهوم «آشتی-ناپذیری» است که به معنی راستین کلمه «درمان ناپذیر»^۲ هم هست.

این «نیچه» *Nietzsche* بود که به «نیهیلیسم» مستتر در فرهنگ غرب پی برد و آنرا بیماری موروثی مسیحیت پنداشت و کوشید با احیای فرضیه بازگشت ابدی *der ewigen Wiederkunft* به زمان بی محتوای فرهنگ غربی درمان بخشد و زمان اساطیری را از نو احیاء کند، زیرا زمانی که خالی از تمثیل و معاد و اساطیر باشد، ناگزیر طعمه نستی و از خود بیگانگی خواهد بود، و باز به همین جهت است که در قرن نوزدهم فلاسفه ای چون «هگل» و «مارکس» کوشیدند که به زمان به وجهی از وجود، مفهوم معاد پی دهند ولی در این لرضیهها «عقل و تصمیم عملی جای اعتقاد شخصی را گرفت و آشتی کردن روح با خود» (هگل) با «انسانی کردن» *Humanisierung* آدمی که از خود بیگانه شده است، جای نجات مطلق و متعالی را گرفت»^۳.

این زمان خالی از هر محتوی تمثیلی و اساطیری، آدمی خالی و پوئالی بوجود می آورد، و این بی پناهی، این برهوت گمراهی و این سرگردانی، که در تمام تجلیات هنر امروز مشهود است از «اولیس» *James Joyce* گرفته تا «گرگ بیابان» «هرمان هسه» *Hermann Hesse* و تا «خراب آباد» *Wasteland* «الیوت»، خود گوا بر مرگ بیش اساطیری است و بلکه بتوان طنین آنرا در این چند بیت شاعر امریکایی «تی. اس. الیوت» بخوبی احساس کرد که می گوید:

ما آدمهای خالی هستیم
ما آدمهای پوئالی هستیم
یک دیگر تکیه داده
سرمان از گاه پرشده، السوس
صداهای خشکمان
هنگامی که با هم زمزمه می کنیم
خاموش است و بی معنی

۱- *Ibid.* ۲- *Ibid.* ۳- *Ibid.* ۴- *Ibid.* p. 392

مانند باد و علف خشکیده
با پاهای موشها روی شیشه های شکسته
در سرداب خشکمان...^۱

۳- مفهوم مکان در پیش اساطیری

چین شناس مشهور فرانسوی «مارسل گرانه» درباره مفهوم زمان و مکان در فلسفه چین می گوید: «هیچ فیلسوف چینی نخواست است که زمان را به مثابه استمرار مدتی یکنواخت متشکل از توالی لحظاتی که متحرک با حرکتی ساده و مساوی بایکدیگر روند یا انگارد، و نه کسی سوزن در این دیده که مکان را فضایی ساده که می توان در آن عناصر متجانس بایکدیگر را در سطح افقی کنار هم قرار داد و باقیمت های مختلف آنها را در سطح عمودی روی هم انباشت، پیشنهاد، همه مایل اند که زمان را متشکل از ادوار و فصول مختلف بدانند و مکان را مجموعه ای مرکب از اماکن گوناگون و جهات مختلف تصور کنند»^۲.

آنچه «گرانه» درباره مکان در تفکر چینی می گوید «پیش اساطیری قابل انطباق است. مکان نیز بیان علیت و زمان اساطیری کیفی است و متعین به جهات گوناگون و ساختهای متعدد است. در مفهوم مکان اساطیری نیز اصل جز کل است و کل جز *pars pro toto* آمده است. در حالیکه مکان منجانس هندسی «نوتکیونل» *fonctionnel* است، یعنی نقطه هایی که در این مکان گرد هم آمده اند فقط در حکم تبیینات بعدی هستند و سواي ارتباطاتی که از وضع این نقاط نسبت به یکدیگر، مستفاد می شود، محتوی دیگری ندارند. مکان اساطیری برعکس، مکانی است نیایی *structural* زیرا برخلاف مکان هندسی بخشهای گوناگون آن نامجانس اند و سه جهت اصلی یعنی: پیش و پس، بالا و پایین، راست و چپ، یکسان نیستند.^۳ در مکان اساطیری محتوی از محل جدانیت و نمی توان ارتباط جوهری ای را که بین شیء واقع در مکان و کیفیت خود مکان هست، از هم تفکیک کرد. بنابراین در مکان اساطیری، هر «انجاء» و هر «انجاء» اینجا را آنجای سانه نیست یعنی «انجاء» و «انجاء» نقاط ارتباط کلی نیستند که علی رغم محتوی متفاوتشان، همواره یکسان بمانند، بلکه هر نقطه، هر عنصر موجود در بخش مکانی، رنگی خاص، طینی خاص و کیفیت عاطفی خاص دارد و بنا بر این هر قسمت مکان ارزشی خاص می یابد. این رنگ عاطفی خاص از سوی دیگر منوط به تفکیک بین جنبه دنیوی *profane* و ملکوتی *sacré* بخشهای مکانی است که بر حسب اینکه مظهر تجلی بخصوبی باشند یا خارج از حیطه فضای مقدس، تبرک و فیض می یابند و بی محتوی رخالی می مانند. اساسی ترین خاصیت مکان اساطیری در اینست که مکان در پیش اساطیری مظهر یک ساخت کلی است و تمام مکان طبق طرحی که در مرکز این فضا مستتر است نظام می یابد و در این ساخت، هر بخش، هر جهت، هر ناحیه، جایگاه نیروی، قرارگاه خدائی، عبادتگاه، منمی یا طبقه ای از اجتماع

۱- T.S. Eliot: *Collected Poems, 1900-1930*, London Mcmillan, p. 65
۲- Marcel Granet: *Peuple chinois*, Paris 1936, p. 80
۳- Ernst Cassirer: *Le philosophie des formes symboliques*, Paris, 1972, p. 110

است و هر بخش، نه فقط محل وقوع نیروها و خدایان است، بلکه عین آنان است. در مکان اساطیری نسبت شیء به فضائی که این شیء اشغال می‌کند، نسبت کینی، جوهری و مرموز است. هر بخش فضا، مظهر فضای کل است و در دل هر ذره فضائی، آفتابی متجلی است. جمع کل فضا به انضمام کائنات، انلاک بر اساس طرح و نمونه‌ای خاص ساخته شده و این «طرح» ممکن است هم در معیار بزرگ یعنی در معیار کیهانی جلوه کند و هم در معیار کوچک‌تر و ریزتر. به عنوان مثال، طرح «محراب»، انعکاس طرح معبد، و معبد انعکاس شهر و شهر انعکاس طرح «کشور» و کشور انعکاس طرح کیهان است و در کلیه مراتب هستی و در همه بخشهای مکان اساطیری، یک طرح ازلی منعکس است و این «طرح» خود انعکاس صورت نوعی اساطیر است.

در چین باستان زمان را بصورت دایره نشان می‌دهند و مکان را بصورت مربع. زمین خود مربع است و به مربع‌های دیگری تقسیم می‌شود. همچنین دیوارهایی که شهری را محصور می‌کنند، هم چنین مزرعه‌ها و زمین‌های کشاورزی، هر قسمت زمین ناظر به جهتی است. تقسیم مکان و تعیین جهات از اختیارات آئینی شهریار است. فنون بخش‌بندی مکان و تقسیم و نظام بخشی آن، چه بصورت شهرسازی و معماری، از جمله مراسم آئینی است. مراکز اجتماع بزرگان امپراطوری، در جایگاهی چهار گوش انجام می‌پذیرد و سقف آن جایگاه به رنگ زرد که رنگ مرکز جهان است مزین است. چهار قسمت «جایگاه» ناظر به چهار جهت فضا است و هر جهت نیز از طرف دیگر به رنگی آراسته است چون سبز، سرخ، سفید و سیاه. این مربع مرکزی مظهر تمام فضای امپراطوری است. هر گاه اتفاق سوئی رخ بدشد و یا بلای نازل شود، بزرگان کشور، همه در مرکز ازدحام می‌کنند تا مکان آسیب دیده را درمان بخشند. مکان در چین طبق سلسله مراتبی نظام یافته است و گاهی بصورت فضاهای «منفرد» جلوه می‌کند که طبق آن هر بخشی مطابق باصلی است و اینان جفت جفت در مرکز متصل می‌شوند، گاهی بصورت فضاهای تنظیم شده بر اساس سلسله مراتبی hiérarchisé که وجد افتراقشان مربوط به تفرق و بعد از مرکز است درمی‌آید. تعداد این مربعات پنج است. مرکز این «طرح آئینی» به کاخ سلطنتی اختصاص می‌یابد و در انتهای این مکان، ناحیه بیگانگان است. به چهار قسمتی که خارج از قلمرو فضای مقدس واقع شده منطقه «چهار دریا» می‌گویند. از سوی دیگر این اماکن خارجی را منطبق با وحوش گوناگون می‌دانند زیرا چینی‌ها که انسان هستند نمی‌توانند در فضاهای «وحشی» اقامت گیرند زیرا این فضاها خالی از هر گونه محتوی آئینی است و تبعیدگاه مجرمین و موجودات دون و پست است. بین این مکان خالی و مرکز امپراطوری، سه مربع متحدالمرکز است که اقامتگاه بزرگان امپراطوری است. ارج و منصب اماکن مسکونی بزرگان را رابطه مبتدی که با مرکز دارند تأمین می‌کند و بزرگان، هر ماه با عرق‌فصل و هر سال به مرکز مکان که پایتخت امپراطوری است می‌روند و در مرکز، از امپراطور فیض انساب می‌کنند و این نیرو موجب همبستگی فضای مسکونی آنان با پایتخت می‌گردد. احیای مکان خود نوعی آفرینش بی‌درهی است، چه هر بخش مکان بایستی فیض بقایش را از مرکز انساب کند و مکان را بدون زمان نمی‌توان در نظر آورد. احیای «دورانی» مکان نیز ضروری است و امپراطور چهار سال تمام

بارعام می‌دهد و بعد از آن سفری آئینی دور امپراطوری می‌کند و این سفر پنج سال یکبار تکرار می‌شود. در سفر آئینی، امپراطور طوری حرکتش را تنظیم می‌کند که در فصل بهار در مشرق باشد، در فصل تابستان در جنوب، در فصل پاییز در مغرب و در فصل زمستان در شمال و در هر یک از مکانها، به بزرگان محل بارعام می‌دهد. امپراطور رنگها را نیز با اماکن و فصلها هماهنگ می‌کند. در مشرق دوباره رنگ سبز مزین است، در جنوب به رنگ سرخ، در مغرب به رنگ سفید و در شمال به رنگ سیاه. غرض از این سفر آئینی، هماهنگ کردن زمان و مکان یا «بازسازی» زمان و مکان است. در هر جشن مهم، بزرگان به مرکز می‌آیند و در نتیجه فضاهای واقع در چهار مربع متحدالمرکز در مرکز جمع می‌شوند زیرا در آنجا است که مکان از نو احیا و باز آفریده می‌شود و آنگاه امپراطور دروازه‌های شهر مربع شکل خود را می‌گشاید و مجرمین و ظالمین را به مکان خالی که خارج از فضای مقدس است تبعید می‌کند. با نظام بخشیدن مجدد به گروهائی که اجتماع را تشکیل می‌دهند، امپراطور هم موفق به برقراری نظم مکان می‌گردد و هم قادر به احیا و بقای آن می‌شود. اساس ساخت مکان در چین، بر اساس سلسله مراتب فضائی استوار شده بود.

به نظر «کاسیر» جهات بعدی از قبیل پیش و پس، بالا و پایین، از وضع جسم خود انسان گرفته شده‌اند و پیش اساطیری به عمل گرايشی که به مفاهیم جوهری دارد همین راه را برگزیده است.^۲

جهان عینی و خارجی در پیش اساطیری، آنگاه روشن می‌شود که نسبتی تشبیهی با جسم انسان پیدا کند و چون از سوی دیگر در اغلب اساطیر اعضای انسان با اجزای جهان منطبق است از این رو عالم نوعی وحدتی «ارگانیک» می‌یابد. بهترین نمونه این را می‌توان در سرود «ریگ ودا» Rig Veda, X, 90 یافت که می‌گوید:

«این پوروشا» (روح انسان) puruṣa هزار سردارد، هزار چشم دارد، و هزار پادارد. او پس از احاطه کردن این زمین باز به اندازه ده انگشت فزاید است.
 «پوروشا» جمله چیزهائی است که پدید آمده و جمله آن (چیزهائی) که پدید خواهد آمد.

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

دهان او طبقه برهمنان شد، بازوان، رزمیان شدند و رانها طبقه «ویشیا» vaiśya شد و از دوپای او طبقه «شودرا» śūdra پدید آمد.

در اینجا، انطباق اجزای عالم با اعضای نخستین موجود آفریده، بخوبی مشهود

۱- Ibid. pp. 79-85 ۲- Ibid p. 112

است. طبقه برهمنان که حافظ سنت مقدس dharma هستند از نگاهش بوجود می آیند. زیرا دهان، محل ایجاد کلام مقدس است. رزمیان که نمابده نیروی دنیوی اند از بازوان بوجود می آیند و طبقه بازرگانان و صنعت گران از رانهایش و خدمتگزاران از پاهای او زاده می شوند. ماه از اندیشه او بوجود می آید، خورشید از چشمش، «وایو» Vāyu خدای باد، از دهانش، فضا از نالش پدید می آید و سرش آسمان است و پاهایش زمین اند و گوشهایش جهات فضا هستند و غیره. انطباق فضائی و جسمانی بین جهان و انسان واقعی است، زیرا طبقه پیش اساطیری، هر دو از عبادتی واحد پیدا شده اند و مانع این عناصر تطبیق شده، فقط تشابه و نسبت متشابه نمی یابیم بلکه این تشابه واقعی و جوهری است، بعبارت دیگر رابطه بین ماهیت چیز و محلی که در آن واقع شده اعتباری نیست، زیرا خود محل جزئی از وجود چیز است و به آن بواسطه بندگانی سحرآمیز پیوسته است.

آنچه پیش از هر چیز در فضای اساطیری توجه را به خود معطوف می کند، جنبه «ساختی» و نظام یافته فضا است ولی این فضای نظام یافته مربوط به صورت نوعی اساطیری است که بر ساخته تخیل اثر شده اند. حال بینیم قوه متخیله و فضای اساطیری چه ارتباطی باهم دارند.

الف- قوه متخیله و فضای اساطیری

هر گاه سخن از فعل صورت بخشی «ارکتیپ» به میان می آید یا هر گاه اشاره به «بن بخشی» اساطیری می کنیم که در مراسم آئینی تحقق پیدا می کند و بموجب آن هر عمل انسان، هر رفتار او، بمنزله تکرار و بتیان گذاری صورت نوعی موجود در اساطیر است، ناگزیر فضائی را در ذهن متصور می سازیم که محل وقوع و مظهر تجلی بین صورت نوعی است. بعبارت دیگر صورت پذیری روح تحقق نمی یابد مگر به وجود و حضور فضائی «مثالی» که با مکان سه بعدی دنیای عقلی اساساً متفاوت است و در ساحت دیگری از وجود قرار یافته است.

این فضای مثالی بالضروره «میانه» است یعنی فضائی واقع بین روح و ماده، بین ملکوت و ناسوت. این فضائی است که در آن، ارواح متمثل به صورت می شوند و اجسام نیز اشکالی روحانی می یابند (ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا) در عرفان اسلامی بالاخص ایرانی، این فضای میانه را اقلیم هشتم، جابلسا، جابلقا، عالم مثال، هورقلیا و ناکجا آباد (سوروردی) گفته اند. این فضا، فضای تخیل، و عرصه بازتابی خیال مطلق است و خیال نیز نحوه ظهور و صورت پذیری تجلیات غیبی است یا خیال همان نیروی آفریننده است که بموجب آن عالم غیب بصورت طرحهای صور نوعی ظاهر می شود. فضای خیالی نیز دو بعد دارد. یعنی به یک اعتبار خلاقه است و بصورت خیال مطلق و خیال محقق، عالم ملکوت و مثال را در بر می گیرد و هم به علت انعکاش در انسان، شامل نیروی تخیلی ما نیز می شود و به همین جهت است که ملازم حسن فیض کاشانی می گوید که این فضا در عالم کبیر بمنزله خیال است در عالم انسانی صغیر^۲.

۱- محسن الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه در الجزء الثانی، ص ۲۱۵

۲- اوما

محسن کاشانی، کلمات مکتوبه، ص ۱۲۱، ۱۶۸ و فی العالم الکبیر، منزله العیال فی العالم الانسانی الصغیر.

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

۱- این فضا هم محیط است و هم محاط یعنی مرکزی که به دور آن این فضا نظام می یابد و صورت می پذیرد در عین حال محیط به تمام این فضا است. جمله لاتینی قرون وسطایی که می گوید: «خدا صورت عقلانی است که مرکزش همه جا و محیط دایره اش هیچ جا نیست» Deus est figura intellectualis cujus centrum est ubique circumferentia nusquam اشاره به همین مرکز اساطیری است.

۲- این فضا میانه برزخ است که هم چیزها را متصل می کند و هم در این اتصال آئی خصائص متضاد آنان را طبق نظامی خاص، سازمان می دهد. از این رو فضایی است که جمع اضداد است و مظهر «کل» و تمامیت است.

بیهوده نیست که در عرفان نظری اسلامی این مقام را مرتبه «واحدیت» می گویند، یعنی مرتبه ای که در آن جمله اعیان ثابته (ارکتیپها) طبق نظامی واحد، شکل می پذیرند و ظاهر می شوند. از این رو سرزمین های خیالی، اساطیری و شهرهای مثالی از قبیل جابلقا و جابلسا در اسلام، بهشت «بودی ساتوا» در دین بودا، «وارای» جمشید Yima در اوستا، از تجلیات این فضای اساطیری است و بدین ترتیب فضای اساطیری، جغرافیایی مثالی دارد که دارای کشورها، کوهساران، چشمه ها، درختان، اقالیم و شهرهای خود است و این اقالیم هیچ ارتباطی با سرزمینهای دنیای محسوسات ندارد بلکه اقالیم جغرافیایی طبیعی خود بر توی از این سرزمینهای مثالی است. در نتیجه با گشودن افق عالم مثالی، به سرزمینهای سحرآمیز و سبز و خرمی راه می یابیم که در آن صورت و معنا آنچه تا به هم پیوسته و جسم و روح آنچنان بهم آمیخته اند که فقط به مشاهده درون و علم تأویل می توان آنرا درک کرد و «ادراک» در این مرحله حضور، بیش از بی واسطه حقایقی است که مثالشان در دل انسان نیز ساری است. در واقع راه یافتن به فضای اساطیری، رفع حجاب از اسرار درون خودمان است چه بقول غارف بزرگ سوئدی «سوئدبرگ» Swedenborg «هرملکی در درون خود، آسمان خود را دارد». شخصی که افق فضای اساطیری را می گشاید کشف حجاب از آسمان خویش می کند و به همین جهت رسوخ به فضای اساطیری پیش از هر چیز، رفع حجاب از متعلقات خود نفس است.

۳- نتیجه دیگری که می گیریم، اینست که نقطه آفریننده ای که ظاهر سازنده فضای اساطیری است در کفه وجود ما نیز متجلی است. مرکز این نقطه آفریننده در بیشتر ادیان، در قلب یا مرکز

وجود است. قلب نقطه مقابل همان تجلی غیبی در سطح عالم صغیر است. همانطوریکه تجلی «نومن» *numen* به مدد قوه متخیله خلاق، هستی را بر اساس ساخت صورت نوعی به عرصه حضور می آورد، همچنین نیز آدم بیاری قوه تخیل خود به سرفلب راه می یابد و رفع حجاب از اسرار درون می کند. «سودنبرگ» اعرف قرن هفدهم و هجدهم سوئدی در این باره می گوید: «همه حرکتهای واقع در عالم معنوی به کمک تغییرات حالات درونی صورت می پذیرد بطوریکه حرکت چیزی نیست مگر تغییر حال درونی... و چون حرکتهای انسان تحقق می یابند، بدیهی است که نزدیکی دال بر شباهت احوال درونی، و دوری دال بر اختلاف احوال درونی است، از این روست که آنهایی که در حالتی مشابه هستند کنار هم اند و آنهایی که در وضع غیر مشابهی هستند از هم دورند و فضای خارجی در آسمان، عین احوال خارجی و اینان هم مطابق با احوال درونی هستند... باز بهمین علت که در عالم معنوی اگر کسی دیگری را از ته قلب بطلبد «یعنی او را میل کند» به او حضور می یابد زیرا به بعضی اینک او را میل کرد، او را با تفکر در می یابد و به حالت او منتقل می گردد. و برعکس اگر کسی نسبت به دیگری طلب و میلی نداشته باشد از او دور می شود... هر گاه کسی در عالم معنوی، از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد، خواه در شهر باشد، خواه در خانه، خواه در باغ، اگر «میل» *désir* حرکت او باشد زودتر می رسد و اگر میلی نداشته باشد دیرتر می رسد. و خود راه از سوی دیگر، بسبب «حضور میل یا غیبت آن، درازیا کوتاه جلوه می کند با اینکه در اصل یک راهی بیش نیست. در جای دیگر «سودنبرگ» می افزاید که ادراک فضا در عالم معنوی مانند قوه تفکر است، زیرا در تفکر چیزهایی را که انسان بشدت می طلبد برایش حضور دارند، و در این عالم، دید، فکر و احساس یکی است و خلاصه اینکه ادراک فضا همان حال درون و دیدنی واسطه و حضور به ساخت اساطیری است. «سودنبرگ» ابعاد از قبیل طول و عرض، بالا و پایین را با احوال درونی منطبق می کند. بعنوان مثال، طول، حالت نیکی *l'état de bien* است و عرض حالت راستی *l'état de vrai* است و ارتفاع، اختلافات این حالات بر حسب مدارج و مراتب است. بنابراین ممکن را نمی توان اندازه گرفت، زیرا کیفیات آن بصورت حالات درونی ادراک می شوند و علت اینکه در این ساخت، ادراک، حضور است، اینست که خداوند در این عرصه، در برابر هر کس حضوری تام دارد و این حضور بقول «سودنبرگ» عشق و ایمان است و هر کس، بر حسب مدارج قرب و بعد از او، از حضورش مستفیض یا محروم است.

دیگر اینکه صور غیبی در این عالم به زبان رمز سخن می گویند و در عبور از محسوسات به مثال، در حکم یک تأویل یا یک دگرگونی از صورت خارجی چیز به رمز باطنی و مثالی آنست. علم تاویل که اساس شیوه کشف محجوب و رسوخ به دنیای درون است بر همین اصل استوار است و در نتیجه عالم محسوس، مظهر عالم مثال و عالم مثال مظهر عالم جبروت است و چون این ارتباط، پله به پله، درجه به درجه، شامل کلیه اشکال، الوان، اصوات و چیزهای دیگر نیز می شود، از این رو، حضور هر درجه ای از درجات بطور خاصی امکان پذیر است و به زمان و فضائی خاص متعلق و بهمین دلیل است که عرفای اسلامی محبت از زمان

۱- Emmanuel Swedenborg: *Le Ciel, ses merveilles et l'enfer, d'après ce qui a été en et entendu*, Paris, R. S. F. pp 195-6
بر تاریخ

کثیف، لطیف و الطف می کنند. «سودنبرگ» علم تاویل را «علم انطباقات» *science des correspondances* یا علم ملکوتی *science angélique* می نامد. در ضمن ناگفته نماند که علم تاویل، اساس و پایه عرفان اسلامی است و بیشتر متفکران اسلامی بدان متوسل شده اند. علم انطباقات کلید عالم خیال و فضای اساطیری است. این علم را بین شاعران نیز می بینیم، علاوه بر شاعران بزرگ پارسی زبان که هر یک استادی در علم تاویل بوده اند می توان نمونه آنرا در شاعر قرن نوزدهم فرانسوی «شارل بودلر» *Charles Baudelaire* جستجو کرد. «بودلر» با این مفهوم آشنایی داشته است و با اینکه در دنیای «علم زده» نیمه دوم قرن نوزدهم می زیسته، مع الوصف به مکاشفه شاعرانه، باین مفهوم اساسی پی برده بود و آنرا «کلید انطباقات» *clavier des correspondances* می نامید که به که «تشابه جهانی»^۲ را هب است. لفظ «کلاوید» *clavier* که «بودلر» استعمال می کند از کلمه لاتینی «کلاویس» *clavis* مشتق شده است و هم معنی کلید را می رساند و هم مفهوم کلاویه یک آلت موسیقی را چون پیانو. کلید انطباقات در واقع راه یافتن به علم تاویل است و از طرف دیگر با القای مفهوم «اکتاو» *octave* موسیقی طینی را که یک صوت در «اکتاو» های گوناگون بر حسب مدارج متصاعدا یا متنازل، پدید می آورد، در ذهن متصور می کند. همانطور که صوتی در «اکتاو» های مختلف طینی دیگر دارد، همانطور نیز هر چیزی بر حسب سلسله مراتب هستی در هر درجه ای از درجات، صورت و کیفیت و حضوری مطابق با آن درجه وجود پیدا می کند. به نظر «سودنبرگ» علم انطباقات از یک سو رابطه ای بین عالم محسوس و ملکوت برقرار می کند و از طرف دیگر رابطه ای معنوی بین آن دو و انسان پدید می آورد. از این روست که «سودنبرگ» عالم را «انسان خیلی بزرگ» *Le Très Grand Homme* می نامد^۳ و اجزای آنرا با اعضای انسان منطبق می کند و می گوید: «چهره انسان آئینه روح است» و جسم انسان مظهر عالم معنوی است و هر چه در طبیعت هست اعم از بزرگ و کوچک، تشابهاتی در عالم دیگر دارد، زیرا دنیای طبیعی به انضمام همه چیزهایی که در آن هست طبق دنیای معنوی ساخته شده و هر دوی اینها بر اساس عالم الهی بوجود آمده اند و ارتباط با «بالا» به مدد علم انطباقات «مستراست و وحی کلام مقدس به این منظور است و اگر آدمی به این علم آگاه می بود به مفهوم معنوی کلام پی می برد و به اسرار *arcanum*^۴ که بصورت قشری (حروف نوشته)، هیچ طینی از درون ندارند، وقوف حاصل می کرد. در واقع آنچه «سودنبرگ» می خواهد، راه یافتن به اسرار کلام است که در اصل راز مستور در خود کلمه «بیتوم» است.

ب- ماندالا *mandala* و جغرافیای اساطیری

«ماندالا» چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اولین طرح صورت نوعی اساطیر است. این تمثیل آغازین را در بیشتر مذاهب مشرق زمین می یابیم. در عرفان ترون و وسطای غرب نیز «ماندالا» تعایان است و بیشتر مانند الاهی مسیحی، عیسی مسیح را در مرکز یک دایره و چهار تا از حواریون را

۱- *Ibid.* p. 87
۲- Charles Baudelaire: *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961, pp. 703-706
۳- Swedenborg: *op. cit.* p. 88
۴- *Ibid.* p. 91

در چهار جهت فضا نشان می دهند. «یا کوب بومده» Jacob Boehme عارف قرن شانزدهم آلمان، طرحهای ماندالایی را «چشم فلسفی» یا «آئینه فرزانی» می نامد. بیشتر ماندالاهای صورت گل، صلیب، یا چرخ جلوه می کنند و در اغلب موارد پایه «ماندالا» بر اساس ساختی چهارگانه بنا شده است. ولی بی شبهه زیباترین ماندالاهای موجود، همان است که در اساطیر بودایی، تبتی می بینیم. «ماندالا» که نقش جهان *imago mundi* است به انواع و اقسام گوناگون جلوه می کند. اغلب بصورت تصویری است که چندین دایره متحدالمركز دارد و در میان آن مربعی است که چهار دروازه دارد و هر دروازه به یکی از چهار جهت نشا گشوده است و در داخل مربع چهار مثلث است. ممکن است در مرکز «ماندالا» تصاویر خدایان یا علائم آنها را قرار دهند، ممکن است دایره های متحدالمركز، بصورت گل نیلوفری *padma* ظاهر شوند و گل نیلوفری یکی از دیرینه ترین تمثیلهای هند است. در مرکز «ماندالا» امکان دارد، تصویر بودا، یا تمثیلی قرار گیرد که نشان دهنده «آمیزش عبادی» *maithuna* شیوا (اصلی ترین) و شاکتی *Sakti* (اصل مادینگی) است. بهر حال تصاویر «ماندالا» بسیار است و یکی از ساده ترین آنها در هند، معروف به «یانتر» *yantra* است. این تصویر هندسی رایج روی سنگ حکاکی می کنند یا روی کاغذ، روی کف، معابد یا روی دیوارهای کشند. «یانتر» از دایره های تشکیل یافته که در داخل چهار گوشه قرار گرفته. این مربع چهار در دارد و هر یک به یکی از چهار جهت فضا باز است. در میان مربع یک سلسله مثلث های وارونه قرار گرفته (مثلث در شری یانتر *8'ri - yantra*) که نوک چهارتای آنها روبه بالا و نوک پنج تای آنها روبه پایین است. مثلث هایی که نوکشان روبه پایین است مظهر اصل «مادینگی» و آفرینندگی *yoni* هستند. و مثلث هایی که نوکشان روبه بالاست مظهر اصل «نردینگی» یا خود «شیوا» است. نقطه مرکزی *bindu* که در این «یانتر» بی خصوص نشان داده نمی شود، مظهر «برهن» بی نام و نشان است. واژگونی مثلث های تودرتو، تمثیل دو حرکت متضاد نزولی و تصاعدی آفرینش جهان نیز است. «ماندالا» و «یانتر» تمثیل «خود» و نقطه «جمع اعداد» است. مفهوم جمع اعداد در آریزش «شیوا - شاکتی» که نوعی ازدواج مقدس *hieros - gamos* تعبیر می شود، بخوبی مشهود است. «یونگ» این نقطه را «تفرید» می نامد. برای «کرنی» این نقطه همان نقطه آفرینندگی یا «بازین بخشی» اساطیری است. در واقع «ماندالا» و «یانتر» به معنی راستین کلمه «سمبل» *sym - bolon* است اگر «سمبل» را مشتق از فعل «سبالین» *syballein* که به معنی جفت کردن، بهم پیوستن است بدانیم. در تبت و هند و چین، «ماندالا» وسیله تمرکز نیروی ذهنی و دماغی است، زیرا سوخ به «ماندالا» و نفوذ به مرکز آن، بمنزله سوخ به مرکز وجود خودمان هست و طواف دورخانه خدا در مراسم حج در اسلام، یا طواف معابد هندو و بودایی همین هدف را می رساند. مرکز «ماندالا» محل نزول «محور عالم» *axis mundi* است و هر که به مرکز وجود، یعنی «ماندالا» راه می یابد به مرکز هستی که نقطه اتصال مبدأ انسان و مبدأ عالم است، می پیوندد. توسل به «ماندالا»، از آنجایی که «ماندالا» نظامی است در قبال آشفستگی و

۱- *The Secret of the Golden Flower, a Chinese Book of Life*, translated and explained by R. Wilhelm with a European Commentary by C.G. Jung, London, 1945, pp 98-100

بی نظمی *chaos*، پناه یابن به «خود» و نظام بخشیدن به آشفستگی وجود خودمان است. به همین دلیل است که «ماندالا» بهترین وسیله تمرکز و مراقبه و ضبط حواس است و در طریق «یوگا» اعم از بودائی و هندو بکار می رود.

اما آنچه شگفت آور است این که ساخت «ماندالا» را در کلیه اساطیر جهان و تمثیلات ادیان می یابیم و ما برای روشن کردن این مطلب به ذکر چند نمونه اختصار می کنیم.

در جهان شناسی ایران قدیم، خاصه در رساله پنجاهمین مرکز جغرافیای اساطیری معروف به «خورنه» *Khanirah* است که بزرگی آن به تنهایی مساوی با نصف کلیه کشورهایی است که در آن قرار گرفته اند. جمله حوادث مهم اساطیری در «خورنه» بوقوع می پیوندد. سلسله کیانیان، دین زرتشت، و سروشها، همه در آنجا پدید می آیند. کوه البرز که کوه اساطیری و محور جهان است در آنجا قرار دارد. هنگامی که کوه البرز در آنجا آلوده شد، سر به افلاک بر افراست و مدت ۸۰۰ سال رشد کرد، ۲۰۰ سال طول کشید تا به ستارگان برسد، ۲۰۰ سال تا به ماه برسد، ۲۰۰ سال تا به خورشید راه یابد و ۲۰۰ سال تا به اوج روشنایی های بی پایان برسد. اینان چهار درجه «افلاک» دین زرتشتی هستند. «خورنه» به «آریانا و انجا» *Airyanem Vaejah* یا به پهلوی *Eran - Vaj* نیز معروف است. «ایران و بیج» زادگاه قوم آریایی است و این مرکز، کانون خلاق مکن و مانند هر فضای اساطیری هم محیط است و هم محاط. سوخ به دوران «خورنه» یعنی اتصال به مرکز وجود و عالم درون. «خورنه» و شش کشوری که دوران هستند، خود نوعی «ماندالا» و نقش جهان اند. به همین مناسبت است که زرتشت پس از جدایی از بیرون به کنار رود «دائیتی» *Daiti* که واقع در مرکز «ایران و بیج» است می رود. معنی اخروی اتصال به «خورنه» ایست که انسان زمان گرانند را مبدل به زمان اکرانه کند و در «پل چنوت» با فروهر خود که صمان دیتش هست برخورد کند و بدینسان به اصل خویش باز گردد. «ارکتیپ» «خورنه» را در عرفان اسلامی ایرانی نیز می یابیم. اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و هورقلیا، اشاره به همین فضای اساطیری است که عالم مثال است. پیر جوانی که به اسم حی این یقظان (زنده - بیدار) به این سینا ظاهر می شود و پیر مردی که در قصه النوبة التریبیه به استقبال سهروردی می آید و فروغ تابناکش او را می سوزاند^۲ در همین عالم می گذرد. در آواز پیر جبرئیل اثر سهروردی باز همان موجود مرموز ظاهر می شود و به سؤال سالکی که از او می پرسد از کجا آمده است، جواب می دهد از «ناکجا آباد». ناکجا آباد بهترین تعبیری است که می توان از فضای خاص اساطیری کرد. زیرا این «آبادی» ایست که آنرا نمی توان در هیچ آبادی یافت، اقلیمی است - سوای اقلیم جغرافیایی، کجایی است خارج از هر کجای معین و بیرون از هر محل مشخص. «کوه تاف» که معادل همان کوه البرز است در این اقلیم هشتم قرار دارد و پوشانده از زمرد است و آنرا به محور جهان تعبیر می کنند زیرا اگر این محور متزلزل شود، نظام عالم گسیخته می شود. کوه قاف حدفاصل بین دنیای محسوس و ملکوت است و قلعه آن اقامتگاه

۱- *West Pahlavi Texts, Sacred Books of the East, vol, 1, pp. 32-33*

۲- *Henry Corbin: Terre celeste et corps de résurrection, Paris, 1989, p. 62*

۳- مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین بهیمی سهروردی تهران ۱۳۳۱، استنبوی ایران در قرابه - ۲۹۲-۲

سیمرغ است. داستان منطبق الطیر عطار بازگشت به کوه اساطیری را که در اصل سفری به دنیای باطن و رجوع به مرکز وجود (مرکز قاف) است بخوبی بیان کرده است. شهرهای اساطیری جابلنا و جابلنا دوروبر کوه قاف قرار گرفته اند.

در اساطیر هند، کوه «مر» Meru نیز مرکز زمین «جامبودیپا» Jambu dvipa قرار یافته و این کوه معادل همان کوه البرز در ایران باستان و کوه قاف در ایران اسلامی است. روی قله «مر» شهر برهن است. در رساله های «پوران» سرزمینهای دیگری را که دور کوه اساطیری قرار گرفته اند به گلبرگیای گل نیلوفری مقایسه می کنند. یکی از سرزمینهای اساطیری در هند معروف به سرزمین «اوتارا کورو» Uttara kuru است. بنا به حماسه «رامایانا» Rāmāyana, IV, 43 این سرزمین بهشت کاملان است، در آنجا رودها به رنگ گوهرهای فرزان و رقیبانگ آراسته اند و دریاچه های هست که پر از گلهای طلایی نیلوفران زیبا است. درختان این سرزمین همواره سبز و خرمند و میوه های ابدی دارند. «مهابهاراتا» Mahābhārata, 53, 7 حماسه دیگر هند، تعاریفی دلپذیری از این سرزمین انسانی کرده است: آدمهایی که در این سرزمین زندگی می کنند زیبا رو و پاکند. کسی در آنجا هرگز بیمار نمی شود و همه از انواع نعم خاکی و آسمانی برخوردارند و هزاران سال عمر می کنند.

در ایران، هند و اسلام با «ارکتیپ» های مشابهی روی می شویم: دارای جمشید در اوستا Vendidad II, 21-43، سرزمین «خورنه» در بن دهشن، سرزمین باک «سوکاوتی» Sukhavati در تیره زاپنی بودایی و همچنین، سرزمین «اوتارا کورو» در هند، هند مظهر جغرافیای اساطیری و مثالی هستند و از اقالیم حکایت می کنند که در عالم مثال، در فضای تخیلی وجود دارند و راه یافتن به مرکز این اقالیم، رهایی از زمان و اتصال به محور جهان است که بموجب آن زمین و فضای میانه و آسمان در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است یکی می شوند و انسان به مرکز خود نیز که سرچشمه فیاض اساطیر است راه می یابد.

میت و «ارکتیپ»

میت نه فقط مربوط به حدیث آفرینش و پیدایش حوادث ازلی است، نه فقط حماسه نهر مانان و خدایان است که توسط آئین تکرار و احیا می شود، بلکه پیش از هر چیز دیگ، بنیان گزار و طرح افکنی است. نیروی مرموزی که گلبرگها را بهم می پیوندد و آنان را به رنگهای گوناگون می آراید، نیرویی که منظومه های افلاک را نظام می بخشد و از کوچکترین عنصر یعنی هسته گرفته تا دورترین کیهانشانها، جهان هستی را طبق قواعد خاص سازمان می دهد، نیرویی که در عرصه سحر آمیز عالم رؤیا و پندار، هزاران شکوفه می افشاند، هزاران نصر بلورین می آفریند و در لحظه ای آنان را می پژمرد و نابود می کند، نیرویی که کارزار خستگی ناپذیر خدایان و اهریمنان را در اشعار و کتبهای آسمانی، به زبانهای گوناگون و استعارات زیبا مجسم می کند و خاطره پیر جهان را به مزاران نقش هراس انگیز و دلپذیر مزمین می کند و در ذهن شاعر جوان امروزی، طرحی را احیا می کند که در دل خیالی انگیز مرد غار نشین نیز

۱- Henry Corbin: *op. cit.* p. 125

زنده بود، همان نیروی آفریننده اساطیری است که خود پر داخته تخیل خلاق است. گویی که طرح افکندن اولین ظهور و تجلی خود وجود است. ولی این طرحها در وجود ما نیز پنهان است. خشم هر امر انگیز اهریمنان، بوسه افسونگر دلربایان، لطف خدایان بخشاینده، در اعماق وجود ما نیز زنده است. طرحها و نقشهایی که در اساطیر کهن جهان بی درهی تکرار می شوند، در درون ما نیز زنده است و گاهی هم در لحظه ای خاص سر بر می آورند و قصه خود را به زبان زمزمه تمثیل می سرایند و ما نیز از شگفتیهای آنان در حیرت می مانیم و چه بسا از در کتان غافلیم. این تصاویر تمثیلی نغمه در درون، همان چشمه اساطیر است که رود صورتی از آن جدا می شود و این رودی است که امروز را به دیروز و دیروز را به فردا می پیوندد و هر سه را در لحظه تجزیه ناپذیر «خاطره ازلی» می شکوفاند.

ولی این چشمه ای که رود اساطیر از آن جدا می شود کدام است؟ هزاران سال قبل از پیدایش مکتب روانشناسی تحلیلی «فروید» و «یونگ»، آدمیان از فیض این سرودیرینه بهره مند بوده اند و با آن مانوس، و علت اینکه امروز سخن از «ناخود آگاه» می گویند، و دنیای «ارکتیپ» به میان می آید اینست که دنیای ما بعد اساطیری و سحر انگیز خود را از کف داده است.

علت اینکه امروز درباره ناخود آگاه و «صورتی» صحبت می کنیم اینست که خدایان مرده اند و جایشان را چیزی پر نکرده است. یونگ می گوید اینکه ما خدایان را بصورت عوامل روانی، یعنی ارکتیپهای ناخود آگاه می بینیم ناشی از فقری سابقه دنیای تمثیلی است. از موقعیکه ستارگان از آسمان افتاده اند و باشکوه ترین تمثیلات ما خاموش شده اند، حیاتی مرموز بر ناخود آگاه حاکم است. به همین مناسبت است که ما امروز روانشناسی داریم و صحبت از ناخود آگاه می کنیم. در فرهنگ که تمثیلات و اساطیر زنده اند، نه نیازی به تشریح ناخود آگاه هست و نه به میلی برای تحلیل صورتی نوعی آن. اساطیری که خالی از محتوای تمثیلی خود باشند، در حکم علم باستان شناسی و تشریح اند.

مسلمانان «فروید» Freud بود که پیش از هر کس به «بنیای دیرینه» ناخود آگاه پی برد ولی این «یونگ» بود که فرضیه «جنسیت» «فروید» را که بصورت حقیقی دگماتیگ (جزمی) در آمده بود، پشت سر گذاشت و با مطالعه تطبیقی اساطیر و تتبع در علوم کیمیا، قرون وسطایی، جنبه معنوی، تخیلی و خلاق ناخود آگاه را روشن کرد و افق هائی تازه در راه تاریخ ادیان گشود. اگر کسی به مکتب روانشناسی کهن هند، توجه یکنند و به کشفیات عجیبی که مکتب «یوگا» در زمینه شکفتن و شناختن محتوی ناخود آگاه، نائل آمده است، نظر اندازد خواهد دید که نحوه تفکر «یونگ» تا چه حد نزدیک به فرضیات اساسی مکتب «یوگا» است. خود «یونگ» به این موضوع کاملاً آگاه بود و هندوچین را خوب می شناخت. وی درباره وحدت ساختن روان انسان که به نظر او اساساً معنوی است می گوید: «این من نیستم که صفت معنوی به روان نسبت داده ام، من فقط مدارکی را ارائه دادم که نشان می دهند که روان انسان به طور طبیعی معنوی و مذهبی naturaliter religiose است.»

بلکه بتوان یکی از علل مرگ اساطیر را در نبردی جستجو کرد که بیروان «راسیونالیسم»

۱- C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris, p. 37
۲- *Psychologia und Alchemie*, Zürich, 1944, 26 ff. 14

را علیه مفهوم تخیل برمی انگیزد. این تضاد در قرن هفدهم که آغاز «راسیونالیسم» بزرگ غرب است آغاز می شود. در حالیکه برای حکیم کیمیاگر «پاراسلسوس» Paracelsus تخیل *imaginatio* نیروی سحر آمیز کیمبالی است که می «ماده» را به طلالی معنا می دهد. «دکارت» Descartes «تخیل را عین توهم می داند» و «پاسکال» Pascal این متفکر عارف مسلک فرانسوی «تخیل» را «مجنون خانگی» *la folle du logia* نام می گذارد. بدیهی است که در دنیای متفکرانی چون «بکن» Bacon و «نیوتون» Newton جایی برای تخیل خلاق نیست و عجیب اینکه اولین موج عصیان از میان شاعران برمی خیزد، زیرا شاعران می دانند که تخیل حد و ربط این خدایان و انسانهاست و رسالت شاعر نقش است عمر دی و میانه. «ویلیام بلیک» William Blake شاعر عارف انگلیسی علیه «نیوتون» قیام می کند و می گوید: «خداوند در امان بدار ما را از دید یک بعدی و خواب نیوتونی». واکش بزرگ دیگر «رمانتیس» آلمان است که جیش عظیم قوه مطلق در فلسفه «نیخته» را بمنزله حرکت توانای نیروی تخیل می پندارد و تخیل آفریننده را اصل می انگارد و دل را مرکزش معنوی می داند. کشش رمانتیکهای آلمانی به ظلمات شب، به اعماق رؤیا، به سوخته ناخود آگاه، به ارتباط سحر آمیز طبیعت و شعر و بلاغص به حالت جادویی که همه چیز را در برمی گیرد و جهان را به رؤیا و رؤیا را به جهان مبدل می کند، عکس العملی است شدید در تبال نهضت «روشنگری» عصر و کوششی است پاکبازانه برای احیای دوباره چشمه کور اساطیر. ستاره «رمانتیک» ما خورش درخشید و سی دولت مستعجل بود. در پایان قرن نوزدهم، فعالیت عظیم شرق شناسی و پیدایش افرادی چون «ماکسی مولر» Max Muller توجه غرب را دوباره به اساطیر معطوف می کند. ظهور مکتب روانشناسی تحلیلی «فروید» و بعد «یونگ» و تحولاتی که «مکتب جامعه شناسی و انسان شناسی در مطالعه معتقدات اقوام بدوی پدید می آورد و نیز تغییراتی که در خود فلسفه بوقوع می پیوندد و راه «تارویل» و «هرمنوتیک» *hermeneutique* را باز می کند، بتدریج مسأله اساطیر و شناخت تمثیلی را «بعد» روز می کند. در زمینه تحقیقات مربوط به تخیل خلاق و شاعرانه، می توان آثار متفکر فرانسوی «گاستون باشلار» را مثال زد. «باشلار» بانی «قانون چهار عنصر» *loi des quatre éléments* است. بموجب این قانون چهار تخیل عنصری مربوط به یکی از عناصر چهار گانه هستند: مانند آتش، خاک، آب و باد. در تخیل شاعران یکی از عناصر، یکی از تخیلات عنصری بر دیگران چیرگی دارد. بعنوان مثال در اشعار «نیچه» چنین گفت «دشت تخیل عنصری غالب، هوا است. کشش به سوی بلندبها و جهش بالها و پرواز به اعماق فضای لایتناهی در شیوه شاعرانه او محسوس است. در حالیکه در اشعار شاعر آمریکائی «ادگار آن پو» Edgar Allen Poe تخیل عنصری غالب، آب است و استعاراتی از قبیل آبهای سنگین، آبیای خفته و مرده که مظهر ناخود آگاه است بچشم می خورد. علی رغم تحقیقات مکتب انسان شناسی انگلیسی (افرادی چون «فریزر»، «مالینوسکی»)، علی رغم تبعات مکتب جامعه شناسی و انسان شناسی در فرانسه (افرادی

۱- May God us keep from single vision and Newton's sleep
 ۲- Gaston Bachelard: *L'air et les songes*, Paris, 1943, pp. 12-15 et *L'eau et les rêves*, Paris, 1971

چون «لوی پرول»، «دور کهایم»، «دومزیل» و «لوی ستروس».) ملتی که بیش از هر ملت دیگر سهم عمده ای در احیا و شناخت تمثیلات اساطیری به شیوه امروزی داشته است، قوم آلمانی زبان است. گرایش فطری این قوم به مساحت اساطیری و امکانات زبان آلمانی برای ساختن کلمات مرکب و مفاهیم «پولیوالان» (چند بعدی *polyvalent*) و برداشتی خاص که این قوم از علوم انسانی و معنوی *Geisteswissenschaften* دارد، و همچنین پژوهشهای بدیعی که در کلیه زمینه های ادیان، تاریخ، فلسفه، شرق شناسی کرده است، فرهنگ آلمان را جزء لاینفک این قبیل از مطالعات اساطیری گردانیده است. یونگ در یکی از کتبهایش می نویسد: «این «گوت» نیست که «فانوست» Paul را آفرید این «فانوست» است که «گوت» را تسخیر کرد زیرا «فانوست» صورتی ازلی خفته در روح قوم آلمان است.

اگر «فانوست» صورت ازلی فرهنگ آلمان است، اگر «پرومت» صورت ازلی فرهنگ غرب است پس صورت ازلی فرهنگ ما ایرانیان کدام است؟ در پاسخ این سؤال می توان گفت از سرزمین *Vana* چمشید در «اوستا» گرفته تا «ایران ویج» در رسائل پهلوی، تا رساله می این یقظان این سینا، تا مفهوم «ناکجا آباد» سرور دی تا جسم «ورقلیائی شیخ احمد احسانی همین ینش تخیلی و مثالی چون ریشه ای نامرئی خاطره ازلی ما قوم ایرانی را تشکیل می دهد. از آغاز فرهنگمان گرفته تا لاقول آخرین دره باز آفرینی آن، یک صورت ازلی، در همه تجلیات فکری و هنری ما متجلی است. از معماری دوره ساسانی، سلجوقی، تیموری، صفوی گرفته تا در هنر قالی بافی، مینیاتور سازی، صورخیالی شعر فارسی، تاغم غربتی که در موسیقی اصیل با متذکر به صمان خاطره ازلی است بیک «ارکتیپ» متجلی است و آن همان «ارکتیپ» بهشت است که به فارسی اوستائی بدان «پائیری دانه» *Pairi dazea* می گفتند و تجلی آنرا در عبادتگاه مقدس شینر در تخت سلیمان می بینیم و آنرا در نمونه های بشقابهای نقره ای ساسانی، در باغ ایرانی، بازمی یابیم. زیرا «پائیری دانه» یعنی «محل محصور» یعنی همان «ماندالا»، همان نقطه «نیستی آفریننده» که در این نوشته بارها به آن اشاره کردیم، یعنی نقطه ای که قوم ایرانی هر بار بدان رجعت می کند تا خود را باز یابد «تعمامت» باز یافته خود را در آئین هنری اش باز آفریند. این صورت نوعی که به قالبها و صورت های گوناگونی درمی آید، در ضمن نقطه اتصال به خاطره ازلی قومی ما نیز هست که علی رغم ساخت و تازیبیگانگان، علی رغم حمله اسکندر، غرب و مغول، همواره باقی ماند، و میراث معنوی پیش از اسلام و ابده اسلام منتقل می کند، و در هر دگرگونی، در هر گسستگی ناشی از فرهنگ یگانه، صورت نوی می پذیرد و قالب نوی می آفریند و می وقفه ای در رشته ازلی این خاطره دیرینه پدید می آید تا به امروز... آیا امروز این صورت ازلی مبدل به همان برعوتی «نشده است که» *تی. اس. الیوت* «آرا» خراب آباد» و دنیای «مور شکسته» می نامد؟ آیا آدمی بی حافظه و بی خاطر می تواند اصالتی داشته باشد؟ این سؤال است که مطرح می شود و پاسخش مربوط به همه ماست. زیرا ندانستن اینکه ما خاطره ازلی خود را فراموش کرده ایم یک درجه بهتر از آنست که حتی ندانیم که فراموش کرده ایم. قادر دی نباشد، درمانی هم نیست. اگر غرب به بن بست رسیده لاقول به این بن بست آگاه است و در حدود صد و پنجاه سال است که شاعران و متفکران غرب از عصر پیریشان خاطری، از بحران معنوی، از مرگ اساطیر، از غیبت خدا و از بیماریهای موروئی مسیحیت دم می زنند. طرح

کردن مسأله خود، تا اندازه‌ای درمان و حل آنست. آیا موقعش نرسیده که ما نیز طرح مسأله بکنیم؟

ممکن است این سؤال مطرح شود که فرهنگ اسلامی ایرانی، اساطیری نیست. مفهوم «میت» را می‌توان هم به معنی اخس تعبیر کرد و هم به معنی اعم. به معنی اخس «میت» ضمن اینکه «طرح اندازی» ارکتیب است، بی شک معنوی «روایتی» *narratif* نیز دارد و آن حماسه خدایان و قهرمانان است. در این صورت می‌توان گفت که تفکر اسلامی ایرانی اساطیری نیست به معنی «چند خدائی» که پیش از اسلام در تفکر ما موجود بوده و بقول «دومزیل» علیرغم اصلاح دینی زرتشت و ارتقای «اهورا مزدا» به درجه خدای یگانه، ساخت سه گانه خدایان هندواروپائی در سازمان انتزاعی امشاسپندان هنوز مشهود است. ولی اگر میت را به معنی اعم بگیریم و آنرا بمنزله تفکر حضوری، بدون توجه به محتوی روایتی‌اش در نظر بیاوریم و ساخت منولات اساطیری را که نقش اولش، طرح انداختن است در ذهنمان مجسم می‌سازیم، می‌بینیم که پیش‌تخیلی و تفکر تمثیلی قوم ایرانی (چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام است) بدون شك جنبه اساطیری دارد. کافی است که انسان دیدی سطحی به نمونه‌های بزرگ شعر فارسی، به آثار متفکران ایرانی بیندازد تا به بعد اساطیری تنگ آنان پی‌ببرد و ببیند قوم ایرانی تا چه حد طالب همان پیشی است که «کامسیر» آنرا فلسفه صورت‌تخیلی می‌نامد. بعنوان مثال این شعر زیبای حافظ به معنی واقعی کلمه اساطیری و «کوسموگونیک» است.

بیاتا گل برانشانیم و می در سحر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
سقف فلک را شکافتن و طرح نو در انداختن همان فعل «بن بخشی» اساطیری با همان صورت بخشی است که در این نوشته بارها به آن اشاره کرده‌ایم.

مفهوم زمان اساطیری را می‌توان بعنوان مثال در توجهی که شیعیان به ظهور مهدی موعود و روز رستاخیز دارند بخوبی مشاهده کرد. يك مثال دیگر آن حال و قالی است که فاجعه کربلا در دل ما می‌انگیزد. درست است که فاجعه کربلا حادثه ایست تاریخی که در آن روز و فلان محل رخ داده است ولی برداشتی که ما بر آن داریم نه تاریخی است و نه یاد بود يك اتفاق تاریخی. آنچه که به فاجعه کربلا نیرو می‌دهد، بعد ازلی آنست. گویی این اتفاق یکبار برای همیشه روی داده است. مراسم سوگواری ناشی از این فاجعه ازلی، ایجاد چنان حالی می‌کند که فقط يك واقعه اساطیری می‌تواند القاء کند. بعد «تراژیک» این فاجعه در آنکه با احیای آن، سوگواران، لحظات اندوه را با تمام نیروی ازلی‌اش در دلشان زنده می‌کنند و از زمان این دنیا خارج می‌شوند و خود را روی عرصه آن واقعه باز می‌یابند و دلشان مثل بیابان کربلا سوزان می‌شود و لبشان مانند ریگ بیابان بی‌سامان. این «زمان» بی‌شبهه زمان اساطیری است.

اگر یکی از جوانب دیگر پیش اساطیری همان برخورد با «نومن» و اشراق باشد، در این صورت گنجینه‌های گرانبهای عرفای ایرانی و شطحیات و طاماتی که به میراث به ما گذارده‌اند،

۱- Georges Dumézil: Les dieux des indo-européens, Paris 1952, pp 16-17

بهبترین نمونه‌های برخورد با «نومن» را تشکیل می‌دهد. اینک با توجه به این مفهوم بینیم مبحث «ارکتیب» در مکتب «یونگ» چگونه مطرح می‌شود.

مفهوم ارکتیبیت در مکتب روانشناسی اعمال

یونگ در باره «میت» می‌گوید: «در مطالعه «میت»ها تا بحال عموماً به تصورات خورشیدی، قمری، هواشناسی، گیاهی اکتفا کرده‌اند؟ در اینکه اساطیر قبل از هر چیز مظاهر روانی‌ای هستند که جوهر روان را می‌نمایانند، کسی نسبت به این مطلب توجهی نداشته. انسان بدوی به تبیین عینی چیزهای ظاهری توجهی ندارد، بلکه در روان ناخود آگاه او کششی است مقاومت ناپذیر برای اینکه کلیه تجارب حسی را در ضمن وقایع اسرار آمیزی مستهلک گرداند. برای انسان بدوی دیدن طلوع و غروب خورشید کافی نیست، بایستی که مشاهده خارجی آن در عین حال يك رویداد روانی بحساب آید، خورشید بایستی که در سیر خود، سر نوشت خدا یا قهرمانی را متصور سازد و در واقع خورشید در جایی نیست مگر در روان انسان، از این رو نباید که حوادثی را که بصورت اساطیر در آمده‌اند مانند تابستان، زمستان، تغییرات ماه، فصل باران، بعنوان استعارات Allegorien ماخوذ از وقایع عینی تعبیر کرد، بلکه آنها را بیشتر باید بمنزله مظاهر تمثیلی *aymbolische Ausdrücke* درام باطنی و ناخود آگاه روان، پنداشت که از راه فرافکنی *Projektion* و از طریق انعکاس یافتن در حوادث طبیعی برای آگاهی انسان قابل ادراک می‌شوند.»

در اینجا «یونگ» اشاره به مسأله «فرافکنی» می‌کند و این پدیدار به نظر «یونگ» از دوران بدوی زندگی بشریت حکایت می‌کند، یعنی از زمانی که کلیه حوادث خارجی انعکاس تجلیات درونی تعبیر می‌شد و بین آفاق و انفس حد فاصلی نبود و آگاهی در ضمن این حالت سحر انگیز مستهلک بود. ولی بتدریج چنانکه بعد خواهیم دید این «فرافکنی»ها بعلت نضج گرفتن خود آگاهی، بتدریج پس زده می‌شوند. ارکتیب‌های ازلی به صورت تمثیلات گوناگون در نظام‌های فرهنگی *Kulturkanon* رسوخ می‌کنند و بعد این نظام‌های سنتی نیز درهم می‌شکنند و فعل پس زدن و باز خواندن فرافکنی‌ها، بعلت پیدایش دیدگاه علمی، تشدید می‌شود. «یونگ» می‌گوید: «عجیب است که علم با کشف قوانین نجومی یعنی با پس زدن دورترین نرا افکنی‌ها می‌آغازد.» این اولین گام در جهت ازین بردن «انیسمی» *animisme* بود که در حاله‌ای از سحر عالم را در بر گرفته بود. در دوران باستان، خدایان را از کوهساران و رودها فرا خواندند. علم غربی پس زدن فرافکنی‌ها را به منتهای درجه خود رسانیده است ولی زندگی درونی ما بر از فرافکنی‌ها است که در کتابها، روزنامه‌ها و نشریات گوناگون منعکس شده است. از موقعیکه ستارگان از آسمان سقوط کرده‌اند و تمثیلات کهن، جلاوشکوهشان را از کف داده‌اند زندگی مرموزی در درون ناخود آگاه آغاز شده است.

اساطیر اقوام کهن بمنزله فرافکنی‌های این دنیای درون یعنی ضمیر ناخود آگاه هستند.

۱- C. G. Jung: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewusstes*, Erichs Jahrbuch, Zürich, 1934, p. 182
۲- C. G. Jung: *L'âme et la vie*, Paris, 1963, p. 144

یا به عبارت دیگر، اساطیر همان رؤیای جهانی و موحراً آمیزی است که از هر سو آدم بدوی را احاطه می کند و یکی از طرق ظهور آن خواب و رؤیا است. زیرا رؤیا، در پیچه ایست که از لای آن «ناخود آگاه» تمثیلات خود را به آگاهی منتقل می کند. رؤیا در پیچه ایست گشوده به شب تاریک درون، شب آغاز عالم که در آن انسان با کل یکی است. از اعماق این شب تاریک است که دنیای رؤیا بر می خیزد و گاهی اشکال کودکانه ای بیخود می گیرد، گاهی هراس انگیز، گاهی معصومانه و وقیح و هیچ جای تعجب نیست که در تمدنهای کهن رؤیای اساطیری را بعنوان پیغام خدایان تعبیر کرده باشند.

ارکتیپ

در نظر «یونگ» لرضیة ارکتیپ و «صورت ازلی» Urbild مربوط به مفهوم ضمیر ناخود آگاه جمعی Das kollektive Unbewusste است.^۱ به عقیده «یونگ» سابقه این مفهوم را می توان در فلاسفه ای چون «کاروس» و «مارتین» E. von Hartmann پیدا کرد. ولی این «فروید» است که به آن پایه علمی می دهد. «ناخود آگاه» در دید «فروید» مخزن تأثیرات پس زده و فراموش شده است و فقط در ارتباط با آنان معنی پیدا می کند، علاوه بر آن، ناخود آگاه به مفهوم «فروید» بقایت شخصی است، با اینکه خود فروید به بقایای دیرینه و بدجنه اساطیری آن آگاه بوده است. به نظر «یونگ» یک قشر ناخود آگاه بدون شک شخصی است ولی این قشر روی قشر عمیق تری قرار یافته است که از تجارب و داده های شخصی مایه نمی گیرد بلکه قائم به خود است. این قشر عمیق همان است که بدان «ناخود آگاه جمعی» اطلاق می شود و علت اینکه صفت «جمعی» را بدان می افزایند اینست که ناخود آگاه، جنبه کلی دارد و بین همه افراد بشریت مشترک است و مفید به تجربه خصوصی شخصی معین نیست، چه محتوای آن و رای ادراکات شخصی است. در حالیکه محتوای ناخود آگاه شخصی مخزن «کسو پلکس» complexes است «ناخود آگاه جمعی» مشحون از «صورت نوعی» archetypes است. ناخود آگاه جمعی، مخزن بقایای تجارب نیاکان است و گنجینه ایست مملو از رسوباتی که از زمان آغاز حکایت می کند و در گذشته خود، «صورت» بیش ساخته نظام کیهان را داراست.^۲ بقایای دیرینه که در این مخزن رسوب و رسوخ کرده اند شامل کلیه خصائص موروثی، غرایز، خواسته ها و خواهشهای درونی هستند و همه این عناصر نامتجانس، بطور متناقض و درهم و برهم، در توده این ناخود آگاه نهفته اند. اگر چنین ناخود آگاهی را می توانستیم به قالب انسانی در بیاوریم، بصورت موجودی درمی آمد که عاری از همه خصائص مربوط به جنس و جوانی و پیری می بود و برابر از مرگ و زندگی می زیست و به تجارب دو میلیون ساله بشریت، مجهز می بود و نه محکوم به فنا می شد و نه مخلوق زمان، او می توانست خوابهای ازلی ببیند و به علم غیب آگاه باشد چه او زندگی افراد، خانواده ها و اقوام و ملل را هزاران بار تجربه کرده بود و همه چیز را

۱- C. G. Jung: *L'homme à la recherche de son âme*, Paris, 1962, pp 60-70
 ۲- این مفهوم را به فرانسوی (l'inconscient collectif) و به انگلیسی (Collective Unconscious) می گویند
 ۳- C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, pp 13-15
 ۴- C. G. Jung: *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1963, p. 177.

می دانست. یونگ در این باره می افزاید: «مهمترین تشریح روان انسان به نسبت افزایش عشق، خصائص لرزی خود را از دست می دهند و هر چه بیشتر بسوی پائین برویم، هر چه بیشتر به دستگاههای خود کار و مستقل روان آدمی نزدیک بشویم، این قشرها، بیشتر جنبه و خصیصه کلی پیدا می کنند تا آنجا که کم کم جهانی می شوند و عاقبت، با جنبه جسمانی انسانی یعنی عناصر شیمیایی او درهم می آمیزند، از این روست که روان و جهان درکنه یکی است.^۳»

این قشر عمیق ناخود آگاه به زبان تمثیل symbols سخن می گوید و هر چه «سمبل» دیرینه تر archaïque باشد و عمیق تر، کلی تر خواهد بود، هر چه به خصائص و داده های آگاهی نزدیک تر باشد، بهمان اندازه از خصائص و صفات کلی اثر کاسته خواهد شد. در «خود آگاهی» «سمبل» بصورت «الگوری» allégorie یعنی استعاره نازل می کند و در این صورت «لمعة تصرفات ذهنی و عقلانی است. غرض «یونگ» اینست که هر چه «سمبل» بیشتر نیروی «نومنی» خود را از دست بدهد، بهمان اندازه دنیوی تر، عقلانی تر، و کمی تر می شود تا عاقبت کار به استعاراتی که خالی از هر گونه محتوای «نومنی» است تبدیل شود.

این صور ازلی در عمق ناخود آگاه بالقوه خفته اند. و اینها را «یونگ» «ارکتیپ» می نامد. «ارکتیپ» به یونانی archaia-typus است و تاریخ دیرینه ای در فرهنگ غرب دارد. در فلسفه فیلون اسکندرزی، این لفظ «صورت الهی» Imago Dei را می نامد. در رساله «هرمی» Corpus Hermeticum خدا «نورارکتیپ» to arkhetaupon phôs را می گویند. در فلسفه «اوگوستین لیس» کلمه «ارکتیپ» نیامده ولی مفهومش مستتر است. «اوگوستین» در اشاره به آن می گوید: «ایده هایی که خود بصورت تکرار یافته اند ولی در عقل الهی موجودند».^۴ می توان گفت که مفهوم «ایمان ثابت» در عرفان اسلامی بی شباهت به «ارکتیپ» یعنی ارکتیپ فی نفسه نیست. در اینجا مسأله ارتباط بین «ارکتیپ»، تمثیل symbols و استعاره allégorie روشن می شود. به نظر «یونگ» «ارکتیپ» سازمان های پیش تعقلی pre-rational هستند. همانطوریکه قبلاً نیز گفتیم ارکتیپ بخودی خود محتوایی ندارد. «ارکتیپ فی نفسه» an sich ناپیدا است می توان نیروی آنرا با میدان مغناطیسی آهن ربائی مقایسه کرد. «ارکتیپ» فی نفسه، همچون نیروئی بالقوه در زیرای ازلی ناخود آگاه نهفته است. آنچه که ما به میراث می بریم، جنبه «پیش سازندگی» و «طرح بخشی» ارکتیپ هاست. هنگامی که «ارکتیپ» ظاهر شده به قالب «سمبل» درمی آید، زیرا «سمبل» در اصل صورت مشهود «ارکتیپ» ناپیدا است.^۵ ابتدائی ترین شکل «ارکتیپ» که مطابق با مرحله آغازین آگاهی انسان بدوی است همان مرحله ایست که بدان «اوروبوروس» Ouroboros می گویند. «اوروبوروس» را اغلب بصورت مار یا اژدهائی نشان می دهند که دمش را گاز می گیرد. در این مرحله، دریای ناخود آگاه انسان را از هر سو احاطه کرده است و در میان آن، نطفه خود آگاهی قرار گرفته که هنوز استقلال نیافته است. این در واقع مظهر زندگی بهشتی و بطن مادری بشریت است.

۱- C. G. Jung: *L'homme à la découverte de son âme*, pp 47-48
 ۲- C. G. Jung: *L'âme et la vie*, p. 60
 ۳- *Idae quae ipsae formatae non sunt, quae in divina intelligentia continentur*
 ۴- Erich Neumann: *The Great Mother*, New York, 1963, pp 1-13

مرحله بعدی را که در آن، ارکتیپ ازلی بصورت «بزرگ مادر جلوه می کنند و مظاهر آنرا در کلیه تمدنهای کهن می یابیم، مرحله «بزرگ مادری» می گویند. در این مرحله قدرت «نومن» آنچنان تسلط بر انسان دارد و آنچنان تصور او را تحت الشعاع قرار می دهد که از آن نمی توان مفهومی روشن داشت. «بزرگ مادر» اغلب بصورت موجودی وحشتناک و فراسر انگیز جلوه می کند و صفت متناقض و متضاد این ارکتیپ، آنچنان درهم و برهم و آشفته است که تمثیلات نشان دهندگان آن، بصورت حیوانات و هیولاهای عجیب و غریب جلوه می کنند. هنگامی که آگاهی قوام گرفت، تمثیلات موجود در ارکتیپ بدوی نظام می یابند، از هم جدا می شوند و به گروههایی که نمیده یک «ارکتیپ» یا ارکتیپهای مشابهی هستند نزمی آیند.

مرحله ای که متعاقب دوره «بزرگ مادری» پیدا می شود، معروف به «نبرد با اژدها» Drachenkampf است. در این مرحله که در کلیه اساطیر جهان دیده می شود، آگاهی (من) در نبرد با ناخود آگاه، که همان اژدها، «بزرگ مادر» یا «اوروروس» باشد، پیروزی می شود، و مبدل به «من قهرمان» Helden - Ich می شود. جدائی از والدین اساطیری، نبرد با اژدها، ذکر گوئی آگاهی، یعنی توضیح گرفتن آن، از جمله صفات این مرحله است. در ضمن این مرحله، آئین شرف به مراسم سری و زایش دوباره رانیز در بر می گیرد. زیرا پیدایش آگاهی در حکم بنیاد فرهنگ است. یافتن گنجی که قهرمان، پس از کشتن اژدها، بدست می آورد و ازدواج با دختر دلخواه که اغلب گرفتار طلسم است، به ازدواج مقدس hieros-gmos, sakral Ehe تعبیر شده است و به همین مناسبت این نرتبه، جمع انداد و اکتساب کمال معنوی و رشد مکتبی است. آخرین مرحله تکامل معنوی انسان در اساطیر، به دوره «بختگی» Reifphase معروف است. بهترین نمونه این مرحله در اساطیر، به صورت «اُزیریس» Osiris در مصر باستان دیده می شود. همانطوریکه خورشید بر می خیزد، میر خود را می یابد و سر انجام در آسمان غروب می کند، همانطوریکه آگاهی، بتدریج از بطن طبیعت بر می خیزد، تکامل می یابد و سر انجام باز به همان شب تاریک و ابدی باز می گردد. در اساطیر مصر، پاپان سرخدای خورشید، یعنی «هوروس» Horus، دست یافتن به «اُزیریس» یعنی به خدای مغرب و غروب است که خود مظهر کمال است. در پاپان مرگ خورشید، «اُزیریس» که مظهر خوده است، «من» را به کمال نهائی می رساند.

پیش از آنکه این قسمت را به پایان برسانیم، نکته ای چند نیز درباره مفهوم «ناخود آگاهی جمعی» بگوئیم که سر و صدا و جنجال بسیاری در دوره خود به پا کرده است. به نظر ما، این اصطلاح چندان رسا نیست و خود «یونگ» نیز گویا از آن چندان راضی نبوده است. صفت «جمعی» که بدان منسوب می شود از عمق این مفهوم می کاهد. در اساطیر کهن، مرتبه آبهای ازلی و مرتبه آشوب اولی که پیش از پیدایش و تجلی نور موجود است می تواند مظهر این ناخود آگاه کلی باشد. «یونگ» می گوید که همواره «علمی» بماند. ولی شکی نمی توان کرد که تحقیقات از قلمرو علوم تجربی قدمی ترا می نهد و وارد زمینه ای می شود که پای استدلالیان چوبین است و پای چوبین سخت بی تمکین. از این رو آثار وی

۱- Erich Neumann: Der mytische Mensch, op. cit., pp. 338-341

آمیخته به اصطلاحات علمی و مکاشفات اشراقی است که شخصیت او را نامشخص و تعریف ناپذیر می کند و اغلب او را بصورت «ساحری بزرگ» جلوه می دهد. بدون شک، انس روز افزونی که «یونگ» با دنیای «ارکتیپ» داشته، در آثار و روحیه اش اثر فراوان بخشیده و بتدریج او را از مسیر صرفاً علمی منحرف کرده است و او را در مرز بی قرار داد، که نه می توان او را کاملاً یک عارف دانست و نه یک روان شناس به مفهوم «کلاسیک» این کند. بهر حال نفوذ آثار او بسیار است و امروزه نمی توان بدون توجه به راههای تازه ای که او در زمینه اساطیر و پیش مثالی گشوده است، به این مطالب پرداخت. افرادی که مفهوم ناخود آگاه جمعی را انتقاد کرده اند بسیارند؛ «رنه گنون René Guénon» فرانسوی می گوید حال که «یونگ» سخن از ناخود آگاهی به میان می آورد چرا به «ایر آگاهی» که از جمله تجارب معنوی انسان است، هیچ اشاره ای نمی کند، «الیناد» نیز در یکی از کتابهایش به همین مسأله اشاره می کند. ولی بهر حال باید گفت که مفهوم «ضمیر ناخود آگاه» در دید خود «یونگ» مرز مشخصی ندارد و «یونگ» می گوید که می توان آنرا، هم در پائین وهم در بالا قرار داد. در یادداشت های خود، یونگ می گوید: «این خدانیت که «میت» است این «میت» است که وحی کلام الهی در زبان است. این ما نیستیم که «میت» را اختراع می کنیم، این میت است که به ما چون کلام الهی الهام می شود. یونگ در جای دیگری می افزاید: «من حتی این فرضیه را ارائه کردم که پدیدار صورت پذیری «ارکتیپ» و الهه است روانی که بر اساس حقایق «پسکوئید» psychoide استوار است» و این لفظ در نظر یونگ معنی «نوس» یعنی واقعیت روحانی و معنوی دارد. خلاصه در باره «ناخود آگاه» می گوید اصطلاح ناخود آگاه را به منظور تحقیق علمی ابداع کردم، با علم اینکه بجای آن می توانستم کلمه «خدا» را بکار ببرم «تا آنجائی که به زبان اساطیری سخن می گوئیم، «مانا» mana، خدا، ناخود آگاه، مترادفند، زیرا از دو مفهوم اولی (مانا - خدا) همانقدر بیخبریم که از مفهوم آخری».

می خواستیم در پایان به یک مقایسه ای اشاره کنیم، هر چند هم این مقایسه به نظر بعضی ها کفر تلقی شود؛ منظورم «هایدگر» و «یونگ» است. یکی فیلسوف است و دیگری روانشناس و در فرهنگ غرب این مرزها آشتی ناپذیرند. نه «هایدگر» به «یونگ» اشاره می کند و نه «یونگ» به «هایدگر». هر دو متفکران بزرگ آلمانی زبانند. هر دو در جستجوی «آن مطلقاً» دیگرند. اگر از «هایدگر» درباره «یونگ» سؤال کنید لابد خواهد گفت که «یونگ» «سربز کیویست» یعنی «خود بنیاد» است و از مرحله تضاد «سوژه - ایزه» Sujet - objet که مبنای تفکر حصولی غربی است، نگذشته است. اگر از «یونگ» درباره «هایدگر» سؤال کنید، خواهد گفت که «هایدگر» اهل «متافیزیک» است و او سروکاری با «متافیزیک» ندارد و فقط اهل تجربه و پژوهشیه علمی است. بنابراین مرز بین این دو آدم بخوبی مشخص و معین است و شکاف بین آنها آشتی ناپذیر. حال بینیم این دو مرد بزرگ چکار می کنند: یکی عمری را صرف مطالعه درباره «اساطیر» و ساخت مثالی تفکر می کند، و دیگری نیروی تفکر خود را

۱- G. G. Jung: Mit vit. op. cit., pp. 387-389
۲- Ibid. p. 10

معلوم و غیر علمی است که ناخود آگاهی که «یونگ» همواره با آن برخورد می کند. هر دو یک «هدف» دارند و آن دست یافتن به آنچه چیزی است که در پس مظاهر این عالم نا معلوم و اسرار آمیز است و مانند خود «نومن» تعریف ناپذیر. وجود نزد «هایدگر» در حین ظهور، مستور است و برای نشان دادن این تناقض، این شکاف بین وجود و موجود با این «چین» Zwiefalt که باعتباری نیز دوگانگی مرموز است «هایدگر» از کلیه امکانات زبان آلمانی مدد می جوید و به همین دلیل زبانش ترجمه ناپذیر است. «یونگ» نیز برای درک همین «نومن» در سال تمام به مطالعه علوم کیمیا می پردازد و عمری را صرف تحقیق در باره اساطیر تطبیقی می کند و باین نتیجه می رسد که درباره مرکز هسته ای «ارکتیپ» چیزی نمی دانیم. «هایدگر» نیز نمی گوید که چیزی یافته است و فقط تکرار می کند که فلسفه او گروهی است «چنگلی» که می گوید از مرتبه «متافیزیک» بگذرد و به تفکر واقعی که تفکر متذکر به خاطر ازلی است راه یابد و این «خاطره ازلی» برای هایدگر «میتوس» و «لوگوس» و خلاصه زبان شعر و اساطیر است، همانطور نیز برای «یونگ» کله هستی «ارکتیپ فی نفسه» یا بقول خودش «میتوس» است که چون کلام الهی به انسان الهام می شود. «یونگ» از مفهوم من تجربی شروع می کند و به مفهوم «خود» می رسد و سرانجام، انسان و طبیعت را انعکاس، یا جلوه ای از «نومن» یا از آن «مطلقا دیگر» می داند و رابطه متعارف علمی را وازگون می کند. «هایدگر» نیز کلام را «خانه وجود» می داند و فدایش را «بخش وجود» یعنی آنچه که به ما اهدا داده شده است. هر دو به عبارت دیگر، از راههای مختلف و دیدگاههای متعدد یک جامی رسند و آن اتکای کمال انسان در قبال نومن یا آن «مطلقا دیگر» است. هر دو از راههای گوناگون، تجربه ازلی ای را که هندا بدان «آتماویدیا» و «برهماویدیا» - ātmāvidyā - brahmavidyā یعنی علم به حقیقت خود ātman و به حقیقت برهنه می گوید، تکرار می کنند. حال دانستن اینکه این دو متذکر به چه مقام عرفانی رسیده اند از صلاحیت راقم این سطور خارج است. ولی یک مطلب روشن است و آن اینکه تفکر «هایدگر» از رساله «وجود و زمان» تا آخرین رساله های او، تبدیل فلسفه به شعر است؛ و تفکر او بتدریج ساحت و بعد اساطیری می گیرد بطوریکه برخی هایدگر «دوم» را عارف می دانند نه فیلسوف، همچنین «یونگ» نیز بتدریج، از علوم تجربی دور می شود و به تفکر اشراقی می گراید، و خیلی ها او را دیگر روانشناس علمی نمی دانند و بیشتر به ساحری بزرگ تشبیه می کنند. بعبارت دیگر هر دو از قلمرو مشخص و معین حرفه خود خارج می شوند؛ یکی از «فلسفه» به معنی واقعی آن و آن دیگر از روانشناسی. هر دو بعبارت دیگر، تعریف ناپذیرند و در طبقه بندی معین نمی گنجند، ولی به نظر ما آنچه جالبی که این دو از قلمرو مشخص حرفه خود خارج می شوند، همان نقطه است که این دورا بهم نزدیک می کند زیرا این نقطه همان ندای «میتوس» و نیستی آفریننده «نومن» است که هم «هایدگر» را مسحور کرده است و هم یونگ را، هم این را «جنون» کرده است و هم آن دیگر را. بعبارت دیگر «جنون نرمنی» یا حالتی را که افلاطون بدان «شوریدگی مقدس» می گفت، هر دو مرد بزرگ را تسخیر و مسحور کرده است، و فقط از این دیدگاه خاص یعنی از دیدگاه تجلی «نومن» و اثری که آن، روی این دو مرد بزرگ معاصر ما داشته، می توانیم، این دو را باهم منایسه کنیم و پس.

کلمه «میتوس» چنانکه ملاحظه شد، چندین معنی دارد: در تفکر یونان باستان «میتوس» به مفهوم «لوگوس» به معنی کلام مربوط است. «لوگوس» از طرف دیگر با فعل «لکتین» legein به معنی باهم نهادن و گفتن ارتباط دارد. متفکر آلمانی والتر اتر، Walter Otto معتقد است که مفهوم «زاملن» sammeln به معنی «جمع کردن»، «گرد هم آوردن» که برخی از متفکران به «لوگوس» منسوب می دارند، معنی اساسی «لوگوس» نیست بلکه معنی فرعی آنست. آنچه که به نظر «اتر» از کلمه «لوگوس» با توجه به مشتقات یونانی و لاتینی آن هست می آید، مفهوم در نظر داشتن، تفکر کردن، توجه نمودن است. و در حالیکه مفهوم «لوگوس» تفکر کسی را در بر می گیرد که می اندیشد و سخن می گوید، «میتوس» همان معنی و از لحاظ عینی و کلی ادا می کند، زیرا «میتوس» به مفاهیمی چون «فکر آمده»، «اقدام شده» اشاره نمی کند، بلکه واقفیت فی نفسه و اصالت خود چیز را در بر می گیرد.^۱

«کامیور» نیز «لوگوس» را به معنی عقل و تفکر تعبیر می کند و آنرا مرحله متأخر از مرحله پیشتر اساطیری می داند. تفسیری که «مارتین هایدگر» از «لوگوس» و «میت» می کند یا تعبیرات دیگران متفاوت است. ولی باید متذکر شد که تعبیر «هایدگر» آنچه جالب با مبانی تفکر و فلسفه خود او آمیخته است که بدون شناسایی محور اصلی تفکر او، تعبیراتی را که وی از مفاهیم کهن فلسفه باستان یونان می کند، قابل فهم نخواهند بود. ولی چون بحث در اطراف فلسفه او در این مختصر نمی گنجد و چون از سوی دیگر، زبان این متفکر بزرگ واقعا ترجمه ناپذیر است ما فقط به ذکر رتوس مطالب اختصاص می کنیم و خواهیم گوئیم، ارتباطی را که در ذهن «هایدگر»، «لوگوس» با «میت» و «خاطره ازلی» دارد، تا آنجائی که برای ما مقدور است روشن کنیم. در دید «هایدگر»، «لوگوس»، «فوزیس» phusis (ظهور وجود) «میتوس» و «وجود» Sein بهم مربوط اند. ابتدا ببینیم چگونه «لوگوس» در عین حال یکجا هم وجود را می نامد و هم بن (عشلت) Grund را. و بعد چگونه «میتوس» و «لوگوس» عین هم اند و در فلسفه «هارتمید» به یک چیز اطلاق می شوند، و خلاصه اینکه چگونه «لوگوس» و «میتوس» هر دو بازگشت به خاطر ازلی می کنند. توضیح اینکه خاطر ازلی را در اساطیر یونان «منه زونیعه» Mnasonyme می نامند و این خاطر، مادر فرشتگان الهام بخش یعنی «موز»ها Muse است.

در قسمت زمان در یونان گفته شد که به نظر «هایدگر» تاریخ وجود Seinsgeschichte پیش Geschick همان وجود است که خود را بما می بخشد و در حین بخش خود، مستور است. یعنی وجود با بخشیدن خود، ظهور می یابد و «ساحت» - بازی زمان، را پدید می آورد که در آن موجود بتواند ظاهر شود. بخش وجود مربوط به ظهور حقیقت و تجلی اول است. ولی این ظهور بدانگونه است که در حین ظهور، ریشه اش مستور و پنهان است. «هایدگر» این تجلی را «چین» Zwiefall می گوید، توضیح اینکه در این مفهوم، شکاف و دوگانگی ای

۱- Walter Otto: Die Gestalt und das Sein, Darmstad, 1959, p- 69
 ۲- Ibid. Der Mythos ist die Sache selbst
 ۳- M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Tübingen, 1958, p- 180

گاه علوم انسانی و مطالعات
 پرتال جامع علوم انسانی

مستتر است. رفع این شکاف است که می‌تواند به معنای تفکر و وجودی را که «پارمیتید» از آن سخن می‌گوید تحقق بخشد. ولی از طرف دیگر این «شکاف» همان تقدیر و بخش وجود است و وجود خود، در ادوار گوناگون، هر پارچیز دیگری می‌گوید. یا عبارت دیگر به اسم دیگری متجلی می‌شود. در آغاز فلسفه غرب، وجود به اسم «لوگوس»، «فوزیس»، «میتوس» ظهور می‌کند زیرا در آن زمان، تفکر از حقیقت وجود متعرف نیست و وجود علیرغم استعار و خفایش، منشاء فیاض تفکر و اندیشه است و انسان، به حقیقت نزدیک است زیرا اساحت تفکر، اساطیری است. بنا بر این دیرینه‌ترین نحوه ظهور وجود در تفکر غرب، «لوگوس» و «میتوس» است و «لوگوس» همان چیزی است که وجود، در آغاز تفکر غرب، می‌گوید و این گویش اول، کلام خلاق «میتوس» نیز هست.

در باره ارتباط بین «لوگوس» و «میتوس» می‌توان گفت که هر دو به فعل «بن بخشش» *Gründung* اساطیری تحقق می‌بخشد، (ارتباط بین وجود و علت و لوگوس را در فصل مربوط به زمان در یونان گنیم) یعنی در هر دو مورد، ظهور نخستین شکاف، حاصل شده است. همانطوریکه به نظر «هایدگر»، تفکر واقعی آنست که بسوی آنچه که در حین ظهور مستور است، معطوف باشد، یا عبارت دیگر در حالیکه در نظر «هایدگر» رفع و بر طرف کردن این شکاف (چین) نوعی جهش *Sprung* است که تفکر را بدون پل *ohne Brücke* و بدون مدارج ارتفاع، به ساحتی دیگر و به نحوه دیگر از گویائی راهبر است. همانطور نیز آئین، که خود تکرار و باز آفرینی بن بخش اساطیری است، انسان را از نشأت این دنیا به ساحت حضور اساطیری رهنمون است و بازگشت به مبدأ آغاز خود نوعی جهش و رجوع به اصل است یا عبارت دیگر جهش به مبدأ است.

«هایدگر» در توضیح بیشتر این جهش می‌گوید: «خود جهش معلق در هوا است» *Der Sprung selbst hängt in der Luft* ولی در کدام هوا؟ در کدام آئین؟ اصل علت *Der Satz vom Grund* از آن جهت اهمیت دارد که کلمه اصل *Satz* به آلمانی معنی جهش را نیز می‌دهد و باین معنی اصل علت خود، نوعی «جهش به ذات وجود» است. بدین ترتیب ما دیگر نباید بگوئیم که «اصل علت (بن) مربوط به وجود است، بلکه باید بگوئیم که اصل علت، جهش در وجود، یا عبارت دیگر جهش در «بن» *Grund* است.

«جهش به بن» یعنی به شیوه اساطیری، پیوستن به «هسته بن بی بن» وجود، یعنی اتصال به منشاء آغاز، یعنی در عین حال «باز بن بخشش» اساطیری، زیرا در پیش اساطیری انسان، آنگاه انسان اساطیری می‌شود که مرکز وجودش، به علت رجعت به مبدأ، نقطه خلاق هر آئین، منشاء آفریننده غربنا، و چشمه الهام هر کردار باشد. و این نقش «کسو گوینک» (جهان بنیادی) بدون جهش و رجعت پیشین میسر نیست، فقط آنگاه که انسان موجودی اساطیری شد، می‌تواند در عین حال، موجودی «جهان بنیاد» بشود، مضافاً باینکه هر بنیاد و بن بخش، مستلزم

۱- *Ibid.*, p. 108

۲- *Ibid.*, p. 95

۳- چنانکه در قسمت زمان در یونان دیدیم، علت و بن یکی است.

یک «ازل اندیشی» نیز هست.

هایدگر، به نظر ما، با پیش کشیدن مفهوم جهش در اصل *Satz-Sprung*، یکی از اساسی-ترین مبانی پیش اساطیری را در متن تفکر امروزی جا داده است.

ولی در اینجا مسأله ای پیش می‌آید و آن اینکه این جهش از کجای آغاز دوبه کجای انجامد؟ یا از کجا می‌جهد و به کجا می‌رسد؟ به نظر «هایدگر» محل این جهش *Absprungsbereich* تاریخ تفکر غرب است. «هایدگر» می‌گوید تفکر غرب و به شرق هیچ اشاره ای نمی‌کند. آیا باید نتیجه گرفت که شرق هرگز از چنین جهشی برخوردار نبوده است؟ اگر «هایدگر» به شرق اشاره نمی‌کند باین دلیل است که او در جستجوی رابطه و «همدلی» با خاطر ازل خودش هست و چون غربی است و آلمانی، باین دلیل در جستجوی ریشه های تفکر غرب است. ولی ما میدانیم که تجربه مشرق زمین از مبدا اساطیری تفکر، با توجه به گنجینه های سرشاری که از این تجربه بیجا مانده است، عمیق تر و ازل تر از غرب بوده است. «هایدگر» در یکی از کتابهایش^۱، به یک دانشمند ژاپنی می‌گوید که «خانه وجود» (کلام) آن دو یکی نیست و بهمین مناسبت ارتباط واقعی بین آن دو مشکل است و اولین حجابش همان وسیله ارتباط، یعنی کلام و زبان است. اگر «خانه وجود»، یعنی کلام را به معنی خاطر ازل تلقی کنیم، آنگاه بدون شک خاطر ازل، ما را بر انیان با خاطر ازل غربی ها یکی نیست و اصولاً نمی‌تواند یکی بشود، ولی از آنجا که در دو از یک چشمه مایه می‌گیرند، می‌توانند در عمق ارتباط برقرار کنند. ولی امروز جهان بینی علمی مغرب زمین حاکم بر دنیا است و نحوه تفکر غربی در کلیه شئون رخنه کرده است و بر ما نیز تسلط کامل پیدا کرده. در این صورت مسأله گذر از «متافیزیک» فقط مسأله غربی نیست بلکه شامل همه ما می‌شود و ما حتی بیشتر از غربیها، زیرا ما سلاح و پادزهری برای مقابله با آن نداریم، بهمین جهت برقراری رابطه با «خاطر ازل» خودمان از طریق خلوت کردن با متفکران بزرگ ایرانی و بازیابی پیغام مستور در آن خاطر، یکی از طرق مقابله با تفکر غربی است. توضیح اینکه شناخت خود فرهنگ غرب در وضع فعلی نه فقط ضروری بلکه حیاتی است، زیرا یکی از علل شیفنگی بی اساس و پر خاشاکری بی اساس تر مانست به غرب، جهل مادر قبایل همان فرهنگ است.

بنابراین طبق نظر هایدگر «محل این جهش» تاریخ تفکر غرب است. تا آنجا که بخش و تقدیر وجود، خواهان جوهر متفکر انسان تاریخی است، تاریخ خود تفکر، قسمتی از قسمت و بخش وجود است و اگر تقدیر همان قسمتی است که بموجب آن، وجود در حین ظهور، مستور است، پس این استار در عین حال «ارتباط» با جوهر انسان نیز دارد. بموجب این ارتباط وجود، انسانی نمی‌شود بلکه جوهر انسان، بواسطه این ارتباط، در «ناحیه وجود» متوطن می‌شود. ارتباط انسان با وجود است که انسان را «انسانی» می‌کند و محل سکونتش را «مسکنی مأنوف» می‌نماید. باز باین جهت است که به نظر «هایدگر» کلام ارتباط انسان با «خانه وجود» *Haus des Seins* است.

ولی اگر کلام مسترد در خانه وجود، کلامی است که در آغاز هر گفتار انسانی سخن

۱- *Ibid.*, p. 157

۲- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, 1959, pp. 89-90

من کردید، این کلام همان «فا - نوم» *Fatum* یعنی «میتوس» و «لوگوس» است. وئی «فاتوم» لاتینی به معنی تقدیر نیز آمده و اگر بخواهیم مفهوم تقدیر را نیز بفهمیم باید بگوئیم از آنجا که «وجوه» خود را بما می بخشند، «ساحت - بازی - زمان» را نیز ارزانی می دارد و کاری می کند که امکانات جوهر انسان که مطابق با قسمت بخشیده به اوست، تحقق پیدا کند. و اگر ظهور «ساحت - بازی - زمان» از برای تحقق بخشیدن به امکانات ممتاز آدمی است، پس جهشی که بپردازد آن، ماقبل اساطیری خود را باز می بینیم، کدام است؟

در پاسخ این سؤال «هایدگر» معتقد است که جهش آنکه جهش است که تفکری متذکر به خاطره ازلی باشد. کلمه «اندنکن» *Andenken* که «هایدگر» بکار می برد به معنی به چرای *an* چیزی اندیشیدن و تفکر کردن است. خود کلمه «اندنکن» معنی «یادگار»، «خاطره» را نیز می دهد. ولی برای «هایدگر» اساس خود «تفکر» در اصل متذکر بودن به خاطره است. خاطره تعیین کننده تفکر نیست، این «ذات» خود تفکر است که متذکر به خاطره یعنی خاطره ازلی است. «هایدگر» در تفسیر همین مطلب می افزاید: تفکری که متذکر به خاطره است «ازل اندیش» *Das andenkend-vordevkende Denken* «مراد از ازل اندیشی» یا «آغاز اندیش» که از پیشوند «فور» *vor* آلمانی *vor-denken* بر می آید، اشاره به آغاز است و نه گذشته زمانی. تفکر نزد «هایدگر» همواره معطوف به مبدأ است و نه «افتی» و تاریخی به معنی امروزی کلمه. تفکری که متذکر به خاطره است، متوجه همان چیزی است که در آغاز، در تقدیر وجود «نا اندیشیده» *Ungedachte* باقی مانده است.^۱ و این جهش نوعی رسوخ یا رسانایانه به کنه حقیقت، نوعی پیشرفت در ریشه شعر اندیشه است. از این روست که تفکر باید این جهش را دائم از نو آغاز کند و در هر جهشی نو، به تجربه ازلی نزدیکتر شود در این جهش هر بار ازلی تر، نه تکراری می شناسد و نه بازگشتی، و تا آن دم ضروری می نماید که تفکری که متذکر به خاطره است، بخود وجود راه یابد و از حقیقت خود وجود *aus der Wahrheit des Seins* به کلامی دیگر مبدل گردد.^۲

در اینجا «هایدگر» به جهش همان از بی راقابل می شود که انسان اساطیری به «میت» یعنی کلام آفریننده قائل بود. ولی این جهش تصاعدی است و نه رجائی. تفکر در این جهش، محلی را که از آن دور می شود، در پشت سر نمی گذارد، بلکه آنرا اجزای ازلی تر، از آن خود می گرداند. «از آن خود گردانیدن»، احیای همان خاطره ازلی است. زیرا تفکری که جهش می کند متوجه گذشته ای از یاد رفته نیست بلکه معطوف به آن چیزی است که همواره بوده *das Gewesene* یا آنچه چیزی است که هست و بنیاد دارد. و آنچه در اصل بنیاد دارد و همواره بوده «گردآوری» *Versammlung* گنجینه هائی *Schatze* است که از آغاز بخش وجود، همچون «بودهای ازلی»، موجود بوده و بمنزله چشمه پایان ناپذیری است که خاطره ازلی را سیراب می کند و در طول کامل بخش وجود، همواره همان می ماند و نمی توان آنرا به تصور آورد و نه چون رشته ای سرخ از سیر تاریخ استخراج کرد.^۳

بلکه بنوان برای مزید توضیح به استعاره ای توسل جست: اگر مبدأ و آغاز چشمه ازلی،

۱- *Der Satz vom Grund*, p. 157 ۲- *Ibid.*, p. 159
۳- *Ibid.*, p. 159 ۴- *Ibid.*, p. 107

آبهای اساطیری لوگوس باشد، رودی که از آن چشمه مایه می گیرد و جدا می شود، همان خاطره ازلی است که از چشمه گرفته تا پایان مسیرش همیشه همان است و نقطه آغاز را به نقطه انتها می پیوندد و اگر رود از چشمه فاصله می گیرد، این فاصله به معنی گسستگی از مبدأست، زیرا که اتصال رود به چشمه آنی وقت نمی پذیرد و از آغاز تا پایان مانند رشته ای متصل، واحد، یکپارچه باقی می ماند و همانطوریکه رود «گردآورنده» مسیر خود، از آغاز تا پایان است، همانطوریکه خاطره ازلی گردآورنده همه «بودها» در ساحت حضور «میتوس» و «لوگوس» است.

الف - خاطره ازلی یا «منه موزینه» *Mnemosyne*

در اساطیر یونان، «منه موزینه» الهه خاطره و حافظه است و مادر فرشته های الهام بخش است. «منه موزینه» دختر آسمان و زمین و نامزد «زنوس» *Zeus* است. بازی، موسیقی، رقص و شعر، به «منه موزینه» با خاطره ازلی تعلق دارند. «منه موزینه» از حال و آینده نیز خبر دارد ولی بهترین وظیفه اش اینست که «بودها» *das Gewesene* را به روشنائی ابدیت برساند. شعور شاعر باستان در این بود که با تذکر این خاطره و سرودن پیغام آن، به زندگی جاوید راه یابد و این کار فقط ناشی از قریحه شاعرانه او نبود، زیرا اولتظ صورت بخشنده الهامی بود که با او می رسید. وجودی متعالی از گذشته، همچون «بود» بی سوی اومی آمد و او را روشن می ساخت. بسیاری چیزهایی که در خاطره ازلی به ظاهر فراموش شده محسوب می شدند و منتظر کلامی بودند که به آنها فعلت بخشد. برای شاعر روشن بود که این موجودات ازلی هستند که جوهر دارند و از زندگی الهی برخوردارند. از این رو «موز»ها (فرشتگان الهام بخش) مرگ را نمی شناختند و به همین مناسبت شاعری موسوم به *Sappho* به دخترش تذکر می دهد که نزد «موز»ها سوگواری مجاز نیست.

در خانه ای که به خدمت فرشتگان الهام بخش مشغولند نالیدن مجاز نیست و چنین کاری در شان ما نیست.^۱

تمام اقوام قدیم جهان، خاطره ازلی شان را که «حافظه جمعی» فرم شان نیز محسوب می شده، گرامی می داشتند. آیین نیاکان نیز بر همین اصل استوار است. زیرا حماسه خدایان و یادگار نیاکان و وقایع ازلی و اساطیری همه در بطن این خاطره محفوظ اند و آدمی می تواند با توسل به آیین، خاطره این موجودات ازلی را در دلش احیا کند.

«هایدگر» درباره این «خاطره ازلی» *Gedächtnis* می گوید که خاطره «گردآوری» تفکری است که متذکر به همان خاطره ازلی است.^۲ این خاطره، چشمه فیاض شعر است و شعر بمثابة آبهای است که گاهی در جهت معکوس بسوی چشمه جاری می شود یعنی بسوی تفکری که متذکر به خاطره است.^۳ بازگشتن به تفکر که خاطره ازلی نیز هست، یعنی راه یافتن

۱- *W. Otto: Die Gestalt und das Sein*, p. 13
۲- *Ibid.*, p. 13 ۳- *M. Heidegger: Was heisst Denken*, Tübingen, 1961, p. 7
۴- *Ibid.* Das Dichten ist darum das Gewässer, das bisweilen rückwärts fließt der Quelle zu, zum Danken als Andenken.

به بطن اول اساطیر، زیرا «میتوس» و «لوگوس» یکی هستند و اگر این دو مفهوم از هم جدا می شوند، علتش آنست که هیچیک نتوانسته است «جوهر ازلی» *anfängliches Wesen* خود را محفوظ بدارد. این جدایی در افلاطون مشهود است. پنداشتن اینکه «لوگوس»، «میتوس» را نابود می کند یک پیش داوری ناشی از «رامیونالیسم» جدید است و «هایدگر» در خاتمه این مطلب می افزاید: «منطق هیچگاه دین را نابود نمی کند و نابودی دین فقط به این دلیل است که خداوند خود را مستور می کند.»

در هند مفهوم «لوگوس» برای اولین بار در سرودهای «ریگ ودا» که بدون شک یکی از کهنترین آثار اقوام هندو اروپائی است ظاهر می شود. سرود «ریگ ودا»^۱ می گوید: «در آن هنگام نه نیستی بود *asad* و نه هستی *sad*. هوا و آسمانی که بر فراز آنست نبود...»

در آن هنگام برگ و جاویدانی هم نبود، نشانی از شب و روز هم نبود. در ازل، تاریکی و تاریکی مستور کرده بود... و همه آب بود و بی نشان، آن موجودی که پدید می آمد از خلاء پوشانده شد، بود... آن (موجود) *ekam* به نیروی حرارت *tapas* به حرکت درآمد. خواهش *kama* آفرینش در آن تاریکی بوجود آمد. این نخستین هسته اندیشه *manasah retah* بود. دانیان به کمک اندیشه به جستجوی آن حقیقت در قلب خود *hrdi* همت گماشتند و دانستند که بند هستی در نیستی است.»

در نوشته های بعدی هند چون «اوپانیشاده»ها این «هسته اندیشه» نام «بیضه زرین» *hiranyagarbha* را بخود گرفت. صفت «زرین» اشاره به نور، و تجلی است که در جهان شناسی اقوام کهن، نیروی نظام بخشنده و سازمان دهنده آشوب اولی است. «بیضه زرین» روی آبهای تاریک نیستی مانند گل می شکند و شکفتش به نظام آوردن عالم از آشوب و ظلمات ازلی است. در متون بعدی هند، بالاخص در رساله های «پوران» *بیضه زرین* تبدیل به «بیضه برهمن» *brahmānda* می شود. زیرا اولین موجودی که از این *بیضه* بر می خیزد بر عمای آفریننده است. در اساطیر هند، برهمن از نیلوفر می که به پندناف «ویشنو» متصل است بوجود می آید. «ویشنو» در پایان عصر کیهانی بر تخت مار شکل خود، روی آبهای ازلی بخواب کیهانی فرو رفته است. هنگام آغاز آفرینشی نو، «ویشنو» جهان را به تخیل *kalpayati* می آفریند، و این نیروی تخیل خلاق «ویشنو» است که باعث می شود اولین هسته هستی همچون گل روی آبهای ازلی بشکند. برهمن که در درون گل نیلوفر قراریافته چهار سر دارد و هر سرش ناظر به یکی از چهار جهت فضا است و چهار دست دارد، در هر دمی یکی از چهار کتب مقدس «ودا» را گرفته است. تبدیل دایره گل به مربع، یکی از دیرینه ترین ارکتیپ های اساطیری است و چنانکه ملاحظه شد، اشاره به «ماندالا» است. این هسته اندیشه و «بیضه زرین» در مکتب فلسفی «سانکهایا» مفهوم انتزاعی می گیرد و مترادف با عقل اول *mahat buddhi* می شود. زیرا عقل اول، نخستین موجودی است که از بیوند روح و ماده اولی *prakrti* پدید می آید. در واقع «بیضه زرین» چه به صورت بسیار کهن آن یعنی «هسته اندیشه» در ریگ ودا، چه بصورت

۱ - Rig Veda, X, 121

«بیضه برهمن» و چه بصورت «عقل اول» اشاره به اولین ظهور یا اولین تجلی روشنائی از تاریکی عدم است. آبهای ازلی که در اساطیر هند و سایر اساطیر می آید، مظهر «آشوب» و تاریکی عدم است و به همین مناسب است که «ریگ ودا» آبهای ازلی را نیستی، خلاء و تاریکی می نامد.

مفسر معروف «اوپانیشاده»ها «شانکارا» «بیضه زرین» را «صورت مثالی» *linga rūpa* همه موجودات می نامد و می گوید: «این «نخود» بزرگ همه ارواح را چون رشته ای بهم متصل *sūtrātman* می کند و آن جمع جامع ارواح است *jīvaghana*»

از این مطالب چند نتیجه می گیریم: ابتدا آنکه «بیضه زرین» نوعی لوگوس است یعنی هم یک اشیا مظهر شکفتگی و ظهور کامل وجود است و هم باعتبار دیگر ریشه بی ریشه هستی است، زیرا روی آبهای ازلی قرار گرفته است. ولی از آنجایی که «بیضه زرین» مظهر شکفتگی کامل است مانند رشته ای *sūtra* گرد آورنده همه «بود» هاست، یعنی در این گردآوری گذشته و حال و آینده را در آنی که فراسوی آن سه است، بهم می پیوندد. این رشته از سوی دیگر، چنانکه گفته شد، گرد آورنده «بود» های یعنی در اینجا «تأثرات لطیف» یا «واسانا» *vāsanā* هاست و غرض از «واسانا»، تأثرات و بقایای همه آثار و اعمال دوران آفرینش پیشین است که در اقیانوس ازلی در تاریکی عدم خفته و نهفته است و به یاری قوه تخیله «ویشنو» از فوق فعالیت می یابد. در انسان این «واسانا» ها در حافظه قرار گرفته اند، و اگر آنرا در سطح کیهانی بیضه زرین در نظر بیاوریم، آنگاه می توان گفت که «بیضه زرین» به معنی راستین کلمه حافظه کیهانی و خاطره ازلی است. نمونه این خاطره ازلی در انسان، چنانکه در قسمت مربوط به زمان در هند، ملاحظه شد، حافظه انسان است. یکی از راه های کهن هند برای گریز از چرخ باز پیدائی، راه یافتن و شناختن همین خاطره ازلی است. زیرا بنابه عقاید حکمای هند، حافظه انسان مستور از تأثرات پیشین است که در سطح کیهانی در «بیضه زرین» نهفته است و در سطح انسانی در حافظه خود انسان موجود است، رسوخ به این حافظه دو نتیجه دارد: ۱- اول آنکه انسان به دیگر گونیهایی پیشین خود آگاهی پیدا می کند، زیرا این تأثرات انباشته از صور اعمال پیشین *karma* است و رسوخ بدان، در واقع شناختن و دانستن کیفیات زندگیهای گذشته است. پس انسان از طریق رسوخ به خاطره ازلی به چگونگی احوال گذشته خود آگاه می شود. ۲- دوم اینکه، رسوخ به این خاطره در واقع پیمودن زمان در جهت معکوس است، زیرا این خاطره، گذشته و حال و آینده را در وحدت تجزیه ناپذیر لحظه، یکی می کند، و اگر انسان آثار در جهت معکوس ببیند، به «مبدأ» خاطره که گرد آورنده همه «بودها» و لحظه ای فراسوی گذشته و حال و آینده است، راه می یابد. ولی در اینجا ذکر این نکته ضروری است که آرزوی دیرینه هند، هم شناسائی و ارتباط با خاطره ازلی است و هم نابودی آنست، زیرا عرفای هند معتقدند که آزادی مطلق و استغراق کامل آنگاه تحقق می یابد که آدم از هستی نیز قدمی فراتر نهد و در نیستی مطلق فانی شود و یکی از موانع پیشرفت انسان در این راه، همین تأثرات موجود در حافظه است. از آنجا که محتوای این تأثرات فاقد آگاهی است اینان در اصل تشکیل دهنده ضمیر

۱ - Māndūkyaopaniśadbhāṣya, I, 2

ناخودآگاه هستند و کوشش و همت مکاتب «بوگا» در هند مصروف این شده است که محتوای ناخودآگاه را بسوزاند و نابود کند و ذهن را مبدل به صفحه ای پاک و صاف گرداند. ولی درخاتمه باید خاطر نشان بسازیم که طبق نظر عرفای هند، خاطره ازل را آنگاه می توان بکلی منهدم کرد که آنرا کلاً شناخته باشیم، از این رو شناسایی و ارتباط با آن یکی از شرایط اساسی آئین پاکبازی و ریاضت در هند است.

حال اگر بخواهیم خاطره ازل را «خانه وجود» هر قومی را نسبت به مبدأ بنسیم و بینیم خاطرات ازل اقوام چه نسبتی با چشمه اولی و «ارکتیپ» های ازل دارند می توان گفت، خاطرات اقوام گوناگون جهان، بشابه رودهائی هستند که هر یک از آبشخور اولی مایه می گیرد و هر یک به سوی دریا روانه می شود و ارتباط خود را، علیرغم تنوع صور و اختلافات ناشی از خصائص قومی، با مبدأ حفظ می کند و هر قومی و هر انسانی، به فراخور اصالت خود و به نسبت وفاداری اش به خاطره ازل، از فیض این مبدأ جهش اولی، بهره مند است و پیغام این آغاز و طرح های ازل ای که در نگاه اساطیری زمان، به انسانها ارزانی شده اند در اساطیر همه ملل و اقوام متجلی است و تا آن دم، اساطیر کلام آفریننده «میتوس» را در دل انسانها زنده نگاه میدارند که ارتباطشان با چشمه اولی قطع نگردد و با حافظه و خاطره اقوام و ملل بسان شاخ و برگهای درخت بزرگ اساطیر اولی است و کافی است که ارتباط پاریشه قطع گردد تا شاخه بیلاسد و چون عضوی زائد از درخت جدا گردد. بهمن دلیل است که «ارکتیپ» ازل چون «کودکی ابدی»، میان انواع و اقسام ملل ظاهر می شود و پیغام کهن مسترد «میتوس» را به زبانهای گوناگون جهان بازمی گوید، زیرا بقول «والتر اتو» گذشته و حال و آینده سه نحوه ظهور نیروی خداوندی است و هر خدائی سه صورت دارد: در گذشته، خدای ازل و قدیم Uralt، در آینده، خدائی که بینهایت را در پیش دارد و در حال، خدائی که نگاه می کند و ورای زمان است. با برخورد با این سه، انسان به درون وجود خود باز می گردد، و در عین حال بمدد پاسخی که می بایستی وی با جسم و روحش به آن سه بدهد، جوهر خویش را نیز بازمی یابد. آنجائی که خدای قدیم و خدای حال و خدای آینده، در لحظه ای تجزیه ناپذیر، یکی می شوند، همان عرصه خاطره ازل است که ما را به چشمه اساطیر و به بازی کودک ابدی راهبر است.

انسان خاطره ازل را چگونه احیا می کند؟ این آئین است که خاطره ازل را بیدار می کند. زیرا آئین انعکاس «میت» است یا بعبارت دیگر میت جنبه عملی و زنده محتوای اساطیری است. هر دو بنوبه خود دو جنبه یک واقعیت ازل هستند که بین دو قطب یعنی مبدأ و انسان، بینهایت و محدود واقع می شوند. میت خاطره ملکوتی و ابدی را به دنیای ناسوتی و نسبی انسان می آورد و در این «تنزل» جوهر و الای خویش را از دست نمی دهد، بلکه آنرا طوری تغییر می دهد که در قلب محدود انسان بگنجد و در واقع به انسان، صورت انسانی میت را باز می نمایاند و به زبان اوستخ می گوید، و در این نزول، فاصله عظیم بین آندو را یکجا از میان بر نمی دارد بلکه ابدی، ابدی می ماند و جوهر انسان تغییر می یابد و بعزت برخوردار با آن

۱- Walter Otto: op. cit. p. 23

«مطلقاً دیگر» که در کنه «میت» مستتر است، انسان دیگرگون می شود و در قبال تجلی اساطیری، روی معنوی خویش را می نمایاند و به زبان کلام الهی لب می گشاید و بقول «والتر اتو» «انسانی کردن نیروی الهی در «میت» و الهی شدن انسان در آئین، در فعلی یگانه برخوردار می کنند». اگر «میت» پیام ازل و حقایق اولی را به انسان می رساند، آئین، پاسخ انسان به ندای موجود در «میتوس» و «لوگوس» است.

میت و کلام آفریننده

موقعی که می گوئیم میت کلام است، منظور کلامی است که با سخن معلولی ای که هر روز می گوئیم و می شنویم متفاوت است «میت» کلامی است که نیروی اسرار آمیز و سحر انگیزی دارد. میت فقط به چیزها معنی نمی دهد بلکه معنی بخش آنهاست. کلام اساطیری بمنزله علامت و نشانه قراردادی نیست، بلکه کلمه عین چیزی است که می نامد و چیز عین کلمه است. آنچه توسط کلام اساطیری تحقق می یابد، واقعیت مطلق است و در این مقوله کشمکش بین علامت و معنی از میان می رود، و بین این دو، رابطه همجوهری صرف برقرار می شود. میان صورت و معنی، میان شیء و اسم، وحدتی است تجزیه ناپذیر و کلام اساطیری، جوهر هر واقعیت و مبنای هر حقیقت است. بلکه بتوان نیروی آفریننده کلام را در نظریات بدیعی که هندوان از دیرباز درباره ماهیت و ظهور کلام الهی ابداع کرده اند، جستجو کرد. هند بنیانگذار یک «میتوس» کلام است که در آن نه فقط جنبه خلافت کلام بررسی شده است بلکه حضور این کلام در انسان و نحوه پیدایش تدریجی اش نیز مورد تحقیق قرار گرفته است. عارفان هندو بالاخص پیروان مکتب «تانتر» tantra برای بیداری و شکفتن این کلام مستور در نهاد انسان، راههای عجیبی عرضه داشته اند که به مرور زمان در مکاتب گوناگون نظام می یابند و سرانجام بصورت «کوندالینی بوگا» kundalini yoga که بی گمان یکی از غریب ترین بوگاهای هندی است درمی آید.

ظهور کلام در هند مربوط به علم وجود و تجلی اول است، بسیاری رساله هایی که به کلام ازل اشاره می کنند. در «ریگ ودا» Rig Veda, I. 164, 43 و «اوپانیشاده» ها مبحث کلام بررسی شده است و یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هندو یعنی مکتب «می مانا» mīmāṃsā بنیانگذار فرضیه «اصالت صوت» s'abdapūrvatva است. فلسفه کلام در هند مربوط به دو نحوه وجود برهمن است: برهمنی را که در امتزاجی محض است، برهمن «بی کلام» یا بی صوت nis'abda - brahma می گویند. این عدم محض را برهمن بی صفت و کیفیت nirguna نیز می نامند. در حالیکه به برهمنی که منشاء تجلی اول و ظهور هستی است، لفظ «برهمن با- کلام» sa'abda brahma یا برهمن با کیفیت و صوت saguna تعلق می گیرد و این مقام خداوندی یا بقول هندوان «ایشوارا» isvara است. برهمن «با کلام» را «نادا» nāda

۱- Ibid. p. 254
۲- Ernst Cassirer: Sprache und Mythos traduction française: Langage et mythe, Paris, 1973, p. 75
۳- رجوع شود به کتاب ما. ادیان و مکتبهای فلسفی هند: جلد دوم، تهران ۱۳۶۶- ص ۷۲۵-۷۶۴
۴- Dhyānabīnāśānāsad, 2-3

نیز می‌گویند. «نادا» کلام ازلی است که از نقطه یا نقطه اولی bindu صادر شده است. توضیح اینکه در وجه تمثیلی کلام مقدس، نقطه bindu همان علامت غنچه است (ن) که روی کلام مقدس یعنی «ام» Om قرار می‌گیرد. و کلامی را که از این نقطه پدید می‌آید،

بصورت نیم‌دایره‌ای [ن] که واقع زیر نقطه است، نشان می‌دهند. حیای مقدس که اسرار آمیزترین و سری‌ترین کلام است به «ام» معروف است. «ام» Om وردی mantra است که تمام هستی را در بر می‌گیرد و جمیع مراتب وجود بطور اجمال در آن موجود است. بنابه «ماقندوکیا اوپانیساد» Māndūkyaopaniṣad, VIII-XII کلام مقدس مظهر تمام هستی است و از سه حرف آ (A)، «او» (U) و «م» (M) تشکیل شده است و در ضمن هر یک از این سه حرف با درجه‌ای از درجات وجود منطبق است:

۱- A. akārah مرتبه بیداری jāgrat با طبیعت کل در سطح عالم صغیر vis'va با طبیعت کل در سطح عالم کبیر virāt، با جسم کثیف sthūla با نیروی عمل kriyā s'akti با جوهر انبساط rajas با خدای آفریننده Brahma، از زمین، پارتنگ سرخ، با عناصر زمین و آتش منطبق است. ۲- U. ukāra با مرتبه خواب با رؤیا svapna با صور مثالی و تخیلی در سطح عالم صغیر taijasa با صور مثالی در سطح عالم کبیر sūtra، با جسم لطیف sūkṣma با نیروی خواش icchā s'akti با جوهر تصاعدی sattva با خدای محافظ جهان یعنی «ویشنو» Viṣṇu با فضای میانه، با رنگ سفید و با عنصر هوا، منطبق است.

۳- M. makāra با مرتبه خواب عمیق بی‌رؤیا (که مرتبه وحدت است) با علم حضوری (آگاهی به وحدت... prejna) در سطح عالم صغیر، با مرتبه نقطه‌ای bīja یعنی مرتبه استوار در عالم کبیر، با نیروی اشراق jñāna-s'akti، با جوهر تاریکی که در این مورد بخصوص تاریکی پیش از خلقت است. با خدای تخریب‌کننده (شیوا - Ś'iva) با آسمان و خورشید، با رنگ سیاه منطبق است.

کلید این انطباقات گویای اینست که «ام» مظهر تمام هستی است و جمیع درجات و نشئات وجود را در بر می‌گیرد و چون از طرف دیگر، بین خدایان، الوان، اشکال، عناصر، مراتب آگاهی، بروزات وجود و همچنین بین عالم صغیر و عالم کبیر، تقابل و تطابق مرموز و سحرانگیزی هست، از این روست که هر که این «مانترا» (کلام مقدس) را از آن خود گرداند، جمله نیروهای مرموزی را که در بطن کلام بالقوه نهفته‌اند و در وجود خودش نیز نمونه‌هایی دارند، بیدار خواهد کرد و هدف «کوندالینی یوگا» همین است.

نقطه‌ای که روی کلام مقدس جای گرفته «کلام مطلق» parā-vāk یا برهنه یا کلام

۱- «تاماس» tamas نیروی ثقل و تاریکی و نزولی، دوجنبه دارد، هم بیک اعتبار آخرین مرحله نزول و سنگینی است و هم باعتبار دیگر «تاریکی» و نشانات پیش از خلقت است و از این جهت به «شیوا» که خدای آخرت و نیروی فانی‌کننده جهان است، منسوب است.

۲- Yogaśāstrāraṅgopaniṣad, 74-78, Dhyanabinduopaniṣad, 9-14 Brahmavidyopaniṣad 4-9, Maitrī Upaniṣad, V, 2-V, 5 Nreśinā-tāpnyopaniṣad (uttara-tāpini, I, 2-4 III, 2-5

'abda-brahma است. نیم‌دایره‌ای که زیر نقطه وحدت صوتی قرار یافته، اولین نوسان یا اولین ارتعاش صوتی nāda حاصل در اثر ākāś'a لایتناهی است که از استار وجود یعنی نقطه کلام ازلی صادر می‌شود. توضیح اینکه برهنه بی کلام nis'abda که عدم و نیستی است و رای این نقطه است، این صوت ابدی anāhata که از نقطه آغاز بوجود می‌آید در قلب انسان مستقر است. در حالیکه «جایگاه» خود نقطه و نقطه کلام در پایین‌ترین قسمت ستون فقرات mūlādhāra که ریشه نیروی کیهانی kundālīni است مستور است. همانطوریکه در سطح کیهانی، نقطه کلام ازلی، مظهر استار و نهفتگی نیروی عظیم کیهانی است، همچنین در سطح عالم صغیر، استار و خواب نیروی کیهانی، در ناخودآگاه‌ترین قسمت انسان که همان پایین‌ترین نقطه ستون فقراتش باشد قرار گرفته است. در هندی، مراتب و مدارج ظهور کلام از استار کمون تا ظهور کامل، مطابقت تام، با درجات پیاپی تولید صوت در انسان دارد، مضافاً اینکه با بیداری کلام ناخودآگاه خفته در نهاد انسانی و اتصال آن به مرکز «ابراگامی» واقع در بالای سر، یعنی در مرکز موسوم به نیلوفر «هزار گلبرگ» sahasra cakra جمع اضداد که همان ازدواج «شیوا» و «شاکتی» است، تحقق می‌یابد و انسان به نجات نهائی می‌رسد.

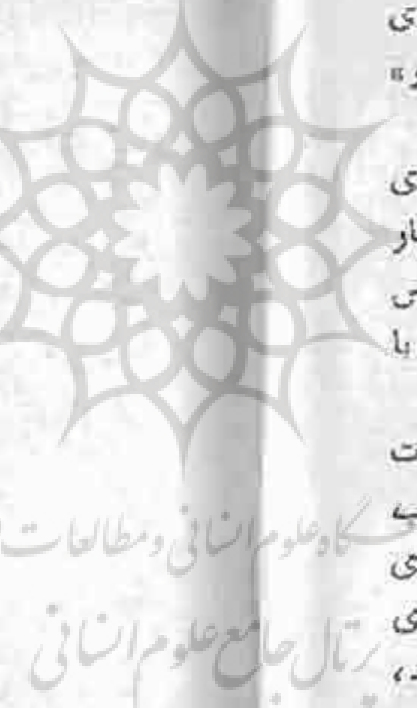
۱- چهار درجه ظهور صوت

«یوگا کوندالینی پانیساد» Yogakundalyupaniṣad, III, 18-21 در شرح ظهور صوت می‌گوید: [صوتی که از کلام والا parā vāk صادر می‌شود در مرتبه «کلام بیننده» pas'yantī دو جوانه dvī - dalikṛta می‌کند و پس از رشد در مرتبه «کلام میانه» madhyamā، در مرتبه کلام ظهور یافته vaikhari می‌شکند. کلامی که بدین نحو ظاهر می‌شود، در جهت معکوس در هنگام انحلال عالم، به مبدأ که همان مرتبه نقطه‌ای کلام است بازمی‌گردد.

در باره انطباق این چهار مرحله با مراکز ایجاد صوت در انسان، مفسر این اوپانیساد می‌افزاید که مرکز لطیف کلام مطلق و والادریا به ستون فقرات جای گرفته، «کلام بیننده» در مرکز قلب anāhata و «کلام میانه» در گلو vis'uddhi و «کلام شکفته» در دماغ āsyasṭha. پس چهار مرحله ایجاد کلام عبارتند از «کلام مطلق»، «کلام بیننده»، «کلام میانه» و «کلام شکفته».

۱- کلام مطلق همان مقام برهنه «با کلام» است که مرتبه استار و نقطه کلام bījābhāva و خواب عمیق بی‌رؤیا susupta است. این مرحله را نقطه آغازین bindu نیز می‌گویند در این مرتبه، نیروی سحر کلام مانند ماری است که دور خود پیچیده و در درون نقطه ازلی خفته است. مظهر این مقام در انسان همان پایه ستون فقرات و مرحله خفتگی و ناخودآگاه کلام است. یعنی در این مقام نیروی آفریننده «کوندالینی» که نیروی خلاق ممتاز s'akti است در خواب ازلی اش مستغرق است و بسان ماری است که بصورت حلزونی هشت بار دور خود پیچیده است. این مرتبه را در ضمن، مطابق با مرتبه «ماده اولیه» prakṛti که در آن سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی guna در تعادل و توازن محض هستند، می‌دانند.

۲- «کلام بیننده» pas'yantī همان مقام تجلی اول، ظهور نخستین و مرتبه «لوگوس» است که در اساطیر هند بدان «بیضه زرین» اطلاق شده است. در این مقام، کلام، همه هستیها



کتاب علوم انسانی و مطالعات
رتال جامع علوم انسانی

را درینشی واحد و یکپارچه در برمی گیرد، - این همان صدور ارتعاش اول *apanda* در اثیر لایتنای است یا اولین موج حاصل در «ماده» بی تعین ازلی است و مرکز آن در عالم صغیر، قلب است. در جهان شناسی مکتب «سانکھیا» *sāṃkhya*، این مرتبه مطابق با ظهور «اندیشه اول» یا «عقل اول» *mahat buddhi* است که بر اثر تزلزل تعادل سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی پدید می آید. این مقام در ضمن با مرتبه تخیل کیهانی *taijasa* که عرصه ظهور خود «مایا» است منطبق است.

۳- کلام میانه *madhyamā* مرحله تعین بیشتر کلام است که بموجب آن کلمه و معنی *s'abda-ertha* به صورتی لطیف از هم تفکیک می شوند و پنجاه حرف *matrka* الفبای سانسکریت بصورت لطیف بوجود می آیند. مرکز این مرتبه در انسان ناحیه گلو یعنی دستگاه ایجاد صوت است.

۴- کلام شکفته *vaikharī* مرحله ظهور عینی کلام است که لباسی محسوس جهت انتقال معقول بتن می گیرد، کلمات و معانی که در مرحله «کلام میانه» بصورت لطیف از هم جدا شده بودند، در این مرحله تجسد می یابند و به قالب اصوات محسوس در می آیند «کلام شکفته» مطابق با مرتبه بیداری است، در حالیکه «کلام میانه» و «کلام بیننده» مرتبه خواب بارویا را که همان برزخ بین بیداری و خواب بی رویا است در بر می گیرند. جایگاه کلام شکفته در انسان، دهان است.

ایشک با توجه به این چهار مرحله تولید «صوت» که از مرتبه استار نقطه اولی تا شکفتگی کامل در جهان محسوسات، کلید مراتب وجود را در بر می گیرد، ببینیم کلام آفریننده که در نهاد انسان خفته است چگونه بیدار می شود و چگونه انسان با تحرینک این نیروی سرشار، به مقام اتحاد اضداد که همان تناکح «شیوا - شاکتی» است نائل می آید.

۲- «کوندالینی» و امراق کلامی

«کوندالینی» نیروی متعالی *parā S'aktī* است که در پایه ستون فقرات یعنی در «مولادارا» که مخفی ترین مرکز ناخود آگاهی موجود در انسان است قرار گرفته. «کوندالینی» الهه نیرومند و توانائی است که او را بشکل ماری ماده *bhujangī* نشان می دهند.

«کوندالینی»، با دهانش مجرانی *susumnā nādi* را که در درون آن، نیروی کیهانی جریان پیدا می کند مسدود کرده است. بیدار کردن «کوندالینی» یعنی عبارت دیگر گشودن در این مجرا. «کوندالینی» را به انواع گوناگون شرح می دهند. از دیدگاه اساطیری «کوندالینی» ماری است که در نهاد انسان خفته است. و نطفه جامع پنجاه حرف *matrka* الفبای سانسکریت است که با حلقه های این مار خفته مقایسه شده است، یا طبق نوشته دیگری «کوندالینی» ماری است خفته که هشت بار دور خود حلقه زنی پیچیده و هشت حلقه آن مطابق با هشت اصل یعنی: زمین، آب، آتش، اثیر، ذهن، عقل و خود آگاهی است. عبارت دیگر جمله اصول مهم مکتب جهان شناسی «سانکھیا» بالهوه در این مار خفته موجود

۱- *Varāhopanīsad, V. 50-53 S'andilya Upanīsad, VI, 38*

است. از لحاظ وجه تمثیلی کلامی، «کوندالینی» همان نقطه *bindu* واقع روی کلام مقدس یعنی «ام» *omkāra* است که قبلاً بدان اشاره شد.

بیداری این مار «خفته» [که در ضمن مظهر ناخود آگاهی است و در سطح کیهانی، مطابق با خواب اخروی «ویشنو» در پایان دوره کیهانی یا مرحله آشوب و بی شکلی *chaos* است] و عبورش را از مجرای لطیف، به جرقه ای برق آما تعبیر می کنند. کوندالینی بعضی ایتکه به مدد نیروی «ذکر» *hamsa* و تنظیم تنفس بیدار شده، پنجاه حلقه های خود را می گشاید و، سر بر می آورد و جهشی عمودی در پیش می گیرد و پس از عبور از مراکز گوناگون، سر انجام به «نیلوفر هزار گلبرگ» که روی نوك سروانج است، می رسد، نیلوفر مذکور را می شکوفاند و بتدریج خلع ضمامم از خود می کند و نیروی سرشار ناخود آگاهی را در عرصه ابر آگاهی مستهک می کند و در نتیجه مقام جمع اضداد که از دواج «شیوا - شاکتی» و هماهنگی اضداد است حاصل می شود.

حال دانستن اینکه «کوندالینی» خفته در نهاد انسان، چگونه بیدار می شود و چگونه این «کلام» جوانه می زند و می شکفتد، مسأله ایست بغرنج و مفصل. ماقض به رئیس مطالب اشاره می کنیم. یکی از طرق بیداری «کوندالینی» ذکر، حبس دم، و آمیزش عبادی *maithuna* است که مخصوص مکتب «تانترا» است.

ذکرهای آئین هندو، معروف به «آجاها» *ajpā* و «هسا» *hamsa* است. آئین هندو که در هر مورد جوای روح دقیق تحلیلی است در تجزیه این کلمه یعنی «هسا» آنرا بدو جزء «اها» *aham* و «سا» *sa* بخش می کند و این دو، ضمیرهای شخصی در زبان سانسکریت است. «اها» یعنی من و «سا» یعنی او. در نتیجه معنی ذکر یعنی: «اومم» *sah - aham* «اوپاتیشاد» می گویند: روح مدام در ذکر «هسا» است.^۱ «با «ها» دم بیرون می رود و با «سا» داخل می شود، روح دائم در ذکر هسا است. بنابه نوشته های دیگر، تمرکز به این کلام که خود نیز صورت دیگر کلام مقدس یعنی «ام» است، به منزله نوعی قربانی ذهنی است.^۲ این کلام در درون وجود سماتند روغن در درون دانه است، و کلید موجودات از برهن تانا چیزترین علف، مملو از این نیروی سرشار است و این نیرو نیز از سوی دیگر، در نهاد انسان، یعنی در همان پایه ستون فقرات خفته است. بنابر این، با تلطیف کردن نیروی مستتر در ذکر «هسا» با ذکرهای دیگر، دانه کلام مقدس موجود در آن، بیدار می شود و بیداری این کلام چنانکه ملاحظه شد، بیداری همان «کوندالینی» است. مراحلی که «کوندالینی» طی می کند بدین قرار است:

هرگاه کوندالینی بیدار شد، از مرکز ارسی که معروف به «مولادارا» است سر بر می آورد. این مرکز را نیلوفر که چهار گلبرگ دارد مقایسه کرده اند. در مرکز این گل، آلت «مادهنگی» *yonī* که مظهر نیروی خلاقه است، قرار دارد و میان «یونی»، آلت «زیرینگی» *phallus - līngā* قرار گرفته است. مرکز بعدی معروف به «سوادیشانا کرا» *suadhīsthāna cakra* است که زیر اعضای تناسلی قرار یافته است، این مرکز را به کلی تشبیه

۱- *VerhoPanīsad, V, 50-53 S'andilya Upanīsad, VI, 38*
۲- *Brahmaṇḍya Upanīsad, 0-21* ۳- *Paś'upatabrāhmopānīsaq, 12*



می کنند که شش گلبرگ دارد. مرکز سوم معروف به «مانی پوراچاکرا» *manipūra cakra* و شهر جواهر است و مانند گلی است که ده گلبرگ دارد. مرکز چهارم معروف به «اناهاتاچاکرا» *anahata cakra* است که در مرکز قلب است و با گلی مقایسه شده که ۱۲ گلبرگ دارد. عبور به نزول این مرکز از طریق خدای محافظ جهان، یعنی «ویشنو» میسر است. مرکز پنجم، معروف به «ویشودی چاکرا» *viṣuddhi cakra* است که در ناحیه کلو قرار گرفته و گلی است که ۱۶ گلبرگ دارد. مرکز ششم معروف به «انیاچاکرا» *ājñā cakra* است که بین ابروان قرار گرفته است و مانند گلی است که دو گلبرگ دارد، عبور به این مرکز از طریق «رودراه» که یکی از اسامی «شیوا» است تحقق می یابد. و سرانجام مرکز هفتم معروف به مرکز «هزار گلبرگ» *sahasracakra* است که بالای سر قرار گرفته و آن را به گلی نشبه می کنند که هزار گلبرگ دارد. در این مرکز است که از دو واج «شیوا» و «شاکتی» که نیروی خلاق و آفریننده شیوا است به یونگ می پیوندند و یونگی به آگاهی نهانی می رسد. این هفت مرکز، مظاهر مراتب آگاهی است. نتیجه اشراق کلامی توسط «کوندالینی»، جسم انسان را مبدل به معبدی می کند و انسان به معنی راستین کلیه عالم صغیر *microcosm* می شود و جمله مراتب وجود و درجات آسمان، نمونه و مظهری در انسان می یابند. هر مرتبه از این مراکز منطبق با یکی از افلاک هفتگانه جهانشناسی هندو است، و ستون فقرات انسان مطابق با کوه اساطیری *Meru* می شود و خدایان اساطیری هند، هر یک منصب و مقری در یکی از این مراکز هفتگانه می یابند و انسانی که به این مقام ممتاز می گردد در اصل انسانی است کیهانی *anthropocosme* و سرگام انسان به مقام جمع انداد برسد بقول «اوپانیشاد» سه مرتبه بیداری، خواب یا رؤیا، خواب عمیق بی رؤیا، و همچنین عالم محسوس، عالم مثال، عالم توحید در «خود مطلق» *paramātmā* مستهلک می شوند و همه چیز فانی می شود. «بیضه برهمن» *brahmānda* و علی که مولد آن بود، در آتش معرفت معدوم می گردند هر آنچه که توسط «خود ممتاز» فانی شود مبدل به همان «خود ممتاز» می گردد.

اشراقی که توسط نیروی سحر کلام اساطیری خواه «ام» خواه «عسا»، خواه اوراد دیگر حاصل می شود، مربوط به قدرت جهان بنیادی کلام است که هستی بخش و وجود است و در کتب خود جامع جمیع مراتب هستی است و همه چیز از قبیل اصوات، اشکال، الوان، سورا، مراتب هستی، مراتب آگاهی، خدایان، در ضمن این کلام مستترند و با هم قابل انطباق. سبب عنایر سه گانه ای را [سه خدا، سه مرتبه شیاری، سه نحوه ظهور، سه جوهر تصاعدی، انبساطی، فزولی و غیره] که ما با آنها در مسالک هندو، برخورد می کنیم، حاکی از انطباق است، تشابهات و همدمی مرموزی است که بر کلیه موجودات عالم حاکم است و به موجب آن، هر چیز در هر مرتبه هستی، نمونه و مثلی دارد و هر چیز با هر چیز دیگر بطور مرموزی مرتبط است و همه خفته در نطفه ازلی کلام آفریننده و اساطیری اند و این خود باز روشنگر منطقی خاص پیش اساطیری است که با منطق متعارف شیوه استدلالی و اصول و مقولات روش عقلانی فرق اساسی دارد و در ساحتی واقع شده که می توان آنرا علم بی واسطه حضوری و اشراقی نام نهاد.

پیش از خاتمه این بحث بی فایده نیست که به جنبه کیمیائی کلام در عرفان اسلامی نیز اشاره بکنیم. در عرفان اسلامی این جنبه کلام مربوط به آداب ذکر می شود. البته ذکر مبحث مفصلی است و در این مختصر نمی گنجد. همین قدر بگوئیم که کلام الهی جنبه کیمیائی و درمانی دارد. ذکر «لا اله الا الله» یا عبارات دیگر کلام الله مجید از قبیل «فلاکون فی الذکرکم»^۱ یا «الاکبروالله ذکرا کثیرا»^۲ بمنزله داروی معجزه آسائی است که بیماری قلب را (فی قلوبهم مرض) درمان می بخشد، توضیح اینکه این بیماری نسیان و فراموشی پیمان روز الست است. به صیقل این کلام الهی است که کدورت های دل زدوده می شود و عارف «به قول نجم الدین رازی» «به لاله فنی ماسوای حق می کند و به الا الله اثبات حضرت عزت می کند»^۳ و هدف غائی این ذکر البته استغراق در ذات احدیت است. عرفای اسلامی نیز مانند عرفای هندو به مراکز معنوی موجود در انسان معتقد بوده اند. علاءالدوله سمغانی به هفت لطیفه وجود اشاره می کند که عبارتند از: ۱- لطیفه «قلیبه» که آنرا آدم وجود انسان می نامند، ۲- لطیفه «نفسیه» که نوح وجود انسان است، ۳- لطیفه «قلیبه» که ابراهیم وجود انسان است، ۴- لطیفه «سریه» که موسی وجود انسان است، ۵- لطیفه «روحیه» که داود وجود انسان است، ۶- لطیفه «خفیه» که عیسی وجود انسان است و ۷- لطیفه «حقیه» که محمد (ص) وجود انسان است^۴ و این لطیفه آخری، ظاهر سازنده گوهر حقیقت محمدیه است. بدین صورت تکامل انسان روحانی بر سهیل تصاعدی این هفت لطیفه، که هر یک مطابق با مقام یکی از اولیاء و انبیاء است، صورت می پذیرد. از آدم تا حضرت محمد (ص) وجود انسان روبرو تکامل است و هر کمر به لطیفه حقیه، راه باید در واقع به مقام انسان کامل نائل می آید. خلاصه اینکه چه در هند و چه در اسلام، نیروی کیمیائی کلام، موجب دگرگونی جوهر انسان و پیدایش مقام اشراق و مکاشفه می شود، و در اسلام چنانچه ملاحظه شد منجر به فرضیه انسان کامل می شود و در هند نیز موجب تحقق یافتن «آئین زنده آزادی» در می گردد که نهایت نهانی کلیه مکاتب فکری و فلسفی هند بوده است.

۱- سوره ۲ آیه ۱۴۷
 ۲- سوره ۳۳ آیه ۴۱
 ۳- نجم الدین رازی: مرصاد العباد - تهران ۱۳۵۲ - ص ۲۶۹
 ۴- Henry Corbin: «Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien», Extrait de *Ombre et lumière*, Desclée de Brouwer, Paris, p. 240-41