

- ۱- اساس وجود یا به قول هندوان، ریشهٔ بی‌ریشه وجود چیست؟ و ندای وجود چگونه خود را ظاهر می‌سازد؟
- ۲- کیست که ندای وجود را می‌شنود؟ . . . انسان است که ندای وجود را می‌شنود. انسان وضعی مرکزی در دستگاه خلقت دارد و به قول جینی‌ها واسطه‌ایست بین زمین فانی و آسمان باقی. ولی انسان چیست؟ یا به عبارت دیگر انسان چه حقیقتی را در خود بالقوه نهفته دارد؟ و انسان منحرف و غافل چگونه موجودی است؟
- ۳- چگونه انسان به ندای وجود پاسخ می‌دهد؟ چگونه انسان به مقام انسان کامل در اسلام و «زندهٔ آزاد» درهند ارتقا می‌یابد؟

موضوع بحث اول ما مسئله‌ایست وجودی و متافیزیکی. موضوع دوم نوعی انسان‌شناسی عرفانی است و موضوع سوم طریق و راهی است که منجر به آزادی و نجات می‌گردد.

- ۱- ریشهٔ بی‌ریشهٔ وجود چیست؟ و چگونه ندای وجود احساس می‌شود.
- بی‌شبهه هیچ ادعایی نداریم که در این مختصر، مسئله مهم و بفرنج وجود را که از آغاز تراوش اندیشهٔ فلسفی، جمیع حکمای شرق و غرب را بخود مشغول ساخته و بدون شك محور تزلزل ناپذیری بوده که سقراط گرفته تا حکیم معاصر چون «هایدگر» می‌گردیده روشن بکنیم. غرض ما فقط اشاره به وجه تشابهی است که بین جهان‌بینی اسلامی و هندو در این باب به چشم می‌خورد.

مکتب «ودانتای» عاری از تثبیت، اساس هستی را در دو سطح بررسی می‌کند که یکی «برهمن

از بنیاد انسان

و وجود

در عرفان نظری اسلامی

و حکمت هندو

* این بحث، موضوع گفتاری بوده که در ششم مه ۱۹۷۰ در انجمن ایران و فرانسه به زبان فرانسه ایراد گردیده است.

فروشگاه وزندگرمی سینما ۵۹

نیرگوناً» Brahma nirguna یعنی حق مطلق که منزّه از هر گونه تعیین و کیفیت است و دیگری «برهمن ساگوناً» Brahma saguna یعنی برهمن متصف به صفت بودن، با وجود مشتمل بر کلیه صفات و هستیها که غیر غم منزلت رفیع خود در سلسله مراتب هستی، باز به صورتی متعین جلوه گر شده است. این مقام، هست کلیه هستیهاست در حالیکه «برهمن نیرگوناً» شب تاریک و مقام تنزیه محض کلیه صفات و تعینات است و «اوپاتیساد»ها (کتاب مقدس هند) آنرا به شیوه سلیبه بیان می کنند مانند نیندیشیدنی، ناگرفتنی، نا نامیدنی، غاری از ثنویت^۱.

این روش نفی ما سوای حق در عبارتی چون:

او «نه این است، نه این است» (Na iti-na iti) منعکس است.

در عرفان نظری مقام تنزیه کامل همانا مرتبه ذات است که نفی نفی و اختفای محض گنج مخفی است که به آن در حدیث قدسی^۲ اشاره شده. مقام ذات، افنای کلیه صفات و خاموشی تام جمیع تعینات است. برای روشن ساختن این مطلب بی فایده نیست که از مثال تجلیات نوری چنانکه در عرفان هندو و اسلامی از آن یاد شده استمداد طلبیم. تجلی و اختفا بتدریج شامل ظهور و روشنائی و افنای آن است. نور در متون مقدس هند، نیروی خلاقه است. (Jyolir - Prajanama) نور، ظاهر سازنده وجود است و جهان آفرینش همواره بصورت تجلیات نوری توصیف شده است. ولی عرفان اسلامی و هندو به نوع دیگری از نور نیز اشاره کرده اند که بسبب اینکه روشنائی تمام روشنائیها یا نور علی نور است، ظاهر سازنده جمیع انوار است بدون اینکه خود در اصلش روشن

شده باشد. «اوپاتیساد» می گوید: «در آن نه خورشید می درخشد، نه ماهه ستارگان و نه این آتش. هنگامی که او می درخشد همه چیز بدنبالش می درخشد، به روشنائی اوست که هر آنچه موجود است روشن گردیده» بعبارت دیگر این روشنائی روشنائیها در گنه وجود خود تاریکی محض و ظلمات ابدی مقدم بر هر گونه ظهور و تجلی است. شیخ محمود شبستری این تجلی ذاتی را نور سیاه نامیده است و شیخ محمد لاهیجی در تأویل این نور می افزاید:

«چنانچه غایت قرب مرئی نسبت پادیده ظاهر سبب تاریکی بصر و عدم ادراک مبصر می گردد، نسبت پادیده باطن نیز همین حکم دارد و چون سالک راه الله بسیر الی الله از مراتب انوار تجلیات اسماء و صفات عبور نموده و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی بر تنگ سیاه متمثل می گردد و از غایت نزدیکی که سالک را بحسب معنی حاصل شده، دیده بصیرت او تاریک می شود و از ادراک قاصر می گردد»^۳ نور سیاه اشاره به تجلی ذاتی است که دیده عقل را تاریک می گرداند و هنگام ظهورش هستی انسان و عقلش متواری می شوند چنانکه در قرآن مجید در سوره اعراف آیه ۱۴۰ از آن یاد شده. به موسی که خواستار مشاهده جمال ذات است، خداوند پاسخ می دهد: «لن ترانی» ولی می فرماید، نظر به کوه

1 - Mandukyopanisad VII.

2 - Brahadaranyakopanisad IV, 5, 15,

۳- کُتْ کُتْرَا مَخْفِیَا فَا جَبْتُ اَنْ اَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الخلق.

4 - Mundakopanisad II, 2, 10,

۵- شرح گلشن راز - تهران - ۱۳۳۷ ص ۹۵.

کن که اگر با برجا بماند تو مرادیده‌ای . چون حضرت حق بر کوه تجلی کرد ، کوه منهدم و پاره پاره گردید و موسی بیهوش افتاد . غرض از بیهوشی موسی در این آیه ، ناتوانی انسان برای مشاهده جلال ذاتی خوانند است چون تجلی ذاتی ، نیستی و فنای کلیه مظاهر است و فقط در تنزل ذات به مراتب هستی و صفات است که می‌توان او را مشاهده کرد و بدین سبب است که حق بصورت شجره وادی ایمن بر موسی متجلی شد .

ولی در قبال این تجلی ذاتی که جلال خداوندی و فنای جمیع هستیهاست انسان چه احساسی می‌کند؟ یا عبارت دیگر این تجلی ذاتی چه آثاری را در بر دارد . نجم‌الدین رازی می‌گوید که این تجلی در انسان حالت افناء ، سلطوت ، صولت ، عظمت ، الوهیت قهاریت ، فنا الفناء ، اعدام ، امامت ، هیبت و هیمن ایجاد می‌کند^۶ یعنی انسان در برابر این تجلی فانی - کننده ، هستی و خرد خود را در معرض نیستی و عدم می‌یابد مانند موسی که از مشاهده نور جلالی بیهوش افتاد . در نتیجه نور سیاه ، سیاه است زیرا که جدا از هر گونه تعیین رنگی است . نور سیاه تجلی ذاتی است و جلالی است که موجب اطفای و فنای همه مظاهر می‌شود . در قبال این نور ، انسان دستخوش خوف ، هیبت و هیمن می‌شود و عقل در برابر تشعشع آن متزلزل شده و هستی انسان در پر تو جلالی نیست می‌گردد و سرانجام این نور ، نور ذات است که از غایت قرب و نزدیکی ، تاریک جلوه می‌کند .

فیلسوف آلمانی « رودلف اوتو »^۸ در کتاب معروف خود « داس هایلینگه »^۹ که سال ۱۹۱۷ بد رشته تحریر در آمده و در تجزیه و تحلیل تجارب معنوی ،

اثر بی‌ظگیری است تجربه فنا بر اثر تجلی قدسی^{۱۰} را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌گوید که تجربه « داس هایلینگه » ایجاد خوفی اسرار آمیز می‌کند ، زیرا انگیزه و موضوع این خوف وصف ناپذیر ، قابل تشخیص نیست ، این خوف در همه جا هست و در هیچ جای بخصوصی قرار نیافته . در این تجربه ، خوفی ناشی از جلال الهی Majestas^{۱۱} به انسان دست می‌دهد و عجب اینکه کلمه لاتینی « ماستاس » معادل دقیق کلمه عربی جلال است . « اوتو » کلیه این تجارب معنوی را « نومینوزه » Numinöse^{۱۲} نامیده است زیرا که از کنه اسرار آمیز نیروی فوق عقلانی مایه گرفته‌اند و در برابر انسان همچون مجهولی مطلق یا به قول « اوتو » همچون « غیر ی مطلق » Ganz anhere جلوه می‌کنند . انسان در برابر این نیرو احساس سستی ، ناتوانی و خاکساری محض می‌کند ولی در عین حال ، ناخواسته و بطور اسرار آمیزی به سوی آن کشیده می‌شود زیرا که این نیروی دافع ، کشش و جذبه‌ای مقاومت ناپذیر دارد و این دو جنبه دافع و جذاب این تجلی اسرار آمیز ترکیب می‌یابند و نوعی « هماهنگی اضداد » پدید می‌آورند که اساس

۶- ایضا ص ۱۵۷ .

۷- مرصاد العباد - تهران ۱۳۳۶ - ص ۱۶۹ .

8 - Rudolf Otto.

9 - Das Heilige, Muenchen 1963.

۱۰- کلمه Dis - Posé و ترجمه قرآنی آن

Le sacré در زبان فارسی و عربی معادلی ندارد . این کلمه

اشاره به تجلی عالم علوی ، قدسی و جبروتی است .

11 - Ibid. p. 23.

۱۲- کلمه نومینوزه از واژه نومن

لاتینی که به معنی خداس متشک گردیده .

هر تجربه معنوی است.^{۱۳} جمله اضطراب‌انگیز پاسکال: «سکوت ابدی این فضاهاى لاابتنه‌هاى مرا مى‌ترساند» خود ناشى از همین خوف و اضطراب عمیق است.

پس این تجلی جلالی چنانکه «اتو» نیز بآن اشاره کرده بیک اعتبار، دفع هیبت و حیرت است و به اعتبار دیگر جذبه و کشش و رحمت. اما چگونه است این نیروئی که از طرفی مرا از خود می‌راند و از طرف دیگر مرا همواره بسوی خود می‌کشاند. حال ببینیم عرفان اسلامی و هندو به مسئله هماهنگی اعداد چگونه پاسخ می‌دهند. برای روشن ساختن این مطلب باز به مثال تجلیات نوری متوسل خواهیم شد. او یانیشاد می‌گوید: «این روشنائی روشنائی‌ها، همانا روشنائی آتمان^{۱۴} است، و این آتمان در روشنائی قلب جای گرفته»^{۱۵} این آتمان که در درون قلب من است از دانه برنج ریزتر است، از دانه جو ریزتر است. . . از زمین نیز بزرگتر است، از فضا بزرگتر است. . . از آسمان و کلیه عوالم بزرگتر است»^{۱۶} او متحرک است و نامتحرک، او نزدیک است و دور، او در درون همه هستیهاست او در بیرون همه هستیهاست^{۱۷}. پس این نوری که مرا فانی می‌سازد و در برابر آن من ناتوان و عاجز در اعماق وجودم یعنی در مرکز لطیفه معنوی‌ام که همان قلبم باشد جای گرفته و قلب چه در حکمت هندو و چه در عرفان اسلامی مرکز مکاشفات و مشاهدات معنوی است. شیخ محمد لاهیجی می‌افزاید: «در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فنا است آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است پنهان است»^{۱۸} این چشمه حیات همان جذبه‌ایست که «اتو» بدان اشاره کرد.

این چشمه کشش و جذبه جمال الهی است که موجب بقای انسان می‌گردد. این چشمه عیان گشتن گنج مخفی است که از کمون محض بدر می‌آید و جمال خویشتن می‌نماید. این کشش رخ جهاتتاب معشوق است که «در ازل پرتو حسش ز تجلی دم زد» در حالیکه سلسله زلف‌های سیاهش مظهر ظلمات جلال است.

ولی چرا انسان بسوی همان چیزی کشیده می‌شود که از آن رانده شده؟ پاسخ این سؤال آنکه انسان جامع جمیع صفات جلالی و جمالی است. در پاسخ این سؤال شیخ محمد لاهیجی می‌گوید: «طینت آدم را در فطرت مرکب گردانید از جمیع اسماء جلالی و جمالی که معبر بیدى شده‌اند. . . و غیر انسان هریکی مخلوق بید و واحدند زیرا که با مظهر اسماء جمالیه‌اند همچون ملائکه رحمت، یا مظهر اسماء جلالیه‌اند مثل شیطان و ملائکه عذاب»^{۱۹}. ولی هر جمالی مستلزم جلالی است مانند هیبتی که از مشاهده جمال حق دستگیر می‌شود و هر جلالی مقتضی جمالی است که همان رحمت مستتر در قهاریت دست نیافتنی جلال خداوندی است ولی چون فطرت

13 - Ibid. pp. 42-43.

۱۴ - کلمه آتمان Atman به سانسکریت یعنی خود و مراد از آن ذات حقیقی انسان است که آینه تمام‌نمای ذات الهی برهن است.

15 - Mundokopanisad II, 21.

16 - Chandogyspanisad III, 14, 3.

17 - Isopanisad, 5.

۱۸ - شرح گلشن راز - ص ۹۵.

۱۹ - ایضاً ص ۲۱۱.

و طبیعت انسان جامع این دو صفت متناقض است از این رهگذر انسان هم شب روشن و هم روز تاریک است. انسان در مقابل آنچه که او را دفع می کند احساس جذب و شوق می نماید زیرا آنچه که دفع اوست در واقع اصل وجود اوست، فقط آنگاه که در فانی جلال حق فانی گشت می تواند به بقای رحمت الهی باقی ماند.

در هند نیز این تجربه دو گانه و متناقض جمال هستی بخش و جلال فانی کننده دیده می شود. خدایان هندی چون «شیوا» و «ویشنو» بترتیب نماینده نیروی فانی کننده و هستی بخش جهان اند ولی این مسئله را در عبارات عرفانی اوپانیشادهان نیز می یابیم آنگاه که اوپانیشاد می گوید: «او در خارج همه هستیهاست» غرض آنست که او در برابر من همچون مجهول و غیر مطلق جلوه می کند ولی آنگاه که اوپانیشاد می افزاید: «او در درون همه هستیهاست» مراد همان جذب و کشش این نیروئی است که بیک اعتبار مرا از خود می راند و به اعتبار دیگر مرا بسوی خویش می کشاند و تناقض مرموز این واقعیت دو پهلو در عبارات حیرت انگیز اوپانیشاد «تو همان هستی» (tattvam asi) خلاصه شده. هستی (asi) اتصال و پیوند دو قطب واقعیت یکسانی است که همچون جلال «برهمن» مرا دفع می کند و همچون جمال «آتمان» مرا بسوی خود می کشد و در تعقیب همین مطلب است که سنت اگوستن در کتاب «اعترافات» می گوید:

تو از درونی ترین وجودم درونی تری و از برترین وجودم برتر^{۲۰}.

حال برای نشان دادن وجه تشابه این مطلب

با فلسفه اگزیستانسیال (Existential) و وجودشناسی اساسی (Fundamentalontology) فیلسوف بزرگ معاصر مارتین هایدگر، عرفان اسلامی و هندو را یکچندی کنار می گذاریم و به اختصار هر چه تمامتر به نظر این حکیم بزرگ آلمانی در این باره می پردازیم. هایدگر در رساله کوتاه خود موسوم به «فلسفه چیست» تفسیر استادانه ای از دو واژه یونانی «تاومازین» (Thaumazein) حیرت و پاتوس (Pathos) شوق و هیجان، چنانکه در تعریف افلاطون آمده بعمل می آورد و نتیجه ای که وی از این تجزیه و تحلیل می گیرد ما را بیاد مطالب «اتو» و تجلیات جلالی و جمالی در اسلام می اندازد. هایدگر می گوید: «آنچه که همچون ندای وجود بما می رسد، ما را به همداستانی دعوت می کند»^{۲۱} (Ent-sprechen)^{۲۲} همداستانی یعنی پاسخ دادن به Etre disposé و همداستانی با آنچه که از وجود موجود بما می رسد. ولی «هایدگر» می افزاید که دیسپوزیشن Dis - Posé^{۲۳} به معنی از هم جدا شدن، روشن گردیدن و ارتباط یافتن با آنچه که هست آمده. پس می توان

20 - Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.

21 - Was ist das-die Philosophie? Pfullingen 1956 What is philosophy? London 1963.

۲۲ - هایدگر این کلمه را در متن آلمانی به کلمه Correspondance فرانسه نیز ترجمه کرده است. برای برگرداندن این مفهوم به فارسی آقای دکتر داوری کلمه همداستانی را پیشنهاد کردند و این ترکیب بدون شک از کلمه هماغگی که ما در نظر داشتیم گویاتر است.

۲۳ - کلمه دیسپوزه از واژه لاتینی «دیسپوزه» Dis-ponere مشتق می شود که به معنی جدا شدن است.

(Pathos) - متحیر شدن .

و فیلسوف را نیست مرجع حاکم دیگری مگر همین کلمه آرکه Arkhe به معنی آغاز ، مبدأ ، و مرجع . آرکه به نظر هایدگر یعنی «آنچه که از آن چیزی بیرون می آید» ولی این «آنچه که از آن چیزی بیرون می آید» پس از پدید آمدن این چیز در عقب نمی ماند ، بلکه به همان معنی ای می شود که فعل آرکشین Arkhein معین آن است یعنی آنچه حاکم بر فلسفه است . پاتوس ناشی از حیرت فقط در آغاز (تاریخ) فلسفه قرار نیافته - همانطوریکه به عنوان مثال ، دست شستن جراح ، مقدم بر عمل جراحی است - بلکه حیرت نگهدار فلسفه و حاکم بر آن است»^{۳۱} .

این گفتار هایدگر ، آغاز و مرجع فلسفه را در حیرت ناشی از اضطراب نیستی می باید و مدام که این همداستانی با اصل خود ، که حیرت است از میان

از این گفته نتیجه گرفت که رسیدن به همداستانی با وجود ، مستلزم جدائی و انقطاع قبلی است . این گسستگی چنانچه بعد خواهیم دید نوعی پس نشینی و حیرت نیز تعبیر شده است . حال با توجه به مطالبی که این حکیم در کتاب «وجود و زمان»^{۲۴} و «متافیزیک چیست»^{۲۵} نگاشته می توان گفت گسستگی ای که موجب هم آهنگی با وجود می شود بعلت بر خورد با تجربه نیستی حاصل می شود زیرا که «نیستی در واقع در اساس وجود مستتر است»^{۲۶} . ظاهر سازنده این نیستی حالت اضطراب و نگرانی (Die Angst) است . این اضطراب حرکت پس نشینی در قبال برهنگی تام چیان است ، «در شب روشن نیستی ناشی از اضطراب»^{۲۷} . دنیا در ویژگی آنچنانی خود ظاهر می شود^{۲۸} ، جهانی که در بیگانگی و برهنگی خویش همچون غیری مطلق در برابر نیستی قرار یافته . در قبال این نیستی که سبب اضطراب باز نموده می شود دنیای اشتغالات فکری و جهان خودمانی (Das Man) ^{۲۹} درهم می شکند و احساس غربت عمیق و بیگانگی^{۳۰} محض جایگزین علائق و خواطر دنیای روزمره می گردد . پس «دیسپوز» بودن هم بیک اعتبار گسستگی است که بعلت پس نشینی در برابر تجربه دفع کننده نیستی عارض می شود وهم به اعتبار دیگر همداستانی ما با ندای وجود است . به عبارت دیگر ما در این پس نشینی (Zurücktreten) هم به اعتباری از اشتغالات دنیای روزمره می گسیم وهم به درجه هماهنگی با وجود می رسیم .

این پس نشینی را یونانی ها حیرت می گفتند . افلاطون در رساله تئتت می گوید : برستی خاص فیلسوف است این «پاتوس» (شوق ، هیجان ، حال

24 - Sein und Zeit, Halle 1927.

25 - Was ist Metaphysik, Frankfurt 1931.

26 - Qu'est-ce que la Métaphisique, Traduction Henry Corbin, Paris 1937 p. 35.

27 - Ibid p. 34.

28 - Sein und Zeit Die Welt als Welt.

۲۹ - کلمه داس مان das man اشاره به ضمیر غیر شخصی است که در فارسی معادلی ندارد . بعنوان مثال برای ترجمه Man sagt یا به فرانسه on dit و به انگلیسی One saye به فارسی باید گفت ، می گویند ، غرض از آن دنیای روزمره همگانی است که انسان در آن غوطه ور و مستغرق است .

30 - Unheimlichkeit.

31 - Was ist das - die Philosophie. p. 89.

نرود و انسان اندیشمند از اصل خویش دور نماند و بی‌ریشه نشود، فلسفه، زنده و تفکر، موجود است زیرا که به‌نظر این حکیم، تفکر ایجادکننده ارتباط بین وجود و جوهر آدمی است^{۳۳} و انحطاط تفکر آنگاه آغاز می‌گردد که اندیشه از چشمه هستی‌بخش خود که همانا وجود و همدیاری باندای آن است غافل ماند و از عنصر اصلی خویش دور افتد.

حال در تعبیر کلمه پاتوس، هایدگرمی گوید این کلمه را به معنی شوق و هیجان تعبیر می‌کنند ولی «پاتوس» با فعل «پاسکئین» Paskhein مرتبط است و این فعل به معنی درد، رنج بردن، تحمل کردن، و به‌ندا پاسخ دادن است. هایدگر می‌گوید من آنرا با کلمه «اشتیمونگ» Stimmung (همداستان و همدیاشدن) ترجمه می‌کنم هر چند که این تعبیر جورانه باشد. اشتیمونگ مفهوم «دیسپوزسیون» را می‌رساند که همان گسستگی از برای همدیاستانی و همدیاری با وجود است. اگر بخواهیم مقصود هایدگر را درک کنیم، باید بگوییم که به‌درجه همدیاستانی با وجود نمی‌رسیم مگر اینکه بر اثر نیستی مکشوف در اضطراب، از دنیای غفلت وارسته باشیم. زیرا در حیرت ما متوقف می‌شویم^{۳۴} یعنی هم درخور فرو می‌شویم یا به عبارت دیگر حالت «درج‌ازدگی» به ما دست می‌دهد، و هم احساس «پاتوس» می‌کنیم که نوعی تجرد از دنیا، اقبال به وجود و همدیاستانی با آن است. هایدگر می‌افزاید: «این حیرت فقط پس‌نشینی در قبال وجود موجود نیست بلکه مانند این پس‌نشینی Zuruchtreten و در خود ش‌دگی (ایستادگی) Ansichhalten مجذوب شدن و کشش

به سوی همان چیزی است که حیرت در بر ایش پس نشسته است. پس حیرت «دیسپوزسیون» (همداستانی با وجود) است که در آن و برای آن، وجود موجود خود را بازمی‌نماید^{۳۵}.

پیش از اتمام موضوع اول گفتارمان بی‌فایده نیست که مطالبی چند درباره برخی از مفاهیمی که بین خود، ارتباطاتی مرموز و تشابهاتی پر معنی دارند، بگوییم.

مفهوم غربت که یکی از مبانی عرفان اسلامی است وجه تشابه ظریفی با مفهوم بیگانگی فلسفه هایدگر دارد. چنانکه غریب به‌تقریب رسیده و از غربت از دنیا، به‌قربت به‌خود و اصل گشته همان‌طور هم بیگانگی منتج از اضطراب، انسان را به زندگی اصیل ارتقاء می‌دهد و جهان اشتغالات روزمره و غفلت همگانی را درهم می‌شکند. مفهوم کلمه سانسکریت **دوهکها** Duhkha را - که بی‌شبهه یکی از ارکان معنویت هندی است اعم از بودایی و هندو - معمولاً به‌رنج و درد تعبیر می‌کنند ولی این کلمه صرف‌نظر از تعبیرات روانشناسی عادی که از آن به‌عمل آمده مفهوم متافیزیکی نیز دارد و بوداشناس شهریروسی

32 - Lettre sur t'humanisme, traduction de Jean Beaufret sous "Questions III" Paris 1966.

33 - Im Erstaunen halten wir an uns (être en arrêt) - Was ist das - die Philosophie p. 89.

34 - So ist das Erstaunen die Dis-position, in der und fuer die das Sein des Seienden sich öffnet. - Ibid p. 84.

چربانسکی^{۳۵} آنرا به معنی اضطراب و نگرانی تفسیر کرده است. رساله معروف «یوگاسوترا»^{۳۶} می گوید: همه چیز رنج و درد (واضطراب است) برای آنهایی که تمیز می دهند «یعنی تشخیص می دهند واقعتاً را از غیر واقعتاً». کلمه «ویو کین Vivekin به سانسکریت کسی را گویند که جدا می کند یا تمیز می دهد. پس ویو کین کسی است که خود نسبت به دنیا در حالت گسستگی قرار یافته و از این رو احساس غربت می کند و هر کسی را که این گسستگی حاصل شود به «یوگا» که پیوستگی به اصل است، واصل می گردد. بنابراین، مسئله اضطراب، خاص فلسفه وجودی از «کیرکارد» به بعد، نیست بلکه در اغلب ادیان چنانکه «اوتو» نشان داد به صورت گوناگون منجلی شده و اصولاً یکی از حالات اساسی هر گونه تجربه معنوی است.

۲ - اینک می پردازیم به موضوع دوم بحثمان: کیست که به ندای وجود پاسخ می دهد: انسان. ولی انسان چگونه موجودی است؟

انسان صحنه دوگانگی آشتی ناپذیر روح و جسم نیست که دکارت با تمام کوشش خود موفق به جمع آنان نمی شود. و نه می توان انسان را چون هگل مفهومی کلی و انتزاعی پنداشت که در سیر تکاملی دیالکتیکی، تابع نظام اجتماعی و دولت است. در قبال این تصور صرفاً انتزاعی از مقام آدمیت است که «کیرکارد» عصیان می کند و می گوید: اگر ستانسان داشتن برخلاف آنچه که «هگل» می پندارد، بیش از پیش خارج شدن از جمع و بی بردن به خصوصیت شخصی و یگانگی و تنهایی است؛ موجود بودن،

خروج از جمع و آگاهی به اصالت فردی و مسئولیت شخصی است. موجود بودن یعنی پاکبازی و آزادی انتخاب بین این یا آن؛ این نحوه زندگی و مرتبه آگاهی یا آن دیگر. مسلماً به قول یاسپرس، «کیرکارد» و «نیچه» دو صدای گمگشته در صحرای قرن نوزدهم اند. برای درهم شکستن این مفهوم تهی از مقام آدمیت است که نیچه قیام می کند و می گوید: «من دوست دارم همه آنهایی را که شیبه قطرات سنگین اند که دانه دانه از ابرهای سیاه می افتند، ابرهایی که بر فراز انسان آویخته اند. آنها مبشر این اند که رعد و برق می آید و خود همچون پیامبران فانی می شوند... من مبشر این رعدم، من قطره ای «سنگین از این ابرم و این رعد ابر مرد نام دارد»^{۳۷} این ابر مرد برای نیچه سزای است با روحی مسیحائی.

امام غزالی در رساله کیمیای سعادت می نگارد: «تن آدمی، با مختصری وی، مثالی است از همه عالم که از هر چه در عالم آفریده است اندر وی نمودگاری است. استخوان چون کوه است و عرق چون بارانست و موی چون درختانست و دماغ چون آسمانست و حواس چون ستارگانست و تفصیل این نیز دراز است، بلکه همه اجناس آفرینش را در وی

35 - Th. Stcherbatsky "The central conception of buddhism, Calcutta, 1961 pp. 40-41.

36 - Yoga Sutra, II, 15 : dulkham sarvam vivekinah.

37 - "Also Sprach Zarathustra" Collection bilingue, Aubier, Paris 1968.p. 58.

مثالی است : چون خوک و سگ و گرگ و ستور و دیو و پری و فرشته^{۳۸} انسان هم عالم صغیر است و هم مجموعه ایست از حیوان و فرشته ، دیو و پری و بین انتخاب این دو آزاد است . انسان آزاد است و در عین حال مسئول ولی چرا انسان مسئول است ؟

برای پاسخ دادن به این سؤال به این بیت از اشعار حافظ اشاره می کنیم . حافظ می گوید :

آسمان بار امانت نتوانست کشید

قرعه فال بنام من دیوانه زدند

در این بیت حافظ ، سه کلمه آمده که بمنزله کلید این بیت بشمار می آیند و عبارتند از : امانت ، قرعه فال و دیوانه . ولی قبل از اینکه به تأویل این بیت بپردازیم بایستی خاطر نشان سازیم که این بیت از آیه آخر ۷۱ سوره احزاب الهام گرفته است . خداوند در این آیه می فرماید :

انّا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا^{۳۹}

در تفسیر این آیه ، لاهیجی^{۳۹} می گوید که غرض از امانت ، امانت جامعیت است که شامل جمیع اسماء و صفات است زیرا که انسان نسخه و آئینه تمام نمای کلیه اسماء و صفات الهی است . مراد از آسمان عالم ارواح یعنی عالم جبروت است و زمین اشاره به عالم ملک و شهادت و اجسام است در حالیکه جبال مظهر عالم مثال است که متوسط است بین ارواح و اجسام . خداوند این امانت جامعیت را به سه عالم داد آنان از حمل آن ابا کردند زیرا که استعداد ذاتی آنان از قبول این امانت قاصر بود . ولی انسان بدان تن در داد چون انسان ظلوم و جهول است . بقول حافظ

انسان دیوانه بود و از شهامت کافی برای قبول کردن این امانت که هر سه عالم از پذیرفتنش عاجز بودند برخوردار بود و سرنوشت انسان همین دیوانگی است . کلمه ظلوماً به نظر این عربی مأخوذ از ظلمات است و نه از ظلم ، و چون انسان آخرین مرتبه تنزلات و ظهورات است یک طرف وی ظلمانی و عدم است . ولی انسان در عین جهول است و مراد از جهولا ، جهل به ماسوای حق است که عرفان صرف باشد ، بنابراین ظلوماً و جهولا بقول لاهیجی « غایت مدح است که در صورت به ذم می ماند »^{۴۰} چون انسان از طرفی ظلمانی و از طرف دیگر جاهل به ماسوای حق است از این رو جمیع اضرار است و به همین دلیل دیوانه می نماید و این است رواقع تناقص بزرگ انسان که برگزیده شده بود (قرعه فال بنام او افتاده بود) تا به دیوانگی خویش تحقیق بخشد .

انسان در انتخاب آنچه که در اصل بایستی شود و آنچه که به ظاهر هست ، آزاد است ولی این آزادی از او بطلب مسئولیت نمی کند زیرا که امانت جامعیت را پذیرفته است . اگر از مسئولیت شانه خالی نکند به آزادی واقعی خواهد رسید ، اگر عهد و پیمان خود را فراموش کند بخود خیانت کرده است . اگر در شب غفلت بماند باز یحیی تقدیر است و اگر به مقام انسان کامل برسد خود تقدیر خویش است . صفت فانیست را که مغرب زمینی ها به ما شرقی ها نسبت می دهند تا آنجائی درست است که انسان در خواب

۳۸ - کیمیای سعادت - تهران ۱۳۳۳ ص ۳۴ - ۳۵ .
 ۳۹ - شرح گلشن راز ص ۱۹۹ .
 ۴۰ - ایضاً ص ۱۹۹ .

غفلت بماند و باز بجهت دست تقدیر بشود ولی آنگاه که بخود آیم و بیدار شویم خود تقدیر خویشتن و «فاتوم» Fatum خود هستیم .

چون بحث ما تطبیقی است اینک اشاره به مفهوم انسان در حکمت هندو می کنیم . اولین بحث مربوط به انسان نخستین را می توان در سرود پوروشا سوکتا Purusa sukta از ریگ ودا⁴¹ یافت. این اثر بی شبهه یکی از مهمترین آثار قوم هندو اروپائی است . و در این سرود کهن چنین آمده : «این پوروشا هزار سر دارد ، هزار چشم و هزار پا دارد . او پس از احاطه کردن این زمین باز باندازه ده انگشت بزرگتر است . پوروشا جمله چیزهایی است که پدید آمده و جمله آن چیزهایی که پدید خواهد آمد . اینچنین است بزرگی او و این «پوروشا» از این هم بزرگتر است . یک پای او (یک چهارم) این موجودات اند و سه پای او (سه چهارم) ابدیت آسمان هاست . هنگامی که خدایان این «پوروشا» را به قربانی دادند فصل بهار ، روغن این قربانی بود ، تابستان سوخت این قربانی و پاییز خود این قربانی بود . هنگامی که اعضا «پوروشا» را جدا کردند . . . دهان او طبقه برهمنان شد ، بازوان او سلحشوران شد و رانهای او طبقه «ویشیا» شد و از دوپای او طبقه «شودرا» ها پدید آمد . ماه از منش او بوجود آمد و از چشمان او خورشید پیداشد . . . »

آفرینش انسان نخستین در هند ، مربوط به آیین قربانی است . در آغاز پیکر غول آسای این موجود اساطیری را از هم جدا کردند تا هر یک مبدل به قسمتی از جهان گردد . قربانی نوعی بخشش و از خود گذشتگی است . جوا بگوی قربانی خدایان قربانی انسانهاست

که در واقع عملی است که بموجب آن اعضای جداشده موجود اولی باز ساخته می شود و کثرت به وحدت می گراید . در متون بعدی یعنی «براهماناها» شهریار موجودات پراجاپاتی Praja pati جایگزین پوروشای کهن می شود و هر عمل قربانی بمنزله تقلیدی است از فعل اصلی قربانی که درازل صورت پذیرفته . همچنانکه «پراجاپاتی» خود را برای خدایان قربانی کرد همانطور هم کاهنان با انجام دادن مراسم عبادی قربانی این فعل اساطیری را تکرار و زنده می کنند .

قربانی های پی در پی و فصلی به منظور بازسازی جسم تجزیه شده این موجود غول آسای اساطیری بوده تا بدین نحو وی بتواند به کار آفرینش جهان همواره دست بگشاید . هر عمل قربانی تکرار تمثیلی نیروی خلاقه موجود آسمانی در سطح و مرتبه انسانی بوده است . رفته رفته «پراجاپاتی» و قربانی کننده یکی می شوند و این یکسانی بصورت وصالی عرفانی تجلی می کند . با این ارتباط جدید ، مفهوم قربانی بتدریج باطنی می گردد و اعضای درونی انسان و جوگی جایگزین و سائل می شود که در قربانی ظاهری بکار می رفت . قربانی آتش Agnihotra مبدل به قربانی روزانه دمه های حیاتی Pranagnihotra می گردد و جسم آدمی حال مانند معبدی است که در آن جوگی دم و سایر اعضای درونی خود را به قربانی می کشد و هدف و مقصد قربانی واقعیت باطن و روح خود اوست . او اینک هم قربانی کننده ، هم قربانی و هم هدف قربانی است . این تغییر و تبدیل که بموجب

41 - Rg Veda X, 90, 1.

42 - Chandogyopanisad VI, 19, 1, 2.

آن ریاضت جو کیان جایگزین آئین قشری قربانی می شود بی شک در دوران بسیار کهن بوقوع پیوست ولی فقط در مکتب تانترسیم Tantrisme بود که صورت قاطع یک نظام فلسفی را بخود گرفت .

ولی چنانکه در عرفان اسلامی انسان مظهر حقیقت محمدی و عقل کل است و بعبارت دیگر آئینه تمام نمای کلیه اسماء و صفات الهی است ، همانطور هم در هند این موجود نخستین در آغاز آفرینش از نطفه زرین جهانی که مظهر عقل و لوگوس Logos است برخاست . او پایشاد^{۴۳} می گوید که «جهان غوطه ور در نیستی بود سپس تکوین یافت و نطفه ای بوجود آمد و این نطفه باز شد» از این نطفه پراجاپاتی که موجود نخستین است سر بر آورد . صفت زرین را که به این نطفه جهانشناسی نسبت می دهند مظهر خلاقیت و سازندگی نور است که در آغاز این گفتار بدان اشاره شد . در آثار اساطیری بعدی هند در رساله های موسوم به «پورانا»^{۴۴} بر همین خالق ، جایگزین پوروشا و پراجاپاتی گردید و به اتفاق «ویشنو» و «شیوا» تثلیث بزرگ اساطیری هند را تشکیل دادند . همانطور که انسان کامل در اسلام نسخه جمیع اسماء و صفات است همچنان هم آفریده اولی در هند جامع کلیه حقایق موجود در نطفه جهانشناسی است .

ولی انسان غافل و ناآگاه چگونه موجودی است ؟

در اسلام انسان غیر آگاه غافل است و در عرفان هندی غافل آن کسی است که در نادانی^{۴۵} بسر می برد . هنگامی که متون عرفانی می گویند «موتوا قبل ان تموتوا»^{۴۶} غرض از آن موت ارادی است که نوعی قیامت وسطی تعبیر شده است یعنی بموجب این موت

ارادی که حاصل استغراق در ذات و مقام فنا، است انسان در قید همین حیات به قیامت کبرای خویش واصل می گردد و از سرگردانی در عوالم برزخی خلاص می شود . «زنده آزاد» هندی نیز کسی است که در همین حیات به انحلال مطلق رسیده و از گردش بی دربی چرخ باز پیدائی رهایی یافته است .

حالت انسان غافل و انسان بیدار شده منطبق با دو بعد حضور است که عبارتند از روز غافل و شب عارف و شب عارف و روز غافل . این دو بعد حضور را رساله مقدس آئین هندو «بهاگوات گیتا»^{۴۷} بطرز دلپذیری بیان کرده است : «آنجه شب است از برای همه موجودات ، در آن بیدار است کسی که ضبط حواس کرده ، و آن (روز) که در آن بیدارند موجودات ، شب است از برای عارف بینا» .

۳- اینک می پردازیم به آخرین موضوع گفتارمان: چگونه انسان به ندای وجود پاسخ می دهد؟ چگونه در عرفان اسلامی انسان به مقام عارف بالله می رسد و در عرفان هند به مرتبه زنده آزاد نائل می گردد . در این باره ، هنر و عرفان اسلام هر دو هم صدا هستند که به این مقام بی مقامی نمی توان ممتاز گشت مگر بطریق اشراق و سیر و سلوک عرفانی و این معرفت حاصله شامل یک دگرگونی کیمیائی وجودی - یک باززائی و یک از خود برتر شدن است که در هر دو

43 - Purana.

44 - Avidya.

۴۵ - شرح مقدمه قیصری - تألیف سید جلال الدین

آشتیانی - مشهد ۱۳۸۵ قمری .

46 - Bhagavat Gita II, 69.

صورت یعنی اسلام و هندوئیسم منجر به نجات و آزادی می شد .

در مشرق زمین (و این به نظر نگارنده یکی از وجود تمایز بین شرق و غرب است) هیچ فلسفه ای صرفاً نظری نیست بلکه معیار ارزش يك آئين فلسفی را در قدرت تحقق پذیری آن باید جستجو کرد . به عبارت دیگر فلسفه مشرق زمین حکمتی است عملی و بقول نویسنده معروف انگلیسی «الدوس هاگسلی» «فلسفه در مشرق زمین هیچگاه يك مجادله صرفاً نظری نیست و همواره نوعی تجربه اولی است»⁴⁷ .

در هند ، زنده آزاد کسی است که راه یا معبری در اقیانوس بازیبیدائی و چرخ باززائی های بی دریغ یافته و به ساحل خاموشی پیوسته است . برای روشن ساختن این مطلب از مثال سفر دریائی مند می چوئیم . در سفر دریائی مسافر ابتدا بندر و ساحل را ترك می گوید و سوار کشتی می شود و سپس سفر آغاز می گردد که عبور و گذر از دریاست و سر انجام بدان ساحل که هدف و مقصد سفر است می رسد . نقطه آغاز سفر وضع انسانی است که مبادرت به سفر کرده یعنی انسانی که آماده سیر و سلوک است . خود سفر بمنزله باززائی است زیرا که سالک سفر معنوی ، دنیا را رها می کند و وارد زندگی نوی می شود که نوعی زایش دوباره است . در هند انسانی را که وارد طریق «یوگا» شده «دوباره زاده» Divija می نامند زیرا همانگونه که مسافر از ساحل دور می شود و به دریا روی می آورد ، همانطور هم انسان وارد به سیر و سلوک یوگا ، دنیا را ترك می گوید و به معنا می گراید ، چون پیوستگی با امری مستلزم گسستگی از امر دیگری است .

در تصوف اسلامی این سفر ورود به طریق اولیای خدا و اسرار ولایت است و همانطوری که هدف یوگا «موکشا» Moksa یعنی آزادی و نجات است همچنان هم طریقت در تصوف منجر به حقیقت می شود که خود فنا است .

حال این سفر شامل يك دگرگونی کیمیائی وجودی نیز هست ، زیرا که سالک در این سفر تحصیل معارف نمی کند بلکه دستخوش نوعی دگرگونی کیمیائی می گردد که بموجب آن جوهر خود سالک مبدل به علم کشفی و حضوری حاصل از مکاشفات معنوی می شود . این سفر در ضمن از خود برتر شدن نیز هست چون بدین واسطه انسان از مرتبه متعین دنیوی به مرتبه نامتعین اخروی ارتقا می یابد و چون از دریای نفس خود گذشت به ساحل آرامش می رسد و از این روست که متون بودائی ، بودا را «بدان ساحل رفته» یا «چنین رفته» می گویند . ولی این سفر در خود انسان می گذرد یعنی سالک راه از خود به سفر خود می رود تا به اصل خود در خود و یکمک خود و اصل گردد و باز بهمین علت است که متون هندو می گویند «خود را در خود و بوسیله خود بجوی» .

سالکان واصل به مقصود در اسلام ، عارف باطنی و در هندوئیسم ، زنده آزاداند . عارف اسلامی از طریق تزکیه نفس و تصفیه قلب ، صیقل ذکر نام اعظم طرد

47 - Aldous Huxley: Philosophy in the Orient is never pure speculation, but always some form of transcendental pragmatism.

In-foreward to "The supreme Doctrine" by Hubert Benit London 1955.

ماسوای حق می‌کند و بتدریج از تجلیات افعالی و تجلیات صفاتی برخوردار می‌شود و سرانجام در تجلی ذاتی فانی می‌شود. مقام را جمع‌الجمع می‌گویند ولی چون هر جلالی چنانکه در آغاز گفته شد، مستلزم جمالی است سالک فانی در تجلی ذاتی به جمال و رحمت مستتر در آن باقی می‌شود و این مقام را فرق بعدالجمع و محو بعدالمحو می‌گویند. چنین شخصی مسافری است که به مقصد مراد رسیده و دیگر بار به خانه بازگشته است منتهی وی اینک کسی است که در شب تاریک همگان مانند خورشید درخشان بیدار است؛ راه‌های آزادی در عرفان هند متنوع است و باختصار عبارت است از طریق یوگای محبت و یوگای کردار و یوگای معرفت. ولی یوگای کلاسیک «پاتانجالی» (نگارنده رساله یوگاسترا) شامل هشت فرع است که عبارتند از:

- ۱ - پرهیزکاری‌ها ۲ - واجبات یا تکالیف
 - ۳ - حالات مختلف یوگا ۴ - حبس دم و تنظیم تنفس
 - ۵ - تجرد حس باطن از محسوسات ۶ - تمرکز نیروی معنوی
 - ۷ - حالت تفکر و مراقبه ۸ - استغراق و فنا
- اساس یوگا توجه و تمرکز نیروی معنوی به نقطه‌ای واحد است که بموجب آن، یوگی به تفکر و مراقبه دست می‌یابد و در این حالت تضاد بین عین و ذهن محو می‌شود و تفکر مبدل به جریانی یکپارچه و یکنواخت می‌گردد که دیگر تحت تأثیر شناخت دیگری نیست. مرتبه بعدی شناخت یوگی همان حالت استغراق و فنا است. بمدد این استغراق انسان به مقام تجرد کامل می‌رسد. هدف این **Kaivalya** استغراق اظفا و خاموشی تسلسل افکار و کلیه مراتب روانی و ذهنی است تا بدین وسیله سواثق و صور

پی‌گیر ذهنی که مانند حافظه‌ای بی‌نام و نشان انسان را همچون سایه‌ای خستگی‌ناپذیر از بدو خلقت تعقیب می‌کنند و ضمیر ناخودآگاه ما را تشکیل می‌دهند، نابود گردند. ضمیر ناخودآگاه در مکتب یوگا شباهت بسیار با ناهشیاری^۸ جمععی روانشناسی اعماق - چنانکه «کارل گوستاو یونگ» آنرا ابداع کرده است - دارد. هدف یوگا نه فقط انهدام ناخودآگاهی شخصی است بلکه اگر بخواهیم مطلب را به زبان «یونگ» بیان کنیم، کوشش یوگا بر آن مصروف شده که حتی ناهشیاری جمعی را نیز منهدم و نابود سازد تا ذهن مبدل به آئینه‌ای صاف گردد و احساس خلایق کامل، خالی از هرگونه محتوی ذهنی و عقلی درمکاشفه‌ای عمیق که بی‌شبهات به حالت وحی نیست، تجربه گردد. در این حالت، یوگی به انحلال مطلق رسیده و از سلسله زنجیر زایش‌های دوباره خلاصی یافته و به بقای اخروی در زندگی دنیوی رسیده است. عارف بالله اسلامی نیز از نظامی مشابه به‌زنده آزاد هندی برخوردار است. وی نیز به قیامت وسطی دست یافته و در بند این حیات خاکی به قیامت کبرای خود واصل گردیده است و دیگر در عوالم برزخی سرگردان نخواهد شد. وضع این دو مبین تناقض شگرفی است، اینان هم در زمان اندوهم در ابدیت، هم مرده‌اند و هم زنده، هم در هستی‌اند و هم در نیستی؛ و درباره این وضع عجیب است که او پانیشاد می‌گوید:

او (زنده آزاد) مانند کوزه‌ایست خالی معلق در آسمان خالی، خالی در درون و خالی در بیرون او مانند کوزه‌ایست پُر در دریا، پُر در درون و پُر در بیرون.