

عرفان مقایسه ای

جواد فیروزی



عرفان مقایسه ای

(کند و کاوی در معنا و محتوای عرفان های مختلف)

جواد فیروزی

دانشگاه سمنان

2585

فصل اول

آشنایی با عرفان مقایسه ای

پیشگفتار

تعریف عرفان

احساس یا به اصطلاح تجربه عرفانی مطابق بعضی از تعریف ها یعنی ارتباط یا اتحاد با موجود مقدس و معرفت عرفانی، معرفتی است که ما را به آن هدف می‌رساند. بر پایه تعریف سنتی، معرفت/حالت عرفانی معرفتی/حالتی غیر عقلانی، بی واسطه و شهودی است. در احساس عرفانی فردیت شخص عارف فراموش می شود یا از بین می‌رود. هر سنت عرفانی با اخلاق اجتماعی، فرهنگ اجتماعی و با دین منطقه خود و حتی با زبان رایج آن منطقه و زبان دینی‌ای که در آن فرهنگ وجود دارد، مرتبط است. در عرفان ارتباط زبانی که صورت می‌گیرد، یا به عبارت بهتر، زبان عرفانی و یا ادبیات عرفانی که شکل می‌گیرد، معمولا ادبیاتی شاعرانه و احساسی است. در چنین زبانی سلسله مراتب متافیزیکی و گاه حتی اصول زبان معیار به هم می‌ریزد؛ به طور مثال در ادبیات عرفانی ممکن است شاعر مجبور باشد لغاتی را در معنای جدید به کار گیرد که در ظاهر با معنای قبلی آن‌ها در تضاد باشد؛ آن چیزی که اصطلاحاً شطحیات می‌نامیم. زمانی که از شطحیات سخن می‌گوییم، به این در هم آمیختگی اشاره می‌کنیم. در نتیجه شطحیات سلسله مراتب متافیزیکی را به هم می‌ریزد، مثلا هنگامی که بایزید ندای «سبحانی ما أعظم شأنی»^۱ سر می‌دهد و می‌گوید: من سبحانم! این فرد سلسله مراتب

^۱ . (هُجَویری، ۱۳۷۵: ۳۲۷)؛ (سَلَمی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۴)؛ (مکی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ۱۲۳).

متافیزیکی را درهم شکسته است. بنابراین زبان دینی و عرفانی به هم ریخته می‌شود زیرا در زبان دینی هرگز چنین جمله‌ای شنیده و گفته نمی‌شود.

عرفان به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شود. عرفان نظری مجموعه‌ای از معرفت‌ها، نظریه‌ها و آن چیزهایی است که به دانستن مربوط می‌شود. در واقع علمی که برای رسیدن به این اهداف لازم است، یعنی عرفان نظری، در پی ناکامی اندیشه فلسفی در ایران ضرورت یافت و به گونه‌ای جایگزین فلسفه شد. از این پس بعضی از عارفان کوشیدند تا مبانی عرفانی خود را به روش فلسفی نظام بخشند و بیان کنند. عرفان عملی شامل اعمالی است که برای رسیدن به غایت عرفانی انجام می‌شود. گفتیم که تجربه عرفانی به معنای اتحاد با موجود مقدس است. این موجود مقدس ممکن است خدا یا هر باشنده دیگری باشد مثل سنگی خاص یا حتی قورباغه (در عرفان ملانزی) یا طبیعت (در عرفان تائویی). عرفان کلیت یکدستی نیست و در فرهنگ‌های گوناگون واژه‌ها و تعریف‌های متفاوتی دارد ولی برای بحث علمی و از روی تسامح می‌توانیم عرفان را به گونه‌ای تعریف کنیم که کمابیش همه نظام‌های عرفانی را دربرگیرد. در این صورت لازم است تعریفی عرضه کنیم که جامع افراد و مانع اغیار باشد. طبق این تعریف عارفی که می‌خواهد با درختی که آن را مقدس می‌داند یکی شود در پی تجربه و غایتی عرفانی است. هنگامی که پای تجربه به میان می‌آید مرزبندی عرفان با فلسفه آشکار می‌شود. فیلسوف در پی یکی شدن با موضوع تحقیق خود نیست. فرد دین‌دار و دین‌شناس هم نمی‌خواهد با موجود مقدس یکی شود، بلکه تنها می‌خواهد مسائل مربوط به دین را بشناسد و به آن عمل کند. در اینجا می‌توان بین تجربه دینی و عرفانی هم تمایزی قائل شد، اگر اصولاً بتوان آن‌ها را "تجربه" به معنای رایج دانست. تجربه عرفانی بخشی از تجربه دینی است که عمق بیشتری یافته و آزادانه اتفاق می‌افتد، یعنی آزاد از قید قوانین و مناسک دینی.

واژه عرفان

عرفان (mysticism) دسته بندی مقایسه ای مدرنی است که کاربردهای گسترده ای دارد و به هدف مشخص کردن، توصیف و ارزیابی تجربه های افراد از آمیختگی، اتحاد، یا هم هویتی با موجود مقدس به کار می رود.

بیشتر دانشمندان کاربرد دینی این واژه را به آیین های سری یونان باز می گردانند. واژه mustikos در این آیین ها به معنای "راز" و "مخفی" است و به معانی مخفی نمادها و فعالیت های مناسکی ای ربط می یابد که به احتمال بسیار با رمز و راز باروری محصول و انسان در پیوند بوده اند. این واژه مدرن است و در سده بیستم عمدتاً در محافل الاهیات لیبرال کاربرد گسترده یافت.

این واژه ابتدا و در پی یافته های مربوط به نقادی کتاب مقدس به ذهن محققان راه یافت زیرا وفاداری به نص کتاب مقدس دیگر امکان پذیر نبود. بنابر این استفاده از دسته بندی های mysticism و experience منجر به پیدایش ترکیب تازه "mystical experience" (تجربه عرفانی) شد. از آن پس دین و تجربه دینی جای خود را به تجربه عرفانی دادند. در باره درستی این ترکیب در ادامه بحث سخن خواهیم گفت.

پدران کلیسا از صفت *mysticism* (این واژه در ابتدا به معنای صفت به کار برده می شد) استفاده کردند تا به جهان باطنی معانی کتاب مقدس در باره مسیح اشاره کنند، معانی ای که با روش هرمنوتیکی کشف می شد. هنوز هم در مراسم عشاء ربانی گفته می شود: "به واسطه راز این آب و شراب".

معانی ضمنی

عرفان در فرهنگ های گوناگون معانی تلویحی گوناگونی دارد:

۱- تفسیر باطنی متون و معرفت مرتبط با مناسک

۲- شناخت غیر عقلی، بی واسطه، یا شهودی

۳- زایل شدن موقتی ذهنیت خود محورانه

۴- ارتباط مبهم با اخلاقیات اجتماعی و ارتدکسی دینی

۵- ارتباط عمیق با زبان شاعرانه و فلسفی همراه با درهم ریختگی دستور زبان و نورم های فیزیکی

عقاید و اعمال

۶- دست یابی به نیروهای فرا مادی یا روانی

۷- احساس استعلا یافته معنا، هم در جهان عینی و هم در متون و اسطوره های کتاب مقدس در

هر سنت دینی

تحول تاریخی مدرن

تا پایان سده های شانزدهم و هفدهم واژه *mysticism* معنای لفظی خود را از دست داد. در آغاز دوره مدرن این واژه به "اسم" تبدیل شد و کاربرد صفتی خود را از دست داد. در این دوره واژه فوق به طیفی از تجربه های سوپرناتیو گفته شد که از سنت دینی جدا است و تبیین عقلی و نظام مند می پذیرد. سپس سنت جدیدی در باره آنچه عارفان (*mystics*) نام گرفته بود شکل گرفت و "عرفان" به بُعد مبهم و ناشناخته ای از وجود انسان گفته شد، به مثابه واقعیتی تجربه شده که زیر انواعی از نهادها، دین ها و عقاید مخفی شده است.

در سده های فوق واژه "عرفان" اصولاً به یک دسته بندی مدرن روانی تبدیل شد که راهش بر همگان گشوده است، نه حالتی انحصاری که کمابیش در کنترل کلیسا است. سپس در دست لیبرال ها به مفهومی بر ضد افراط گرایی و هیجان دینی به ویژه مرتبط با زنان تبدیل شد. در همین دوره عرفان علاوه بر جهانی شدن به نشانه ای از بیماری روانی نیز بدل شد.

عرفان تطبیقی یا مقایسه‌ای؟

آنچه با عنوان دین‌شناسی تطبیقی می‌شناسیم با این هدف آغاز شد که ابتدا بین دین‌ها و عرفان‌ها جستجو و تحقیق کند و مفاهیم مشترک را بیابد، بین آن‌ها گفتگو برقرار کند یا آن‌ها را به هم نزدیک کند و در صورت امکان بر هم تطبیق دهد، یعنی دین نازل‌تر را در دین برتر و مترقی‌تر به گونه‌ای ادغام کند. دین‌شناسی تطبیقی به عنوان رشته‌ای تخصصی در سده نوزدهم و به کوشش دانشمندی به نام ماکس مولر آلمانی آغاز شد و به اوج رسید. او در این زمینه فعالیت‌های بسیاری انجام داد. آنچه امروزه به عنوان میراث تطبیقی شناخته می‌شود در واقع تقلیدی از عملکرد اوست. بعدها در سده بیستم اینگونه مطالعات ضعیف شد و هم‌اکنون با احتیاط دنبال می‌شود. در جامعه‌ما به خصوص در دهه‌های اخیر، مباحث تطبیقی باب شده و عده‌ای با شیفتگی و عده‌ای دیگر با تعصب به این مباحث می‌پردازند. اینان گمان می‌کنند که با تفکر انتزاعی و فلسفی یا با مطالعه چند ترجمه که در بیشتر موارد مغلوط و نادرست هستند می‌توانند برتری دین یا نظام عرفانی خود را اثبات کنند. در حالی که تاکنون تنها در صد اندکی از آثار پدید آمده در چند سده اخیر، که غالباً در مغرب زمین نوشته شده‌اند، به زبان فارسی ترجمه شده‌اند.

رشته‌هایی با عنوان دین‌شناسی تطبیقی یا عرفان تطبیقی، رشته‌های جدیدی هستند و تا قبل از دوره مدرن وجود نداشته‌اند. وقتی می‌گوییم این‌ها مدرن هستند، منظور آن است که مربوط به پس از سده هجدهم هستند، یعنی دوره‌ی روشنگری که نقطه عطفی در تاریخ غرب و جهان است. در واقع آنچه که در غرب اتفاق افتاد، چهره جهان امروز را کاملاً متحول کرد. این جریان چند جنبه داشته است: ۱- جنبه ظاهری: یعنی تغییراتی که در وضع ظاهری جوامع اتفاق افتاد. ۲- جنبه باطنی: یعنی تغییراتی که در باطن فرهنگ جوامع اتفاق افتاد. آنچه در ظاهر اتفاق افتاد، اصطلاحاً مدرنیزاسیون،

مدرن سازی یا نوسازی است. این ها عبارتند از همین پیشرفت تکنولوژی که نخستین بار با انقلاب صنعتی در انگلستان آغاز شد و پس از آن نیز در سایر کشورهای غربی و سپس در تمام جهان گسترش یافت.

جنبه دیگر دوره مدرن، جنبه فرهنگی بود. یعنی علم و فلسفه نوین و رشته های دیگر، همچون جامعه شناسی، روانشناسی و شاخه های مختلف علوم انسانی و فنی که امروزه در دانشگاه ها تدریس می شوند. اصولاً پیش از آن، چیزی به نام دانشگاه مدرن، دروس و واحدهای درسی نبوده و این ها ناشی از تحولاتی است که در سده هجدهم اروپا اتفاق افتاد و پس از آن هم در تمام دنیا رواج پیدا کرد.

یکی از رشته هایی که محصول این دوره تاریخی است، رشته مطالعات ادیان است. از درون این رشته علمی رشته دیگری به نام مطالعات عرفانی پدید آمد که گاهی با عنوان عرفان تطبیقی شناخته می شود.

از آنجایی که عرفان ها در حاشیه دین ها به وجود می آیند و رشد می کنند، پس عرفان ها نیز می توانند بخشی از دین ها باشند. از این رو عرفان ها هم موضوع بحث قرار گرفتند و کتاب هایی نوشته شد که در آنها سعی می شد عرفان های مختلف را با یکدیگر مقایسه کنند. این گرایش ها که در سده نوزدهم در اوج بود، رفته رفته در سده بیستم فروکش کرد. اما این موج، کمی دیرتر، به ایران هم رسید و در کشور ما، به ویژه در سال های اخیر، مطالعات تطبیقی به مد روز بدل شده است. بدین گونه حجم انبوهی از مقاله ها و کتاب ها که موضوع آن ها کارهای تطبیقی است، تولید و روانه بازار شد و اکنون یک گرایش افراطی ایجاد شده که حتا مسائل بی ربط را با هم تطبیق می دهند یا مقایسه می کنند. مقایسه صرفاً به قصد مقایسه باید انجام شود اما تطبیق دادن دو یا سه گونه عرفانی یا دینی

به مقایسه کردن تفاوت دارد. در رویکرد تطبیقی این کارها به هدف منطبق کردن گونه های دیگر بر دین یا عرفان خودی انجام می شود که ثابت کنند این ها یکی هستند یا به هم ربط دارند و یا عرفان فرعی، ذیل عرفان اصیل جای می گیرد و بنابر این حقانیت مستقل ندارد. رویکرد تطبیقی فراتر از مقایسه است و در بیشتر موارد به انگیزه تبلیغ و اثبات برتری دین خودی انجام می شود.

اگر بخواهید دو موضوع را با هم مقایسه کنید، باید یک سری تفاوت ها و شباهت ها با هم داشته باشند که قابل قیاس شوند. برای مثال در مورد یوسف و زلیخا آیاتی در قرآن آمده ولی حتی اسم زلیخا هم در قرآن نیامده و فقط در مدارک یهود در مورد چنین زنی صحبت شده است. بنابر این نمی توان در مورد این موضوع بین دین یهود و اسلام کار مقایسه ای انجام داد. باید برای پیدا کردن یک موضوع مقایسه ای خیلی دقت کرد. یک انگیزه اشتباه در کنار کارهای مقایسه ای ممکن است وجود داشته باشد و آن این که بگویند دو موضوع مختلف یکی هستند، کاری که مصداق کلمه تطبیق است، نه مقایسه. مثلاً نیروانهای که در آیین بودایی است، همان فنای فی الله در عرفان اسلامی است یا شکل وحدت وجودی که در اوپانیشادهای هندویی است، همان وحدت وجودی است که در عرفان اسلامی است. آن برهمن و آتمنی که آنجا هست، با این نقش کلی و جزئی که مثلاً در عرفان اسلامی هست، یا این وحدت وجود به شکلی که ابن عربی می گوید یکی است. این ها اشکالات اساسی دارد. نمونه روشن آن ترجمه فارسی داراشکوه، شاهزاده هندی، از اوپانیشادها است. این ترجمه که با تطبیق آغشته شده گمراهی هایی در پی آورده است.

در دهه 40 نشست هایی در باره عرفان اسلامی بین هانری کربن و محمد حسین طباطبایی برگزار می شد. در این گفتگوها که سید حسین نصر و داریوش شایگان هم حضور داشته اند و بحث ها را ترجمه می کردند، همین ترجمه داراشکوه مرجع قرار می گرفته است. محمد حسین طباطبایی

با خواندن آن ترجمه در جایی گفته است که اوپانیشاده‌ها با عرفان اسلامی قرابت زیادی دارند و تقریباً همان حرف‌های ما را بیان می‌کنند! مرتضی مطهری هم به همین سخن استناد کرده و آن را از قول طباطبایی نقل کرده است. بخشی از این‌ها را شایگان در کتابش با عنوان زیر آسمان‌های جهان آورده است. نمونه دیگر برداشت تطبیقی سهروردی از عرفان اسلامی و مسئله موهومی به نام حکمت خسروانی است که باعث شد هانری کربن تمام عمر خود را صرف بسط و بیان آن کند و آثاری در زمینه اسلام ایرانی و حکمت خسروانی بنویسد و عده زیادی را که حوصله تحقیق مستقل ندارند به دنبال خود بکشاند، در حالی که به تصریح خود کربن، سهروردی پیرو فلوپین و در نهایت پیرو افلاطون بوده است و سهروردی را "امام افلاطونیان پارس" می‌نامیده^۱. بنابر این ادعای تاثیر پذیری سهروردی از حکمت خسروانی نادرست است مگر اینکه افلاطون را متأثر از آن بدانیم! که در این باره نیز، به رغم ادعای فتح‌الله مجتبایی، هیچ سند معتبری در دست نیست^۲. در این جا به همین اشاره بسنده می‌کنم.

بحث دیگر مشترکاتی است که در دین‌ها و عرفان‌ها وجود دارد. در ادیان مشترکاتی که پیدا می‌شود، عمدتاً دو توجیه دارند. اگر چند دین را مطالعه کنید می‌بینید که در این ادیان یک سری مسائل شبیه به هم وجود دارند. چرا این مسائل شبیه به هم هستند؟ مثلاً در اسطوره‌های سامی دو موجود مذکر و مونث هستند به نام آدم و حوا و در اسطوره‌های زرتشتی و آریایی این‌ها می‌شوند مشی و مشیانه، زن و مرد اولیه که بقیه انسان‌ها از این دو به وجود آمده‌اند. در ژاپن ایزانامی و ایزانامی هستند که خدای مذکر و مونث محسوب می‌شوند. این دو پس از ازدواج با هم، جزایر ژاپن

۱. لوئی ماسینیون بود که کتاب *حکمت الاشراف* سهروردی را به کربن داد. کربن می‌گوید: "چیزی که ماسینیون می‌گفت همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی ام دست از من برنداشت. من همیشه از پیروان افلاطون بوده‌ام. به گمانم پیروی از افلاطون خصیصه‌ای فطری است.... من هم که از پیروان جوان افلاطون بودم ناگزیر نمی‌توانستم از تاثیر آتشی که در دم "امام افلاطونیان پارس" ساری بود در امان بمانم (شایگان، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ۲۴)

۲. نک: *شهر زیبای افلاطون و شهر یاری آرمانی در ایران باستان* فتح‌الله مجتبایی، ۱۹۰-۱۸۵

را به وجود آوردند. شباهت خیلی زیادی بین این فرهنگ‌ها و ادیان وجود دارد. سوال اینجاست که این شباهت‌ها از کجا می‌آیند؟

عده‌ای در این باره گفته‌اند این شباهت‌ها از یک روح مشترکی می‌آیند، زیرا یک ریشه‌ی مشترک یا خدای مشترک دارند. یعنی تمام ادیان و فرهنگ‌ها در یک روح کلی با هم مشترک‌اند و از یک جا سرچشمه می‌گیرند. آن‌ها معتقدند که یک روح کلی یا خدا وجود دارد که تمام ادیان را فرستاده است و فقط زبان آن‌ها متفاوت است و گرینه اصل و جوهر آن‌ها یکی است. این مکتب فکری را اصطلاحاً *اسنشالیسم*^۱ می‌گویند. اسنشالیسم که ترجمه آن اصل‌گرایی یا ذات‌گرایی است، یعنی یک اصل و ذات مشترک بین تمام ادیان وجود دارد که همان روح کلی است. اما چون زبان‌ها متفاوتند، تعبیرهای مختلفی از آن اصول واحد به وجود می‌آیند که عمقی نیستند، چون ذات آن‌ها با هم یکی است. این گروه برای اثبات نظر خود معمولاً همان مثال انگور و عنب و... را بیان می‌کنند که در مثنوی آمده و قیاس نارسایی است و نشان می‌دهد که حتا قیاس یا استدلال مولوی وابسته به شرایط محیطی خود او بوده زیرا افرادی که در این حکایت آمده‌اند از محدوده زندگی مولوی و مخاطبان او گزینش شده‌اند و این حکایت، ناخواسته، ذات‌گرایی را نفی می‌کند و شرایط محیطی یا کانتکست‌چوالیسم را اثبات می‌کند (نک ادامه). از این خطا هم صرف نظر می‌کنیم که در غالب حکایت‌های مولوی مثال به جای استدلال می‌نشیند که نوعی مغالطه است، و بنابر این در بسیاری از تمثیل‌های مثنوی می‌توان خدشه کرد.

^۱.Essentialism

در برابر ذات گرایی مکتب دیگری به نام کانتکستچوالیسم^۱ وجود دارد که Context محور است. یعنی می گوید که دین ها و فرهنگ ها متأثر از شرایط محیطی، فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی هستند.

اما تا اینجا هنوز تکلیف شباهت ها روشن نشده است. اگر بپذیریم که موارد مشترکی در بین فرهنگ ها وجود دارد بی آن که یک روح در کار باشد که این اشتراکات را پدید آورده است، پس موارد مشابه از کجا آمده اند؟ پاسخ این است که شباهت ها ربطی به ذات گرایی ندارند و ممکن است از دو راه پدید آمده باشند: نخست، انتقال و دوم خاستگاه مشترک. بر خلاف تصور امروزی جابجایی فرهنگی در دنیای قدیم زیاد بوده است. دین ها و فرهنگ ها و آداب و رسوم به سادگی تبادل کالاهای اقتصادی و از همان مسیرهای انتقال کالا و یا از راه های دیگر منتقل می شده اند. برای مثال بسیاری از مردمی که در یک جا زندگی می کردند، زمانی که به قصد مهاجرت از آن جا کوچ می کردند، فرهنگشان را با خود می بردند و یا این که مبلغان دینی، همراه کاروان های تجاری در جاده بلندی به نام جاده ابریشم برای تبلیغ دین خود می رفتند.

برای نمونه تبلیغات فرهنگی در مسیحیت از همان سده نخست آغاز شد و پس از آن نیز کلیسا گروهی را برای تبلیغ به سرزمین های دیگر می فرستاد. در دوره های پس از آن در قرون وسطی سفرنامه هایی در دست است، مانند سفرنامه مارکوپولو که از قدیم ترین سفرنامه ها بوده و مربوط به سفرهای جوانی از اهالی ونیز است که از راه دریا به ایران آمده و سپس از ایران به طرف خاور دور رفته و در چین حدود بیست سال مانده است. در سفرنامه مارکوپولو آمده که همراه او هیئت های تبلیغاتی -حدود پنجاه مبلغ مسیحی- بوده اند که دین مسیحیت را در چین تبلیغ می کرده اند.

^۱.Contextualism

گرچه، به بیان هیستینگز، مبلغان مسیحی در طی چند سده تبلیغ در کشور چین دستاورد چندانی نصیب نبرده اند گرچه تبلیغ دین تقریباً همیشه در دستور کار آنان بوده است.

راه دیگر برای انتقال فرهنگی و دینی جنگ‌ها بوده است. جنگ‌هایی که بین کشورها اتفاق می‌افتاد. وقتی کشوری به کشور دیگر حمله و آن کشور را فتح می‌کرد، فرهنگش را با خود می‌برد و در مقابل چیزهایی هم از آن فرهنگ می‌گرفت. در دوره‌های باستان تعصب دینی خیلی کمتر و نگرش مردم به دین، نگرشی متفاوت بود. زمانی که کشورها به یکدیگر حمله می‌کردند دین آن ناحیه و خدایان یا بت‌های آن را از بین نمی‌بردند، بلکه بت‌های آن‌ها را با خود به سرزمینشان می‌بردند و آن خدایان را با خدایان بومی خود ترکیب می‌کردند. خدایان زیادی مربوط به آن دوره وجود دارند که از دو یا سه نام تشکیل شده اند که حاصل ترکیب و امتزاج بوده‌اند مانند رع-هرختی. اما چرا خدایان و بت‌ها را با خود می‌بردند؟ زیرا می‌خواستند آن مردم را تحقیر کنند و بگویند شما لیاقت خدایانتان را ندارید. این خدایان باید برای ما باشند. شما این خدایان را نافرمانی کردید و الآن خدایان، شما را طرد و مجازات کرده‌اند و از این رو شکست خوردید. در این باره کتاب در آمدی بر دین‌های دنیای باستان با سر ویراستاری سارا آیلز جانستون منبع خوبی است.

بنابر این می‌توان فهمید که همزیستی و وام‌گیری فرهنگی در آن زمان رایج و عادی بوده است. راهبان بودایی که دینی عرفانی دارند یک کشکول یا یک کاسه همراه خود داشتند برای درپوزگی و معمولاً از مردم نذورات می‌گرفتند و با آن‌ها زندگی می‌کردند و بقیه وقت خود را صرف ریاضت می‌کردند. صوفیان نیز تا حدی مانند آن‌ها عمل می‌کردند و یک کشکول همراهشان بود و نذورات می‌گرفتند.

اگر به صورت اول بخواهیم ذات گرایانه تحلیل کنیم باید بگوییم یک روح کلی وجود داشته که این روح کلی به هر دو تعلیم داده که کشکول بردارند و همراه خود ببرند. اگر بخواهیم به صورت دوم نگاه کنیم، باید دنبال ردّ پاهایی بگردیم از همنشینی یا انتقال از جایی به جای دیگر. قبل از اسلام در خراسان بوداییان بسیاری زندگی می‌کرده‌اند. حضور این‌ها شاید به دوره اشکانیان برسد. ولی به یقین در دوره ساسانیان در ایران ساکن بوده‌اند و گاهی ساسانیان با آنان برخورد می‌کردند. ولی بوداییان در هر صورت در ایران زندگی می‌کردند. پس از ورود اسلام مجبور شدند از ایران بروند و در چین یا کشورهای دیگر ساکن شوند. مجسمه‌های بودا نیز در افغانستان امروزی هنوز وجود دارند. حتی معابد بودایی در شیراز پیدا شده است.

بوداییان به معابد خود ویهارا یا ویهاره می‌گفتند. این نام بعدها به بخارا تغییر یافت. شهر بخارا مرکز معبد بوداییان بوده است. آنها به معابدی که جدیدتر ساخته می‌شدند، ناو ویهاره (نوبهار) می‌گفتند. آنچه ما براساس تاریخ به آن یقین داریم این است که در آن زمان ارتباط زیاد بوده. به طور مثال دین مانی تا حدودی تحت تأثیر دین بودایی بوده است، گرچه از دین‌های زردشتی، مسیحیت و از آیین‌های گنوسی هم تأثیر گرفته است. در عرفان مکتب خراسان هم شباهت‌هایی با مکاتب هندی و بودایی و عرفان افلاطونی و نوافلاطونی می‌بینیم. در مکتب بغداد این شباهت کمتر است، شاید به دلیل فاصله‌ای که وجود داشته و شاید هم به دلیل سختگیری‌های دینی ناشی از نزدیکی به مرکز اسلام. ولی در خراسان ارتباط بیشتری با آیین‌های هندی و بودایی داشته‌اند. بنابر این می‌توان بر اساس تحلیل محیط‌محور، اشتراک‌ها و شباهت‌های موجود در دین‌ها، اسطوره‌ها و فرهنگ‌ها را تبیین کرد.

نا گفته نماند که بعضی از این شباهت‌ها و مشترکات ناشی از خاستگاه مشترک هستند. مانند شباهت های دینی و زبانی در میان هندو-ایرانیان یا هندو-اروپائیان. برای مثال در هند به پدر می‌گویند پیتار، در فارسی می‌گوییم پدر، لفظ انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها هم خیلی شبیه به بقیه است. و همچنین واژه های مادر و دختر و.... تعداد این شباهت ها صدها مورد است که ویل دورانت در جلد نخست از تاریخ تمدن، در فصل مربوط به هند آنها را آورده است.

این شباهت‌ها از خاستگاه مشترک آمده اند یعنی زمانی ما همه یک جا زندگی می‌کرده‌ایم و تحقیقات زبان‌شناسی نشان می‌دهد که این شباهت ها همه برمی‌گردد به اقوام آریایی که گفته شده سه یا چهار هزار سال پیش در نواحی شمالی ایران (سیبری) زندگی می‌کرده‌اند و در اثر شرایط آب و هوایی یا مسائل دیگر مهاجرت کرده اند و به سرزمین های جنوبی آمده‌اند. این مهاجرت‌ها تقریباً تا چند هزار سال طول کشیده. گروهی ساکن ایران، گروهی ساکن هندوستان و گروهی ساکن اروپا شده‌اند. پس این‌ها یک جا زندگی می‌کرده‌اند و باورهای مشترک آنان ناشی از خاستگاه مشترک است. اگر یک جا زندگی می‌کرده‌اند، پس فرهنگ و دین مشترک و یا حداقل مسائل دینی مشترکی داشته‌اند.

نمونه های دیگری هم هست. برای مثال در هند خدایی به نام میتره وجود دارد. در ایران هم میتره یا همان مهر وجود داشته است. علاوه بر این خدایان زیادی وجود داشته‌اند از قبیل آتر و آذر که بین آنان مشترکات زیادی وجود دارد. واژه‌هایی که نشان می‌دهند اساطیر هندی و اساطیر ایرانی با هم از یک ریشه‌اند و شبیه به هم هستند. یا گیاه هومَه در اوستا که مشابه آن در سنسکریت سومَه است و یا اهوره ها و اسوره ها و نمونه های بسیار دیگر.

یک دین سری در روم باستان به نام میتراثیسم وجود داشته است. بعضی از محققان می گویند که میتراثیسم را سربازان رومی در هنگام جنگ با ایران با خود به روم برده بودند. رشته‌های باستان-شناسی و زبان‌شناسی تاریخی یا فیلولوژی می‌توانند در یافتن سر نخ‌ها کمک بسیاری به ریشه‌یابی این واژه‌ها بکنند و از این رو در مطالعه دین و عرفان ابزارهای کارآمدی هستند.

اسنشالیسم

اکنون بازگردیم به نظرات و استدلال‌های اسنشالیست‌ها که می‌گویند یک روح کلی همه اعتقاد-های دینی و عرفانی را به هم پیوند می‌زند. اما آیا کسی می‌داند آن روح کلی کجاست؟ چه کسی است و یا چه موجودی است؟ ممکن است هر کس آن را با نام یا صفت خاصی وصف کند. انسان‌ها از محیط و شرایط فرهنگی و زبانی خود تاثیر می‌گیرند و زبان و ذهنشان تابع شرایط و متاثر از آن است. آن روح کلی را اصلاً نمی‌توان یافت، نمی‌توان دید و وجودش را نمی‌توان اثبات کرد. پرسش اساسی این است که چه کسی تعیین می‌کند که آن موجود مقدس مشترک چیست؟ آن باشنده مقدس آیا مسیحی است یا یهودی یا بودایی؟ و نام او چیست؟ آیا بودائیان وجود الله را می‌پذیرند؟ آیا مسلمانان می‌پذیرند که عیسی مسیح همان موجود مقدسی است که یک دین مشترک برای همه بشریت آورده؟

خدایان در دین‌های مختلف تفاوت‌های زیادی با یکدیگر دارند و نظام‌های دینی و عرفانی و اسطوره‌ای با یکدیگر بسیار متفاوتند. آیا صوفیان، عرفان تبتی و جریانه را با تصوف در اصول یکی می‌دانند؟ یا کاندولینی یوگا را در عمل به کار می‌برند؟ معتقدان به ذات گرایی با تاریخ و متون و محتوای ادیان دیگر بیگانه‌اند و معمولاً دین‌های دیگر را با عینک دین خود می‌نگرند. این افراد رنج تحقیق تاریخی را بر خود هموار نکرده‌اند و سراغ متون دیگران نرفته‌اند و از پشت میز خود برنخاسته‌اند.

ولی هنگامی که با نگرش زمینه محور یا کانتکست محور به مسئله نگاه می کنیم، در می یابیم که شباهت ها بیشتر ظاهری است و اگر باز هم بیشتر جست و جو کنیم، می بینیم که بیشتر از شباهت ها یا دست کم به اندازه آن ها تفاوت وجود دارد. یعنی وقتی نیروانه را بررسی می کنیم، متوجه می شویم که نیروانه به معنای فناء فی الله در عرفان اسلامی نیست، چنان که داراشکوه ترجمه کرده. اگر فناء فی الله را در عرفان اسلامی بررسی کنیم، می بینیم که با وحدت وجود اوپانیشادها متفاوت است. این دو با هم تفاوت دارند و شاید از دور شبیه به نظر رسند.

تاریخچه سنت گرایی

مباحث مربوط به سنت گرایی اخیر نتیجه اندیشه هایی است که به سده های نوزدهم و بیستم بازمی گردد، گرچه ریشه این گرایش را باید در قرون وسطی جستجو کرد. در باره تاریخچه سنت گرایی، که غالباً با باور به حکمت خالده همراه است، کتاب ها و مقاله های زیادی نوشته شده است ولی ما فعلاً می خواهیم به دوره اخیر نگاهی گذرا بیندازیم و از این رو گزارش کوتاهی از آن می آوریم (برای نمونه و برای آگاهی بیشتر به کتاب ستیز با جهان مدرن نوشته مارک سجویک و مقاله "چرا سنت گرا نیستم" نوشته لگنهاوزن، ترجیحاً متن انگلیسی آن ها^۱، مراجعه کنید).

در سده بیستم شخصی فرانسوی به نام رنه گنون^۲ (۱۸۸۶-۱۹۵۱م) با نام کامل رنه ژان ماری ژوزف گنون طرفدار و رواج دهنده این گرایش فکری بوده است. اشخاص دیگری هم بوده اند از جمله فریتیهوف شووان^۳ که شاگرد او بود و بعدها با او اختلاف پیدا کرد و پس از آن در ایران فردی به نام سید حسین نصر، قطب فرقه مریمیه، که امروزه در آمریکا زندگی می کند و رهبر کنونی جریان سنت

^۱ . *Against the Modern World*, Mark Sedgwick; 'Why I am not a Traditionalist?' Gary Legenhausen

^۲ . Rene Guenon

^۳ . Frithjof Schuon

گرایی است. در درون ایران افراد دیگری هستند از جمله غلامرضا اعوانی شاگرد سید حسین نصر، و مهدی گلشنی که طرفدار همین جریان فکری هستند.

سنت‌گرایان برای اثبات مدعای بزرگ خود هیچ دلیلی ارائه نمی‌کنند. آنان حالات احیانا عرفانی خود را، که شهود می‌نامند، مقیاس و معیار یکدستی عرفان‌ها و احساسات عرفانی می‌دانند. حال آن‌که شهود هیچ اعتبار و حجیتی ندارد و نهایتاً یک احساس سوژکتیو و فردی است و قابل تعمیم نیست. هنگامی که به روایت افراد از حالت‌های شهودیشان نگاه می‌کنیم با طیفی از موارد متفاوت و متناقض روبرو می‌شویم. برای نمونه آیا عارفان شیعه شهود رجبیون را، چنان‌که ابن عربی در فتوحات نقل کرده، می‌پذیرند و آن را حجت می‌دانند؛ رجبیون در شهود خود شیعیان را به شکل خوک و خنزیر دیده بودند.

دلایل دیگری هم دیده می‌شود. در سده بیستم که پدیدارشناسی از فلسفه هوسرل به دین تعمیم داده شد پدیدارشناسی دین برای اثبات همدلانه مناسک و اعمال دینی وارد صحنه شد.^۱ آن روزها پدیدارشناسی دین همچون بت محبوب گروهی از دین‌پژوهان برای مناسک و اعمال دینی و عرفانی توجیهی فراهم می‌کرد. این گرایش در اواخر سده بیستم تقریباً از بین رفت و امروزه اعتبار گذشته را از دست داده است. به نظر ما نه شهود عرفانی می‌تواند حکمت خالده و اصالت سنت را اثبات کند و نه پدیدارشناسی دین. شهود یک احساس و اتفاق فردی است و شهود عرفانی از امور سوژکتیو است. یعنی مسائلی که ذهن محور است و قائم به ذهن یک فرد است و تابع شرایط محیطی و زبانی خاص افراد است.^۲

^۱. see, *Comparative Religion, a History*, "the Phenomenology of Religion", Eric J. Sharpe

^۲. see, *Mysticism and philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique" by Peter Moor; and "Language and Mystical Awareness", by Frederick J. Streng

رویکردهای جدید به عرفان

دوره مدرن شاهد سه دسته بندی مهم در عرفان بوده است که می توانیم آن ها را تجربه ، ذات گرایی و معرفت شناسی بنامیم. نخستین رویکرد، عرفان را نوعی تجربه فردی می داند: در میان کسانی که پیش از این در اواخر قرون وسطی زندگی می کرده اند نویسندگان کاتولیکی یافت می شوند که در باره تجربه فردی سخن سرایی کرده اند. برنارد اهل کلروو (1090-1153) را گاهی نخستین فردی می دانند که در "کتاب تجربه" این لفظ را در باره احساسات خود به کار برده است. نام بردن از تجربه به عنوان منبعی از حقیقت عرفانی را، به معنای دقیق کلمه، در زمان قدیسه ترزا آویلائی (82-1515) می توان دید؛ گزارشی مشروح که بازتاب دهنده شهود و حالات خود اوست و غالباً تقلایی است برای آشتی دادن مجدد آن حالات با عقاید غالب بر کلیسا. جالب توجه این که حتا پیروان اصلاحات نیز بر کشیش بودن همه افراد تاکید می کردند و به قرائت فردی کتاب مقدس اصالت می دادند.

اما شلایرماخر، متاله پروتستان اهل آلمان، در کتابش به نام *درباره دین: سخنانی با منتقدان فرهیخته آن*¹ (1799)، در تاریخ عرفان جدید نخستین کسی بود که در پاسخ به شکاکان زمان خود بر تقوای عمیق و تجربه فردی و بر احساس به منزله زمینه ای برای بنیاد نهادن زندگی موجه دینی تمرکز کرد. همین تمرکز بر تجربه به جای نظام اعتقادی را روانشناس و فیلسوف آمریکایی ویلیام جیمز در *انواع تجربه دینی*² (1902)، اولین آندرهیل نویسنده بریتانیایی در کتابش به نام *عرفان* (1911)، و

¹ . *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*

² . *Varieties of Religious Experience*

رودولف اوتو آلمانی، متخصص مطالعات مقایسه ای در کتابش به نام /یده موجود مقدس¹ (1917) با شرح بیشتری بیان کردند.

دومین رویکرد یا دسته بندی، عرفان را پدیده ای ذاتی یا جوهری می داند: در میانه سده بیستم گفتمان روانشناسانه سر و صورتی به خود گرفته و به ذات گرایی کم و بیش مشخصی بدل شد که می گفت "هسته مشترک" عرفان در جهان یکی است- یعنی حکمت خالده (*philosophia perennis*). اصطلاح "حکمت خالده"² را احتمالاً آگوستینو استویکو³ در سال 1540 ابداع کرد تا به شکلی، جهانی شدن روح رنسانس ایتالیایی و بازگشت متون نو افلاطونی و هرمتی به آن را شبیه سازی کند. این سخن را مارک سجویک در کتاب بر ضد جهان مدرن ... گفته و جفری کریپال در مقاله اش با عنوان "عرفان" از او نقل کرده است.⁴

بدین ترتیب از این زمان به بعد گفته شد که همه عارفان "واقعی" و "اصیل" از یک مفهوم مشترک سخن می گویند. از نظر آنان این "مفهوم مشترک" غالباً در قالب کلمات انتزاعی مونیستی بیان می شود که با این حال فقط در انحصار تعداد بسیار اندکی از دین ها است- بعضی از شکل های تصوف، ودانته نو، یا (فرقه مهپایانه) دین بودایی از نمونه هایی بودند که غالباً همه از آن ها یاد می کردند. رنه گنون فرانسوی که دشمن مدرنیته بود، منتقد هنر اهل سینپال آناندا کومارا سوامی، باطن گرای سویی فریتیهوف شوان، فیلسوف آمریکایی ویلیام استیس، اسلام گرای ایرانی سید حسین نصر، رمان نویس انگلیسی-آمریکایی الدوس هاکسلی، و دین شناس مقایسه ای آمریکایی هیوستون اسمیت از شناخته شده ترین طرفداران این نظریه هستند.

¹ . *The Idea of the Holy*

² . perennial philosophy

³ . Agostino Steuco

⁴ . see *The Blackwell Companion to the Study of Religion, "Mysticism"*, ed. Robert A. Segal, 2006

این شکل از ذات گرایی عرفانی تاثیر زیادی بر عرفان غرب در دوره جدید گذاشته است گرچه در پرتو فردگرایی دموکراتیک، و سکولاریسم و کاپیتالیسم تغییراتی کرده است. با این حال دیگر شکل های خالده گرایی^۱ از سده هجدهم و نوزدهم در جنبش های مهم غیر دانشگاهی مانند رمانتیسیسم آلمانی و انگلیسی، استعلاگرایی امریکایی^۲، غیب باوری^۳، و تئوسوفی^۴ تا امروز هنوز حضور دارند. خالده گرایی همچنین در بعضی جریان های خاص از فاشیسم اروپایی، احتمالا اسف بارتز از همه، در نوشته های یولیوس اِولاه^۵، متافیزیک گرای ایتالیایی، دیده می شد که در مقام تبلیغاتچی هیتلر و موسولینی خدمت می کرد و خود را الهام گرفته از جهان غیب می دانست.

گرچه حکمت خالده مخالفان و منتقدان اخلاقی تاثیر گذاری هم دارد که معروف ترین آنان آلبرت شوایتسر، آر. سی. زینر، و گرشوم شولم هستند، تا سال 1978 در مجامع دانشگاهی با چالش موثری روبرو نشد، و کارهای علمی مورخ امریکایی دین یهود استیون کاتس بود که آن را عمیقا به نقد و چالش کشید. از اینجا با دسته بندی سوم روبرو می شود که عرفان را نوعی معرفت می داند: مقاله دوران ساز کاتس با عنوان "زبان، معرفت شناسی، و عرفان" در کتابی به نام *عرفان و تحلیل فلسفی* منتشر شد. کاتس در این مقاله دیدگاهی مطرح کرد به نام شرایط-محوری یا کانتکت گرایی^۶، به این معنا که هیچ تجربه "ناب" و بی واسطه عرفانی وجود ندارد، بلکه هر تجربه عرفانی، مانند دیگر پدیدارهای ذهنی، به واسطه و از طریق فیلتر های پیچیده زبانی، اعتقادی، و فرهنگی دست می دهد و این عوامل هستند که نفس تجربه را شکل می دهند. تفسیر چیزی نیست که بعد از تجربه صورت

1. perennialism

2. American Transcendentalism

3. occultism

4. theosophy

5. Julius Evola

6. contextualism

می گیرد، چنان که ذات گرایان می گفتند، بلکه تفسیر، عین تجربه است و تجربه تفسیر نشده وجود ندارد. کاتس به پیروی از کانت معتقد است که معرفت انسانی اصولاً با مقولات پیشینی ذهن ساخت بندی می شوند و بنابر این انسان نمی تواند اشیاء فی نفسه را بشناسد و بر این اساس عرفان سنتی را به نقد می کشد، و مهم تر از آن ادعاهای دانشگاهی جدید را در باره تناسب هستی شناختی بین دانستن و بودن. کاتس بر خلاف سردمداران خالده گرایی استدلال می کرد که عارفان هیچ دسترسی مستقیم و بی واسطه به واقعیت ندارند. بنابر این محققان از این پس می توانستند نیروی خود را به شکلی موثرتر و کارآمدتر صرف تفاوت های زبانی، تاریخ دینی، مناسک، و نظام اعتقادی در میان عرفان های مختلف جهان کنند و نه یکی بودن بر پایه ایدئولوژی ای که از پیش باور کرده بودند. به رغم نقدی که بر کاتس وارد شده دیدگاه او در نفی ذات گرایی همچنان پا برجاست.

اگر ذات گرایان به وجود واقعی و خارجی یک ذات کلی باورمند باشند، که این گونه به نظر می رسد، می توان آنان را رئالیست های پیرو افلاطون دانست، که به وجود واقعی کلیات در جهان مثل معتقد بود، در برابر نومیالیست ها که می گفتند کلی وجود خارجی ندارد و تنها نام است. این بحث در قرون وسطی بسیار داغ بود و عقل گرایان را به مدت چند سده درگیر خود کرده بود. پرسشی که به بحث کنونی ما مرتبط است این است که آیا حقیقت کلی و ناب عرفانی اصلاً واقعیت بیرونی دارد یا نه؟ یعنی یک ایده ناب افلاطونی به نام عرفان در جهان ایده ها یا عالم مُثل وجود دارد که عرفان های جزئی نمونه های روگرفت و ناقصی از آن ایده کلی باشند؟ به نظر می رسد که حتا امروز گرایش به افلاطون در میان باورمندان به عرفان عمیق و نیرومند است.

تئوسوفیسم و ذات گرایی

نوعی فلسفه دینی با دغدغه های عرفانی که در سده نوزدهم و بیستم باعث تحول در اندیشه دینی شد. واژه تئوسوفی از "Theos" یونانی به معنای خدا و "Sophia" به معنای حکمت گرفته شده و در کل به معنای "حکمت الاهی" است. اندیشه تئوسوفیستی در بنیاد خود این اصل عرفانی را مفروض می گیرد که برای شناخت خدا راهی جز تجربه بی واسطه وجود ندارد. تئوسوفیسم در دوره مدرن با نام هلنا بلاواتسکی¹ و انجمن تئوسوفیستی شناخته می شود. این اندیشه را به شکل کلی آن نزد اندیشمندان یونان باستان مانند فیثاغورس و افلاطون، گنوسی ها، فلاسفه نو افلاطونی همچون فلوپتین و پروکلوس، عارفان قرون وسطایی مانند مایستر اکهارت و نیکولاس کوزایی، عارفان دوره رنسانس مانند پاراسلسوس و جوردانو برونو، عارف فلسفی آلمانی یاکوب بوهم، و فیلسوف رمانتیک آلمانی فردریش شلینگ نیز می توان دید.

اما عمیق ترین شکل آن را می توان در متون مقدس ودایی از طریق اوپانیشادها و بهگود گیتا یافت. عناصری از تئوسوفیسم را می توان در ادیان آسیایی، به ویژه تصوف اسلامی، بودیسم، و تائوئیسم دید.

تأمل باطنی تئوسوفیستی بر تجربه عرفانی تأکید می کند؛ واقعیتی روحانی و عمیق تر وجود دارد، و تماس بی واسطه با آن واقعیت از طریق الهام، مدیتیشن، وحی، یا دیگر حالت هایی که از آگاهی عادی بشری فراتر می رود امکان پذیر است. گونه ای تمایز بین تعالیم درونی و باطنی با تعالیم بیرونی یا ظاهری وجود دارد و توجه بسیاری به فهم معنای پنهان در متون مقدس صورت می گیرد. تئوسوفیست های مدرن معتقدند که همه ادیان جهان، از جمله مسیحیت، دارای چنین تعالیم باطنی

¹ . Helena Blavatski

ای هستند. علاوه بر این همه تئوسوفیست ها به نوعی مونیسم در زیر جهان گوناگون و متنوع پدیدارها معتقدند.

انجمن تئوسوفی در سال ۱۸۷۵ به کوشش هلنا بلاواتسکی و هنری استیل اولکات^۱ پایه گذاری شد. این جامعه سه هدف را دنبال می کرد: (۱) پایه گذاری سازمانی با عضویت جهانی همه انسانها، بدون تمایز نژادی، عقیدتی، جنسیتی، طبقاتی، یا رنگ پوست؛ (۲) تشویق به مطالعه مقایسه ای دین، فلسفه، و علم؛ (۳) کشف قوانین تبیین نشده طبیعت و قدرتهای نهفته در انسان ها. انجمن تأکید می کرد که بنا ندارد نظام فکری تازه ای ارائه دهد بلکه هدفش فقط تأکید بر مفاهیم عامی همچون خدا، طبیعت، و انسانیت است که آنها را می توان در همه ادیان بزرگ یافت. یکی از ادعاهای جنجال برانگیز این انجمن وجود اخوت بین استادان بزرگ^۲ است یا همان خبرگان، که به بیان آنان، خود را به کمال رسانده اند و تکامل روحی انسان ها را جهت دهی می کنند.

پس از مهاجرت بلاواتسکی و اولکات به هندوستان این انجمن در امریکا رو به افول نهاد ولی در دهه ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ به کوشش جاج^۳ دوباره احیا شد. او عارف امریکایی اهل ایرلند بود. انجمن سپس دچار تفرقه های شدید شد و پس از مرگ بلاواتسکی (۱۸۹۱) تنش ها بین جاج و اولکات بالا گرفت. ذات گرایی می گوید که ویژگی های یک موضوع (مفهوم) همه در یک سطح نیستند؛ بعضی از آن ها ذاتی^۴ هستند و بعضی عرضی^۵. در واقع یک جوهر (ذات) حقیقی وجود دارد. ارسطو در کتاب متافیزیک تعریف کلاسیک آن را گفته است: جوهر هر چیز آن است که گفته می شود فی نفسه

1. Henry steel Olcott

2. Great Mastets

3. William Q. Judge (1851-96)

4. essential

5. accidental

است. به چیز دیگری فروکاسته نمی شود، تغییر نمی کند و بنابر این تشکیل دهنده آن است. جوهر هر چیز آن ویژگی است که آن چیز بدون آن دیگر وجود نخواهد داشت و از بین خواهد رفت. ذات باعث انسجام و منطقی بودن هر چیز می شود. جوهر در اصل و صرفاً به ماده تعلق دارد. ماده هر چیز علت اولی وجود آن است. بنابر این برای تحقق ذات گرایی وجود شرایط خاصی ضروری است. نخست وجود حیطه ای که از محدوده زمان و فرهنگ یا تحول تاریخی خارج است. دیگر این که این حیطه واقعی، با ثبات، سازمان یافته و ابدی است و ورای آشوب های زود گذر و ظواهر است. و این که جهان واقعی از ذات ها یا جوهر های یکدست، واضح، و متمایز تشکیل می شود.

ذات ها که خود بنیاد^۱ یا موهبتی^۲ هستند طبعاً اشیاء را به گونه ها و انواع دسته بندی می کنند (انواع طبیعی). دسته بندی هایی که اینگونه تشکیل می شوند ابدی، تغییر ناپذیر، با ثبات، و عام (جهانی) هستند.

شناخت ذوات

فلاسفه در این باره که آیا انسان می تواند ذوات بنیادین را بشناسد یا نه اختلاف نظر دارند. در حالی که افلاطون و ارسطو معتقدند که انسان می تواند، ایمانوئل کانت درک مستقیم ذوات را غیر ممکن می داند (یعنی درک نومن ها را). بنابر این، باور به منطقی بودن ذوات نیازمند باوری مکمل است که به ماهیت ذهن و زبان باز می گردد.

ذات گرایی در واقع پاسخی است به مشکل شناخت و معنا. در میان انواع گوناگون تجربه حسی و شکل های گوناگونی که اشیاء به خود می گیرند، چگونه می توانیم بفهمیم که آن انواع گوناگون که

^۱ . innate

^۲ . given

در برابر ما ظاهر می شوند مصداق هایی از یک پدیده هستند؟ یعنی از کجا معلوم که مثلا جزئی های مختلف اسب یا درخت مصداق های مختلفی از یک وجود هستند؟ به بیان دیگر دسته بندی هایی که به واسطه آن ها تجربه حسی خود را یکدست می کنیم بر چه ملاکی استوارند و از کجا می آیند؟ دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی (1711-1776) و دیگر تجربه گرایان می گویند که ما هیچ تجربه حسی بی واسطه ای از امور انتزاعی و دسته بندی های کلی نداریم. تجربه حسی یک جریان زود گذر و ناپایدار است که ما را متاثر می کند. مثلا درخت ها انواع گوناگون دارند، در شکل ها و اندازه های مختلف. با این حال ما همه آن ها را مصداق هایی از یک نوع می دانیم. این ادراک چگونه امکان پذیر است؟

افلاطون می گوید که چنین ادراکی بر مبنای هستی پیشینی ایده یا جوهر است، یعنی مفهوم کلی درخت یا ایده آن. این ایده یک فرم یا مثال ناب است و همه درخت های حسی مصداق های این ایده کلی هستند. در حالی که این مصداق ها متغیرند و همه اشیاء حسی در نهایت فساد می پذیرند و نیست می شوند، آن ایده یا مثال ناب درخت زوال ناپذیر است.

رابطه ذوات با اخلاق

هم افلاطون و هم ارسطو ذات یا جوهر را با مفهوم دیگری به نام غایت¹ گره می زنند. ذات تلویحا هدف، غایت، و نیک بودن را در خود دارد. جوهر، وجود هر چیز را معنادار می کند. ماده پتانسیل محض و نامشخص است. تنها با تحقق جوهر است که هر چیزی وجود کامل می یابد. با این حال افلاطون و ارسطو در این که جوهر چگونه می تواند در جهان مادی تحقق یابد اختلاف نظر دارند. از دید افلاطون جوهر ناب در بهترین حالت می تواند با نقص تحقق یابد زیرا با ماده آمیخته می شود.

¹ .telos

ارسطو نمی پذیرد که این آمیختگی لزوماً مایه تباهی است. اما در هر حال برای هر دوی آن‌ها این ضرورت تلویحا هم جنبه اخلاقی دارد و هم جنبه وجودی. ارسطو در نظام علمی خود نیز از ذات‌گرایی استفاده کرده و برای هر عنصری یک ذات قائل شده و بر اساس آن فرایندهای هستی را تبیین می‌کند. مثلاً می‌گوید ذات آتش اقتضا می‌کند که به سوی آسمان برود زیرا از آنجا است و ذات سنگ اقتضا می‌کند که بر زمین افتد. هر چیزی به ذات خود میل می‌کند.

درک کردن جوهر انسان در عین حال و به ضرورت روشن می‌کند که ما چه هستیم و چه چیز به چه شکل مایه نیک بودن ما می‌شود. انسان‌ها باید این ذات حقیقی خود را تحقق بخشند و تثبیت کنند. تنها در این صورت است که ما به زندگی کامل انسانی دست می‌یابیم. با این حال برای هماهنگ شدن این نیکی، واقعیت، و حقیقت با یکدیگر باورهای متافیزیکی مکمل لازم است. برای مثال هم افلاطون و هم ارسطو وجود یک قانون طبیعی عام را که حاکم بر جهان واقعی است مسلم می‌انگارند. قانون طبیعی به هر چیز، هر شخص و هر نوع فعالیت انسانی غایت خاص آن را اعطا می‌کند. هر چیز با تحقق غایت خود به تکامل و نیکی طبیعی خود می‌رسد. انسان می‌تواند قانون طبیعی را بشناسد اما نمی‌تواند با عقل خود ایجاد کننده آن باشد. وظیفه ذاتی عقل در حد توان خود کشف این قانون و هماهنگ کردن روح و فعالیت اجتماعی ما بر اساس آن قانون است.

ذات‌گرایی و مخالفان تجربه‌گرای آن

بسیاری از فیلسوفان با ذات‌گرایی مخالفت کرده‌اند. تجربه‌گرایانی چون فیلسوف اسکاتلندی جان لاک فرض پیشینی بودن ایده‌های فطری^۱ یا حقایق همگانی^۲ را رد می‌کنند. به باور آنان تنها واقعیت از پیش موجود قابلیت و استعداد انسان برای تجربه حسی و تأمل در باره آن است. لاک، بر خلاف

^۱ . innate ideas

^۲ . universal truths حقایق عام

ارسطو، معتقد است که تمام معرفت در تجربه حسی ریشه دارد. کشف ذات های واقعی تنها با مشاهده حسی از نزدیک امکان پذیر است. فیلسوفان مدرن مانند کارل پوپر رد لاک بر ادعاهای اثبات ناپذیر مانند ذوات را بسط داده اند.

رد پراگماتیست ها بر ذات گرایی

پراگماتیست ها استدلال می کنند که انسجام، معنا، و منطقی بودن از غوطه ور شدن ما در زندگی جمعی ناشی می شود، از توافق عملی، و یا از درک مشترک نسبت به هدف یا فعالیتی خاص. معنا از کاربرد ناشی می شود. کاربرد از طریق اشتراک در مجموعه ای از فعالیت ها به دست می آید. در طی زمان، فعالیت های ما شبکه ای ضمنی از معانی پدید می آورد که چنین به نظر می رسد که همیشه وجود داشته است، مستقل و خارج از فعالیت هایی که آن ها را پدید آورده و حفظ کرده است. این الگوهای منظم نه بازتابی از واقعیتی متافیزیکی هستند و نه ضرورتی هستی شناسانه، بلکه در واقع آثار انتظارات اجتماعی، شانس، بازی های زبانی مشترک، اختراع، یا اجبار هستند. در این باره دیدگاه ریچارد رورتی نیز شایان توجه است. رورتی ذات یا جوهر را رد می کند. ذات گرایی به ضرورت مستلزم نظام واژگانی منهای ارزشگذاری است که واقعیت ها و گزاره ها را یکنواخت و یکسان می داند. در حالی که زبان را نمی توان ابزاری خنثی دانست که حقیقت یا واقعیت به واسطه آن منتقل می شود. زبان همچنین نه نظامی بی ضابطه و دلخواهی و نه نظامی ضروری از نشانه هایی است که واژه ها و معانی را به یکدیگر ربط می دهند. زبان را نمی توان واژه ها یا جمله هایی دانست که به ظاهر با هم ترکیب شده اند. واژه ها انباشته از معانی اجتماعی و حاصل تجربه همگانی و جمعی اند. پراگماتیست ها می گویند که مقولات و مفاهیم مشترک بشر حاصل زندگی جمعی، توافق همگانی یا درد مشترک

برای رسیدن به هدف یا کنش خاصی است.¹ پراگماتیست ها به پیروی از ویتگنشتاین نشانه ها، واژه ها و جمله ها را "ابزارهای زبان" می دانند که به خودی خود هیچ معنایی ندارند؛ در عوض معنا فقط از کاربرد این عناصر در شرایط خاص رفتار زبانی ناشی می شوند. این نظریه به بازی زبانی شهره است.²

بر مبنای همین سخنان است که کاتس می گوید "تفسیر، چنان که ذات گرایان می گویند، چیزی نیست که پس از تجربه رخ دهد بلکه خود تجربه است" (نگاه کنید به مقاله جفری کریپال).

تنوع عرفان ها (نگاهی به عرفان های جنسی)

در عرفان های گوناگون تنوع جنسی و جنسیتی فراوانی دیده می شود. همین تنوع جنسی به تنهایی کافی است تا ذات گرایی و حکمت خالده نقض شوند. در حکمت خالده از جوهرها و ذهن های بسیار صحبت می شود اما از پوست و بدن و اندام های جنسی و مایع های جنسی و ... سخنی گفته نمی شود. چه همه عارفان واقعی یک جوهر [ذات] هستی شناختی را تجربه کنند و چه بپذیریم که هر تجربه عرفانی به واسطه شرایط تاریخی خاصی رخ می دهد، اصل بحث در این باره ادامه دارد. اما بدن انسان در تاریخ عرفان بدون تردید همگانی (جهانی) است، زیرا هر عارف تاریخی دارای یک بدن جنسی است. با این حال، در اینجا خود را در دیالکتیک مقایسه می یابیم، زیرا بدن هرگز وجودی صرفاً بیولوژیکی نیست. بلکه فرهنگی نیز هست و فرایندهای ذاتی آن از اعمال فرهنگی و تاریخی تأثیر می پذیرد، از آداب پرورش کودک و مناسک ازدواج تا رسوم خاکسپاری. بدن عرفانی از ظرافت های زبان نیز تأثیر می پذیرد.

¹ . *new dictionary of the history of ideas*, 6 vols. ed. Maryanne cline horowitz, THOMSON GALE, 2005, 'Essentialism'

² . *Routledge Dictionary of Language and linguistics*, Hadumod Bussmann, 2006. See also "illocution", "meaning as use", "pragmatics", "speech act theory"

رابط عرفان و اخلاق (و خالده گرایی)

جفری کریپال در مقاله مفصل خود در کتابی با عنوان *عبور از مرزها* در باره ربط عرفان با اخلاق بحث کرده است. این کتاب سیزده مقاله دارد که در آن ها نویسندگان مختلف هر یک نظر موافق یا مخالف خود را در این باره بیان کرده اند. در اینجا فرصت کافی برای طرح همه آن مباحث نداریم و بنابر این چکیده دیدگاه کریپال را از مقاله دیگری که در همین باره و با عنوان "عرفان" نوشته می آوریم: "جالب توجه این که اولین دین شناسانی که در باره تجربه دینی یا عرفانی سخن گفته اند، یعنی شلایرماخر و اوتو، مراقب بودند که احساس یگانگی با موجود جاوید (شلایرماخر) و یا احساس تناقض آمیز جذبه همراه با وحشت در برابر موجود مقدس (اوتو) را با تجربه اخلاقی نیامیزند. مطالعه مدرن عرفان آنجا که نهایت دقت خود را به کار برده همین کار را کرده است و آنجا که دقت را کنار گذاشته کاری جز آمیختن حوزه قدسی با اخلاق نکرده است. استدلالش هم این بوده که تجربه اتحاد عرفانی منشاء وجودی اصول اخلاقی است. این گونه است که حوزه قدسی، که اوتو آن را *سرار آمیز* و *دهشتناک* توصیف می کند، با این که همچنان *راز آلود*^۱ می ماند، تقریباً تمام جنبه وحشت *آمیز*^۲ را که با خود دارد از دست می دهد [وحشتی که نه مانند ترس از عوامل طبیعی بلکه مانند ترس از موجوداتی چون اشباح و ارواح سرگردان است و فشار خون را پایین می آورد و بدن را سرد می کند]. خشونت که همواره با احساس قدسی همراه بوده، و فنا و حالت اضطراب موجود در تجربه عرفانی در جهان بینی کمابیش مونیستی طبعاً غیر ممکن می شوند. در نهایت، اگر همه چیز و همه کس یکی هستند، چرا یکی بودن بد است؟ این گفتمان، به بیان دیگر، به معضل تکراری خالده گرایی اخلاقی

1. mysterium

2. tremendum

(اُتو می گفت که موجود مقدس *mysterium tremendum* است یعنی: terrible mystery. در این مدل از عرفان اخلاقی جنبه راز آلود حفظ می شود ولی دافعه آن به جاذبه اخلاقی تبدیل می شود!!)

دچار است، حتی پس از آن که خالده گرایی وجودی را تقریباً کنار گذاشته باشد. البته بحث ارتباط عرفان با اخلاق بحث دامنه داری است و هنوز هم ادامه دارد.

تجربه مرگ و هیجان جنسی در سنت های عرفانی

ارتباط حالت عرفانی با مرگ و هیجان جنسی را می توان در خود سنت های عرفانی یافت. سنت های عرفانی قبّاله و تصوف، مرگ جسمانی عارف را ازدواج او (he) با موجود مقدس می دانند. شیوا خدای هندوئی هم آموزگار ریاضت کشی در حد مرگ است - که از قدیم با خاکستر مقدس، میدان های مرده سوزی، و اسکلت مردگان تجسم می یافته - و هم خداوند لینگام فالوس مانند (یعنی شبیه آلت جنسی مذکر)، که تمثال مقدس اوست. نیز در وَجْرَیانه تبتی، که نماد کانونی آن، یعنی وَجره Vajra¹، یا آذرخش الماس گون (چهارگوش)، غالباً به صراحت جلوه های فالوس مانند به خود می گیرد و در همین نماد وجود تمثال نگاری های با شکوه در باره عالی ترین حالت روشن شدگی همراه با تُهیت، به مثابه هم آغوشی خلسه گون جنسی بین بودا و همسر اوست. در عرفان شبه عروسی مسیحی، شخص عارف، چه مرد و چه زن، به عروس مسیح بدل می شود. یک همتای هندی در بسیاری از سنت های بسیار مفصل الاهیاتی و عبادی ویشَنَوَه وجود دارد که در آن روان انسان به خدمتکار مونث یا حتی عاشق ایزد کریشنه زیبا و نیلگون (آبی به رنگ دریا و آسمان به نشانه آرامش و رفتار دوستانه) تبدیل می شود. در باره مندله و جریان و حکمت خالده:

لینگدام گومشِن، مندله را برای یونگ توصیف کرد و آن را "تصویر ذهنی ای" دانست "که ممکن است فقط در قوه خیال یک لامای تربیت شده شکل گیرد." او متعقد بود که "هیچ مندله ای شبیه

¹ . see: Dictionary of Symbols, Penguin Reference, Jean Chevalier/ Alain Gheerbant, P. 1058; also : An Illustrated Ercl. of Traditional Symbols, J. C. Cooper P.184; "و نیز: دائرةالمعارف نمادها و نشانه ها ص ۲۹۲-۳ و برای جنبه جنسی آن، ص ۵۴ "Dorje"

مندله دیگر نیست": همه آن ها متفاوتند زیرا هر یک تصویر فرافکنی شده مربوط به شرایط روحی سازنده خود هستند، یا به بیان دیگر، تجلی دستکاری شده ای که این تخیل روحی به ذهنیت سنتی مندله افزوده است. بنابر این مندله ترکیبی از یک ساختار سنتی به اضافه تفسیر آزاد است. حتی در یک سنت واحد مانند وجرانه بودایی، مندله ها شبیه به هم نیستند و رنگ و بوی سنت محیطی و دینی و فرهنگی و نیز تفسیر فردی تصور کننده آن را به خود می گیرند.

وَجَرَه

وجره یا "Thunderbolt" (آذرخش) واژه ای سنسکریت و معادل تبتی آن "dorje" است به معنای ابزار مناسک در بودیسم تنتره ای، تشکیل شده از یک نقطه مرکزی (BIDHU) که کانون روح (spirit) است و محور و قلب کیهان (universe) و ترتیب متقارن گل های نیلوفر. از درخشش (flash) آن ها دو گروه از شعله های پنجگانه پدید می آید که نشان دهنده شکل گیری پنج دیانی بودا¹ (Dhyany- Buddhas) هستند، که مقدر شده با هم بیایند مانند شعله ها در ذات متعالی آدی، بودای آغازین (Adi- Buddha)، که روحش (spirit) آشتی ناپذیر، خیره کننده، و تهیت بی پایان است. خود نیلوفر تجسم ذات (طبیعت) فرد است، که در باتلاق زاده می شود ولی تولد و باز تولد را پشت سر می گذارد و دست نخورده (بی آلایش) به نیروانه شکوفه می زند. وجره، که می توان آن را به "الماس"، "عصای شاهی"، "آذرخش" یا "سنگ فیلسوف" ترجمه کرد نشان دهنده دو نیمه برابر است، مانند یک جفت مندله که به شکل متقارن در دو سوی هسته مرکزی قرار گرفته اند، به منزله تجسم برابری سنساره با نیروانه. وجره نماد عشق جهانی بودی ستوه است و همچنین "وسیله

¹ . Tibetan Buddhists believe that the Adi- Buddha, the primordial and highest being, created the Dhyani Buddhas (five Buddhas) by his meditative powers. The Five Dhyani Buddhas are celestial Buddhas whom we visualize during meditation. The word dyani is derived from the Sanskrit dhyana, meaning "meditation". The Dhyani Buddhas are also called Jinas (Victors or conquerors).

های ظریف و نامحسوس^۱ که در آنجا رهایی امکان پذیر می شود. وجره (قطب مذکر) از دریلبو (drilbu)، زنگی که یک نیمه- وجره بر روی آن قرار گرفته است، جدایی ناپذیر است. دریلبو (قطب مونث) نماد حکمت است، و معرفت و تْهیت. نوشته های ناپایدار آن یاد آور موقتی بودن قطعی همه موجودات است. ازدواج اوپایه^۲ و پَرَجَنه^۳، (نیروی عمل کننده مذکر و معرفت روشنی بخش) پدیدار ها را قادر می سازد تا با موجود مقدس^۴ یکی شوند، مانند اتحاد همه ثنویت ها، و نیز آگاه شدن از روشن شدگی و طبیعت حقیقی روح (spirit)، که مانند خود الماس شکست ناپذیر است.

وجره دوگانه یا صلیب گونه نماد روشن شدگی کامل طبیعت بودا است، از راه معرفت (عمودی) و عشق (افقی)، روشن کننده تمام هستی و در برگیرنده همه مخلوقات.

گوناگونی سنت های عرفانی غیر جنسی و بدون مرگ

البته همه سنت های عرفانی بر عشق یا مرگ تأکید نمی کنند. مثلاً اَدَوِیَته ودانته و بودیسم تره واده و ذن بر استعاره های دیگری تکیه می کنند. و بسیاری دیگر هم که بر سکس تأکید می کنند نشان می دهند که این سنت ها در واقع تا چه اندازه متنوع و گوناگونند. یگانگی وجودی چه یکی باشد و چه نباشد، تجربه انسانی از عشق الهی یکسان نیست [متنوع است]. بنابر این، هنگامی که از نزدیک نگاه می کنیم، آنچه واقعاً می بینیم انواع گوناگون بدن ها است با انواع تمایلات در عشق ورزی به خدایان با جنسیت های گوناگون، که غالباً خود را در قالب انسان های عاشق به انواع گوناگون تجسم می بخشند و آشکار می کنند. پیچیدگی های جنسیتی و جنسی این سنت ها حیرت انگیز است: عارفان مرد وانمود می کنند زن هستند تا با ایزدان عشق ورزی کنند (عارفان مسیحی عروسی وار و

¹. subtle means

². upaya: A means, device or method (ابزار مهارت و هدایت. تکنیک راهیابی)

³. prajna: Transcendental wisdom, divine intuition

⁴. numinous

بسیاری از شکل های ویشنویی؛ عارفان مرد با درگیر شدن در رابطه جنسی با زنان، ایزدی (مذکر) را تحریک می کنند (قباله)؛ عارفان مرد ایزدی (مذکر) را به زیبایی پسران جوان [غلامان/ شاهدان] می بینند (افلاطون گرایی یونان باستان و تصوف ایرانی قرون میانه¹)؛ عارفان مرد و زن با ایجاد اتحاد جنسی می کوشند تا بر اتحاد یک ایزد با یک ایزد بانو یا اتحاد یک اصل مذکر با یک اصل مونث تأثیر بگذارند (بسیاری از اشکال تنتره جنوب آسیا)؛ جوامع تک جنسیتی (صومعه های راهبان و دیرهای راهبه ها) در مناسک دینی با پوشیدن لباس جنس مخالف، تمثال ها و اعمال دینی اختگان، و مدل های خدای دو جنسیتی.

روان شناسی و عرفان

فرا تر از خود (ego)

به جز الاهیات، رشته علمی جوانی که به عرفان پرداخته است روانشناسی است. فروید بخش زیادی از عمر خود را صرف نوشتن و تحقیق در باره دین کرد، واقعیت معرفتی تله پاتی را پذیرفت و به اطلاعات بسیاری در باره عرفان دست یافت، غالباً در نامه نگاری با نمایشنامه نویس فرانسوی رومن رولان که خود را عارف می خواند. یونگ هم از راه کهن الگوها و ... در باره عرفان مطالعه کرد.

به جز این دو، پیش از آن گروهی از روان شناسان آمریکایی و فرانسوی مانند ویلیام جیمز، جیمز لوبا، ادوین استارباک، ژان - مارتین شارکو (Charcot)، پیر پانت، هنری دِلا کروآ، ریچارد بیوک (Bucke) که خودش عارف بود، و هنری بریموند در باره عرفان به تحقیق و مطالعه پرداخته بودند.

آنچه این روان شناسان در مراجعه به ادبیات عرفانی می دیدند به فرضیه های آنان وابسته بود، اما همگی هم نظر بودند که عرفان معمولاً با فراموشی موقتی "خود" همراه است و به بیان روان کاوانه

¹ . در داستانی از مقالات شمس آمده که منکران شیخ احمد غزالی اتابک را بالای حمام می آورند تا از روزن بام شاهد فسق شیخ با غلام باشد. شیخ می فهمد و بانگ می زند که تُرک تمام بنگر، آنگه برو.... (شمس تبریزی، محمد علی موجد، ص 31)

با حذف یا تعالی گذرای خود اجتماعی^۱ مرتبط است. فروید گمان می کرد که احتمالاً تجربه کلاسیک اتحاد نوعی بازگشت به عقب و به دوره خود شیفتگی مرتبط با مادر بوده است. شارکو و یانت به شباهت های ناشناخته بین سمپتوم ها (نشانه ها) هیستریک و رفتار قدیسان توجه کردند. جمیز به استفاده کردن از دسته بندی آستانه احساس (subliminal) که محقق روان شناسی بریتانیایی اف. دلبیو. اچ. میرز (Myers) بیان کرده بود یعنی divine More که از طریق در ورودی روان نیمه آگاه قابل دسترسی^۲ است پرداخت و در باره آن تأمل کرد. یونگ به ناخودآگاه جمعی و کهن الگوهای مشترک روی آورد. بیوک در باره آگاهی کیهانی که خود تجربه کرده بود نوشت و باورش بر این بود که این مرحله هدف غایی تکامل است. از نظر همه این دانشمندان، عرفان نتیجه فعالیت خود (ego) نیست. حالت عرفانی از جای دیگری وارد می شود، از اعماق ناخودآگاه روان (psyche).... در این نگاه تجربه عرفانی جانشین مناسک، نهادها و عقاید می شود و آنها را عقب می راند.

عرفان و هرمنوتیک

در کانون انقلاب کانتیکست گرای (شرایط محور) کاتس این مفهوم وجود دارد که تفسیر و تجربه تفکیک ناپذیرند. تفسیر در کانون همه اشکال تجربه بشری قرار دارد، به ویژه تجربه عرفانی. این تأکید بر تجربه ما را به بعضی از معانی آغازین اصطلاح *mustikos* باز می گرداند، یعنی به نخستین نوشته های مسیحی که در آنها تجربه عرفانی نشانه نوع خاصی از کنش هرمنوتیکی است که می تواند از معانی مسیح شناسانه مخفی در متون مقدس پرده برداری کند یا به کسی معرفت (gnosis) نجات بخش اعطا کند. به ویژه در درون جوامع گنوسی اولیه، تفسیر به معنای همین معرفت بود. از این رو انجیل توماس با این جمله مسیح آغاز می شود که "هر کس تفسیر این سخنان را کشف کند طعم

^۱ . socialized ego

^۲ . could be accessed through the door of the subconscious.

مرگ را نخواهد چشید"، و کلمنت می تواند مرقس نویسنده انجیل [مبلغ انجیل] را دارنده تعالیم سری توصیف کند و "سخنان معینی که او تفسیرشان را می دانست می توانستند، به مثابه پیر طریقت، نیوشندگان را به درونی ترین بخش از حریمی وارد کنند که حقیقت با هفت لایه (حجاب) در آن مخفی شده بود. به همین گونه، در قبّاله یهودی، که تفسیر تورات فرایند عرفانی را تسریع و راهبری می کند کنش هرمنوتیکی خود تخصصی عرفانی است.

خوانش نادرست متن دینی

عارف غالباً با خلاقیت، خوانش های نادرستی (misreadings) از متون دینی به دست می دهد و با این کار سنت دینی را به مسیر جدیدی می کشاند – مثلاً تأثیر تجربه پولس در باره مسیح برخاسته از گور، بر فهم او از تورات؛ تفاسیر قبّاله ای از متون کتاب مقدس به مثابه پویش های مفصل سفیروت؛¹ یا کاربرد بودایی تبتی از اصطلاح *terma*²، به معنای گنجیه های متون مخفی که به منظور "کشف شدن" در زمانی نوشته شده که سنت دینی برای دوام یا تجدید خود به آنها نیازمند می شود. به بیان دیگر، تجربه می تواند به تفسیر تازه ای یاری رساند، چنان که تفسیر می تواند تجربه تازه ای را تسریع کند. بنابر این عرفان را می توان هرمنوتیک خلاق دانست، به مثابه تجربه موجود مقدس به واسطه تفسیری از متون که می تواند، گاهی به شکل ریشه ای و عمیق، جایگزین سنت اصلی شود. شاید تصادفی نباشد که رشته هرمنوتیک، به احتمال، از نام هرِمِس گرفته شده است، آن خدای چند رگه (polymorphous)، غالباً خدایی فالوسی (یادآور حالت اروتیکی) در اندیشه غربی که به منزله هرِمِس، مرکوری (عطارد)، یا هرِمِس سه بار بزرگ، به مدتی طولانی بر فعالیت های گفتاری و

¹ سفیروت جمع سفیره است. در عرفان یهودی سفیره به ده اصل از سی و دو اصل یا راهی گفته می شود که خدا به واسطه آنها جهان را می آفریند. سی و دو اشاره به حروف الفبای عبری است و ده اصل هوا، آب، آتش، شمال، جنوب، شرق، غرب، ارتفاع، عمق و روح خدا هستند. در زُهر، شکل پیشرفته قبّاله (ح. 1300)، سفیره ها به صفات خدا تبدیل می شوند.

² به شکل های گوناگون تعالیم مخفی که کلیدهای ورود و درک و جریانه بودایی تبتی هستند گفته می شود. *terma*.²

تفسیری دینی، کمیابگری و جادوگری و خود سنت های باطن گرای رنسانس غالب بوده و اصطلاح "حکمت خالده" از آن گرفته شده است.

مسئله شهود و اصالت آن؟

ابن عربی در فتوحات جلد دوم ص ۸ می گوید: "رجبیون گروهی از رجال الله هستند که در هر زمان چهل نفر از آنان وجود دارند. عدد آنان نه کم می شود و نه زیاد. آنان قائم به عظمت الاهی هستند. آنان رکن افرادند. آنان ارباب قول ثقیل در آیه اَنَا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا می باشند. یکی از آنان را ملاقات کردم. آن کس را که می دیدم باطن شیعیان رافضی را کشف کرده بود. آنان را به صورت خوک می دید و هرگاه به یکی از آنان می گذشت می گفت: تو شیعه رافضی هستی توبه کن."

ابن عربی در کتاب دیگرش به نام محاضرة الاخيار و مسامرة الابرار ص ۲۹۶ می نویسد که عرفای رجبی شیعیان را به شکل سگ دیده اند. سید جلال الدین آشتیانی نیز در پاورقی ص ۱۰۶ از کتاب شرح مقدمه قیصری ... به همین موضوع اشاره می کند.

مسئله شهود در عرفان های مختلف

کمدی الاهی دانته

منظومه شاعر بزرگ ایتالیایی و یکی از شاهکارهای بزرگ بشری که مانند آن در آثار منظوم نادر است. این کتاب به زبان ایتالیایی و نام اصلیش کمدیا بوده است، و صفت الاهی یا خدایی را در قرون بعد به آن داده اند، که هم نشان دهنده جنبه ما بعد طبیعی و دنیای پس از مرگ آن است و هم اشاره ای است به عظمت و شکوه بی مانند آن. علت این که به این منظومه نام کمدی داده اند آن است که سه چکامه آن کمدی به نظر می رسند؛ چکامه اول یا داستان دوزخ همراه با وحشت و ترس

است ولی چکامه دوم یا اعراف ملایم است و چکامه سوم یا بهشت دلپذیر و دلکش است و بدین گونه سیری تدریجی است از اندوه به شادی و خوشی.

موضوع این منظومه عبارت است از سفر خیالی دانته به سه جایگاه آخرت، یعنی دوزخ، اعراف، و بهشت. این سفر خیالی در شب جمعه مبارک (Good Friday)، جمعه پیش از عید فصَح و روز مصلوب شدن عیسی، سال ۱۳۰۰ و هنگامی که دانته به نیمه راه زندگی یعنی ۳۵ سالگی رسیده بود صورت گرفت، و دانته خود را در جنگلی تاریک تنها یافت. آن شب را به اضطراب و دلهره گذرانید و بامدادان تپه ای را دید که نور خورشید بر آن تابیده بود. چون به سوی آن تپه راه افتاد پلنگی و شیری و ماده گرگی راه را بر او بستند و او را وادار کردند که به تاریکی جنگل بازگردد. در اینجا ویرژیل، شاعر بزرگ رومی، بر او ظاهر می شود که می خواهد به او کمک کند. ویرژیل را سه خاتون - یعنی مریم عذرا، قدیسه لوچیا، و بئاتریچه پورتیناری - برای یاری او فرستاده بودند. ویرژیل دانته را از میان درکات دوزخ می گذرانند و به کوه اعراف می برد و از میان افلاک عبور می دهد و به ملکوت اعلی می رساند. در همین مکان دانته لحظه ای غرق مشاهده جمال احدیت می شود. دوزخ هاویه ای ژرف و تاریک است که درکات نه گانه آن تا مرکز زمین فرو رفته است و بتدریج تنگ تر می شود. در این درکات بسیاری از اشخاص اساطیری و تاریخی دنیای قدیم و کتاب های مقدس تا سال ۱۳۰۰ دیده می شوند. کیفر ایشان به جهت رذایل سه گانه اصلی یعنی شهوت پرستی، بدخواهی و درنده خویی است. هر که گناهش بیشتر است به قعر جهنم نزدیک تر است و در قعر جهنم ابلیس با سه چهره (در برابر تثلیث مقدس الاهی) و شش بال مقیم است و با سه دهان خود یهودای اسخریوطی، و بروتوس و کاسیوس (که به قیصر خیانت کردند) را می جود.

اعراف دانته کوهی است (کوه فردوس) که بر روی عناصر چهارگانه عالم است و آب های نیمکره جنوبی از هر سوی آن را فرو گرفته اند.... در قله کوه فردوس زمین قرار دارد و دانته در آنجا با بئاتریچه که از آسمان فرود آمده است ملاقات می کند. در اینجا اعتراف و تزکیه شاعر انجام می شود و شایسته عروج به ستارگان می گردد. فردوس یا بهشت دارای نه فلک متحدالمرکز است که عبارتند از فلک های ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، و فلک ثوابت، فلک الافلاک یا فلاک اطلس، و پس از آن، فلک دهمی است که عرش است و همه افلاک دیگر را دربر می گیرد. ... در عرش اعلی، بئاتریچه جای خود را به قدیس برنار¹ می دهد و این پیرمرد مقدس امکان شهود اسرار دین مسیح را در اختیار دانته می گذارد و او در لحظه ای از سر وحدت و تثلیث و تجسد مسیح آگاه می شود و از وصف آن به زبان خیال ناتوان می ماند و منظومه الهی به نام "عشق که خورشید و ستارگان را به گردش در می آورد" به پایان می رسد.

سفر معنوی از دوزخ آغاز می شود و به اعراف و سپس بهشت می رسد و به دیدار سن پرنار اهل کلرو ختم می شود... اما هدف واقعی آوازه خوانان سکولار آن زمان عشق، زیبایی و خوشی بوده است. (نک: Christian Spirituality, p. 86-7)

¹ . Bernard of Clairvaux (1020- 1153) French abbot.

رابطه عرفان و دین

بنابر این دو نوع نگرش در باره این که ریشه ادیان و عرفان‌ها چیست، وجود دارد. در وهله اول عرفان‌ها از درون ادیان بیرون می‌آیند، در حاشیه ادیان پر و بال می‌گیرند و رشد و توسعه می‌یابند. بنابراین آیا عرفان‌ها با ادیان ارتباط دارند؟ آیا عرفان‌ها با ادیان تفاوت دارند؟ پاسخ هر دو سوال بله است. گر چه عرفان‌ها از درون ادیان به وجود می‌آیند، اما در روند رشد خود از دین فاصله می‌گیرند و به شکل دیگری رشد می‌کنند؛ مانند فرزندی که از مادر متولد می‌شود، با این که از آن مادر متولد می‌شود، در روند رشد خود کاملاً مستقل از مادر رشد می‌کند. پس یک پدیده زیستی کاملاً متفاوت است؛ اما میزان تفاوت ادیان با عرفان‌ها به یک اندازه نیست. اگر ما یک طیفی را در نظر بگیریم و به جای این که در آن طیف نورهای مختلف تجزیه شوند ادیان مختلف براساس ارتباط با عرفان‌ها تجزیه شوند، بنابراین در یک طرف طیف دین‌هایی قرار دارند که مایه‌های عرفانی آن‌ها قوی است؛ به طوری که ما به سختی می‌توانیم بین آن عرفان‌ها و ادیان فاصله ایجاد کنیم و تفاوت قائل باشیم. طرف دیگر طیف، ادیانی قرار دارند که با عرفان‌هایی که از درون آن‌ها بیرون آمده، تفاوت بسیاری دارند؛ به طور مثال از جمله ادیانی که بیشتر رنگ عرفانی دارند، هندوئیسم و بودیسم را می‌توان نام برد. از سوی دیگر از جمله ادیانی که از عرفان بسیار دور هستند و نظام‌های عرفانی به سختی می‌توانند در آن‌ها رشد کنند و یا اگر رشد یابند، تفاوت زیادی با آن‌ها دارند، دینی همچون یهود را می‌توان نام برد. عرفانی که در دین یهود ایجاد شده با عرفانی که در هندوئیسم مشاهده می‌شود بسیار متفاوت است. بین دین هندوئیسم و عرفان آن فاصله بسیار کم است؛ ولی بین دین یهود و عرفان آن فاصله زیادی است. ادیانی نیز وجود دارند که محققین نتوانسته‌اند، نظام عرفانی در آن پیدا کنند؛ مانند دین زرتشت.

بر این اساس بعضی دانشمندان میان ادیان شرقی و غربی تفاوت قائل شده‌اند؛ به طور مثال گفته‌اند بعضی از ادیان ذاتاً عرفانی‌اند، ولی بعضی نیستند؛ آن‌ها ادیان شرقی را عرفانی می‌دانند و ادیان غربی را غیرعرفانی؛ از جمله این افراد یکی والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷م) محققى که سال‌ها در مورد عرفان مطالعه کرده و کتابی تحت عنوان *عرفان و فلسفه* دارد در این باره معتقد است که بودیسم ذاتاً یک آیین عرفانی است؛ زیرا در آخر کار فرد بودایی به روشن‌شدگی یا روشنائی می‌رسد. در مسیحیت با اینکه خدا، خدای محبت است، باز هم تأکید بر اعتقادات وجود دارد تا عمل، و کلیسا همیشه افراد را کنترل می‌کند. یک سری دین‌ها هستند که ارتدکسی در آن‌ها خیلی مهم است؛ ارتدکسی یعنی درست اعتقادی. این‌که شما عقایدتان درست باشد و نظام اعتقادی درستی داشته باشد. در یهودیت، مسیحیت و اسلام این مسئله بسیار مهم است. اما در دین بودایی و هندویی ارتدکسی دیده نمی‌شود؛ یعنی اصولاً در این دو دین هرگز از کسی نمی‌پرسند اعتقاد به برهمن و آتمن چگونه است؟ در هندوئیسم و بودیسم چنین چیزی دیده نمی‌شود، بلکه در آن‌جا بیشتر پرکتیس و ارتوپرکسی حاکم است، تا ارتدکسی؛ یعنی درست عملی است، یعنی بیشتر باید عمل کرد. در آیین هندویی اصلاً مهم نیست که کدام یک از خدایان را بپرستید. در تعالیم هندویی می‌گویند: چند خدا وجود دارد؟ سیصد تا و همین‌طور کم می‌شود و به یکی می‌رسد؛ شما هر کدام از این خدایان را بپرستید، هیچ کسی نمی‌گوید برای چه این خدا را می‌پرستید؟ هر کس در خانه خود چند خدا دارد که در محراب هستند؛ ولی به یکی از آن‌ها ارادت بیشتری دارد. یکی دیگر از عرفان پژوهان به نام زِر^۱، دین هندوئیسم را از مسیحیت و اسلام عرفانی‌تر می‌خواند؛ زیرا در هندوئیسم بر یک نظام اعتقادی سفت و سخت تأکید نمی‌شود و دین هندوئیسم ریشه در اعتقاد بر خدا ندارد و در

¹ . Zaehner

آن خبری از سنت سخت‌گیرانه الهیات دگماتیک^۱ نیست. دگماتیک یعنی جزم‌اندیشی و درست اعتقادی.

پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که آیا ما عرفان منهای دین داریم یا خیر؟ اینکه گفته شد عرفان‌ها از درون ادیان بیرون می‌آیند و در حاشیه ادیان رشد می‌کنند؛ آیا این قانون است یا خیر؟ پاسخ این است که می‌توان یک نظام عرفانی را تصور کرد که منهای دین باشد. مانند آلدوس هاکسلی^۲ (۱۸۹۴-۱۹۶۳م) و والت ویتمن^۳ (۱۸۹۲-۱۸۱۹م) این‌ها عارفانند؛ این‌ها در پدیدارشناسی عرفانی در زمره عرفا هستند ولی به دین خاصی ایمان ندارند.

بحث دیگر، بحث معنویت است. آیا عرفان یا معنویت می‌تواند، منهای دین باشد؟ یعنی کسی باشد که عارف باشد ولی به دینی اعتقاد نداشته باشد؟ بله، اگر تعریف عرفان را اینگونه در نظر گرفت که در هسته اصلی عرفان، یک خدا وجود داشته باشد و یک سری دستوراتی از ناحیه این خدا باشد، ولو این‌که آن دستورات کم یا ضعیف باشد، اگر اینگونه تعریف کنیم نمی‌توان عرفان را بدون دین تصور کرد؛ اما اگر خدا را یا دین خاصی رکن عرفان ندانیم، می‌توان عرفان را منهای دین نیز تصور کرد. اگر از بودیسم حرف می‌زنیم و می‌گوییم یک طریق عرفانی است، باید این مسئله را فراموش نکنیم که در بودیسم اصلاً خدایی وجود ندارد. بودا در تعالیم خود برای خدا و نفس اهمیت خاصی قائل نیست. بوداییان -در نظام تره‌واده- به خدا اعتقاد ندارند و اصولاً به نظام پیامبری و معاد نیز معتقد نیستند. کل سیستم بودایی بر پایه همین جهان و طبیعت انسان گذاشته شده است.

^۱ . dogmatic theology

^۲ . Aldous Leonard Huxley

^۳ . Walt Whitman

حال باید به این اندیشید که چگونه می‌توان اهل عرفان یا معنویت بود و در عین حال به خدا اعتقاد نداشت؟! و نیز این که آیا می‌توان عرفان و معنویت را منهای دین یا خدا دانست؟ این مسائل بستگی به تعریف ما از عرفان دارد. اینکه ما چگونه عرفان را تعریف می‌کنیم؟ و چه تعریفی از انسان داریم؟ انسان عرفانی و معنوی را چگونه تعریف می‌کنیم؟ اگر انسان‌شناسی ما براساس مبانی جدید باشد و آن‌ها را درک کنیم، می‌توان تصور کرد. این مسئله زمینه‌های زیادی می‌خواهد. البته همیشه می‌توان مبانی عرفان و معنویت را درک و تجربه کرد. وقتی آدمی از جهان بیرونی به درون خود برود، یک حالت عرفانی در آن لحظه رخ می‌دهد؛ این در حالی است که آدمی هیچ تصویری از یک خدای دیگر ندارد، ولی همین که به درون خود فرو می‌رود و از جهان مادی پیرامون خود گسسته می‌شود، مسائلی را تصور و تجربه می‌کند.

سوال دیگر آن که عرفان چگونه در حاشیه دین رشد می‌کند؟ دین چیست؟ عرفان چیست؟ و چه ضرورتی پیدا می‌کند که عرفان به وجود آید؟ در آن دین‌هایی که اشکالی از عرفان در درون خود پرورش و در حاشیه خود رشد داده‌اند، اگر بخواهیم محیط‌گرایانه فکر کنیم حتماً یک ضرورت طبیعی وجود داشته که از درون آن یک عرفان بیرون آمده است. می‌توانیم بگوییم عرفان یک شورش یا جنبش است، بر ضد فرمالیسم دینی می‌شود. فرمالیسم چیست؟ فرمالیسم یعنی آن تعریف‌های رسمی از دین که از دور به نظر می‌رسد. وقتی آن را به صورت چیزی نشان دهید؛ یعنی نگاه فرمالیستی به آن چیز کرده‌اید. نگاه فرمالیستی یعنی نگاه ظاهری به چیزی کردن. بنابراین اگر در دینی یک فرمالیسم شدید از جانب متولیان آن دین یا از سوی مومنان به آن دین باشد، در آن دین سخت‌گیری وجود دارد. در نتیجه اگر در عین حال در داخل آن دین آن را حفظ کنند و از طرفی بخواهند از آن خشکی، سردی و فرمالیسم خلاص شوند، عرفان را به صورت یک جنبش یا شورش ایجاد می‌کنند. بخاطر همین مسئله است که می‌گوییم: عرفان‌ها در حاشیه دین‌ها رشد می‌کنند؛

چون در بطن دین قرار نمی‌گیرند، برای همین همیشه عرفان‌ها سرکوب می‌شوند؛ آن هم به دست کسانی که به فرمالیسم اعتقاد دارند. بنابراین هرچه در یک دین پاسدارانی وجود داشته باشند، پاسدارانی فکری و اعتقادی که بخواهند حافظ آن فرمالیسم باشند، آنان قطعاً هر چقدر قدرتمندتر باشند، با عرفان بیشتر درگیر می‌شوند و سعی می‌کنند بیشتر محدودش کنند و جلوی رشد آن را بگیرند. هر چه آن دین دستورات فرمالیستی بیشتری داشته باشد، دست این افراد را برای مبارزه با این سیستم بازتر می‌گذارد؛ چون احکام آن دین به بهانه‌های مختلف خیلی راحت می‌تواند نقض شود. در هندوئیسم چنین فرمالیسمی وجود ندارد و چنین قوانین و احکامی در آنجا پیدا نمی‌شود. اگر کسی با شما برخورد کند دستش خالی است، اینجاست که می‌گوییم ساختار ادیان با هم فرق دارد. شما دین یهود را با دین بودایی و هندویی نمی‌توانید یکی بدانید. دین یهود می‌گوید: من برای تمام حرکات شما قانون دارم و همه کارهای شما باید طبق قوانین باشد. ولی در دین هندویی و بودایی چنین چیزی نیست و به عنوان مثال در دین تائویی چنین چیزی وجود ندارد و ما اصلاً نمی‌دانیم واقعا دین تائویی دین است یا عرفان!

وقتی تائو را مطالعه و تعریف می‌کنید، مشاهده می‌شود که عرفان است و چنین قوانینی ندارد؛ برای مثال در دین یهود فرد یهودی اجازه ندارد با غیر یهودی ازدواج کند؛ حتی ازدواج باید تابع قوانینی باشد که دین تعیین می‌کند، پس ما می‌گوییم عرفان دین نیست و با دین تفاوت دارد. بنابراین گاهی عرفان فرار از فرمالیستی دینی است و گاهی اوقات ممکن است، اینطور نباشد؛ گاهی به دلیل فشارهای اجتماعی ایجاد می‌شود؛ یعنی شرایط اجتماعی، سیاسی و زیستی خیلی سخت شود و نمی‌توانند آن شرایط را تحمل کنند یعنی نمی‌توانند با واقعیت کنار بیایند. این‌ها مجبورند برای این‌که دوام بیاورند از واقعیت بگریزند و به یک دنیای غیرواقعی که در درون خودشان است، پناه ببرند، تا بتوانند دوام بیاورند. بنابراین انسان‌هایی هستند که نمی‌توانند شرایط بیرونی را تحمل

کنند؛ آنقدر واقعیت برایشان تلخ و سخت است که از آن فرار می‌کنند و به سراغ عرفان می‌روند. اما چه عواملی باعث می‌شوند، عرفان‌ها رشد کنند؟ و اینکه آیا عرفان ضد عقل است؟ اگر بگوییم بله پس پدیده‌ای که غیرعقلی است به چه درد می‌خورد؟ اگر عرفان‌ها مخالف عقلند، پس چیزی که مخالف عقل است، ارزش ندارد. و اگر عرفان‌ها با عقل موافقند چگونه موافقند؟ و اگر موافق عقلند، چرا این حرف‌ها گفته شده است؟ این‌ها همه بازمی‌گردد به تعریف‌های ما! اگر آن قیاس و استدلالی که شما می‌خواهید نتیجه بگیرید، از صغری و کبری‌های منطقی باشد، به این معنی عرفان غیر عقلی است؛ اما آیا عارف عقل ندارد؟ نمی‌توان این مسئله را پذیرفت؛ چون انسانی که عقل ندارد که انسان نیست. پس تعریف از عقل است که اشکال پیدا می‌کند.

به بیان دیگر در توضیح ارتباط دین و عرفان می‌توان چنین گفت که در هر دینی یک هسته مرکزی داریم و دو لایه بیرونی. هسته مرکزی، هسته ایمان است. لایه درونی، لایه اعتقادات و باورهاست؛ لایه بیرونی، اعمال دینی است؛ به طور مثال هسته مرکزی در دین یهود، یهوه؛ در هندویسم، برهمن؛ در زرتشتیت، اهورامزدا ... است. در بعضی از دین‌ها لایه اعتقادات ضخیم‌تر است؛ یعنی از لحاظ اعمال، باورها و شریعت قوی‌تر هستند؛ اما بعضی از دین‌ها نظام باورهای سخت‌تری دارند. مثلاً در مسیحیت اگر راجع به تثلیث، اعتقاد فرد با آنچه کلیسا می‌گوید متفاوت باشد آن فرد دین‌دار محسوب نمی‌شود و حتی شاید به عنوان مرتد محکوم شود. در بعضی از ادیان آن هسته ایمانی، با اهمیت‌تر است؛ به طور مثال، در ادیان هندی ایمان و رابطه فرد با موجود مقدس، بسیار مهم‌تر است. بین دین و عرفان همان ارتباطی است که میان هسته و لایه‌ها وجود دارد. در مواردی که لایه‌ها ضخیم‌تر است، فردی که می‌خواهد به هسته ایمانی برسد، باید لایه‌ها را از میان بردارد تا به موجود مقدس نزدیک‌تر شود؛ بنابراین کارهایی انجام می‌دهد که با ارتدکسی یا درست اعتقادی

منافات دارد؛ مثل شطحیات نظیر أنا الحق حلاج؛ شطحیات در زمینه باورهاست و با لایه اعتقادی منافات دارد و آن را می‌شکند؛ اما مثلاً رفتار ملامتیه، در زمینه اعمال است؛ کارهایی که منافی با ظاهر شریعت است. هر مقدار که لایه اعتقادی و اعمال خشک‌تر باشد، ارتباط با هسته ایمانی را سخت‌تر می‌کند؛ بنابراین تمایل به عرفان و اعتقادات عرفانی بیشتر می‌شود.

در بین عارفان کسانی هستند که اعمال و اعتقادات درست و کاملی دارند؛ زیرا معتقدند که منافاتی میان این دو نیست. در عرفان و تصوف اسلامی، مسلک‌های مختلفی وجود داشته است. گروهی اهل سکر و گروهی اهل صحو بودند. اهل صحو پایبندی بیشتر به شریعت داشتند؛ اما اهل سکر پایبندی به شریعت نداشتند و اعمال منافی با ظاهر شریعت انجام می‌دادند، از جمله گفتن شطحیات.

تفاوت عارف با فیلسوف و فقیه

به طور کلی عرفان با دین تفاوت دارد. همانطور که کار فیلسوف و متکلم و عارف با یکدیگر متفاوت است، فیلسوف تابع عقل آزاد است، در حالیکه متکلم تابع عقل مقید و عارف دنبال سلوک است. فیلسوف در مورد حقیقت حقیقت داشتن روح می‌اندیشد، اما متکلم در چارچوب دین به اثبات یا رد وجود روح می‌پردازد. حال آنکه هدف عارف یکی شدن و وحدت با موجود مقدس است، موجود مقدسی که در دین‌های مختلف اسلام، یهودیت، مسیحیت، بودیست، تائویست، به نحوی خاص تعریف می‌شود. عارف به دنبال علم است، فقیه و متکلم نیز به دنبال علم‌اند؛ اما هر یک به دنبال علم مخصوص به خود هستند.

عارف در پی علم، یعنی معرفت است؛ معرفتی که به او کمک می‌کند تا با موجود مقدس یکی شود. هر چیزی که به انسان کمک می‌کند تا به معرفت برسد، عرفان و علم است؛ اما فقیه به اموری چون حلال و حرام، نماز، روزه، حج و زکات توجه دارد که امور ظاهری تلقی می‌شوند. عارف با درون

سر و کار دارد. او می‌گوید: اعمال ظاهری اهمیت چندانی ندارد. اهمیت این امور تا جایی است که به ما در یکی شدن با موجود مقدس کمک کند. عارف به قدری در درون خود غرق می‌شود و با موجود مقدس یکی می‌شود که هیچ چیز دیگری را نمی‌بیند؛ حتی خود را! او موجود مقدس را در همه جا و در همه حال مشاهده می‌کند. نظیر این امر را در تاریخ می‌توان در کلامی چون أنا الحق^۱ و سبحان ما أعظم شأنی^۲ یافت. فقیه از بیرون نگاه می‌کند و می‌گوید: چنین سخنانی کفر است و حکم اعدام بر چنین کسانی صادر می‌کند؛ این در حالی است که عارف این سخنان را عین توحید و صواب می‌داند.

تقسیم‌بندی کلی ادیان براساس اعمال و رفتار

ادیان را می‌توان بر اساس اعمال و رفتار دینی به دو دسته تقسیم کرد. نخست ادیانی که عمل‌گرا هستند یا اهل مناسک و احکام؛ و دوم ادیان درون‌گرا که اعمال و مناسک کمتری دارند. هر چه در یک دین مناسک و اعمال عبادی پررنگ‌تر باشد، به همان اندازه از عرفان دورتر و هر چه دینی تأکیدش بر اعمال و مناسک کمتر باشد، به عرفان نزدیک‌تر است؛ به طور مثال هندویسم به عرفان نزدیک‌تر و دین یهود با مناسک و احکام بیشتر، از عرفان دورتر است.

در اسلام دو مکتب عرفانی بغداد و خراسان وجود داشته که تفاوت فاحشی با هم داشته‌اند. عرفان بغداد به نوعی تهذیب اخلاق است، تا تجربه اتحاد و بیشتر صحو است؛ اما مکتب خراسان بیشتر مکتب سکر است که البته این تفاوت می‌تواند به دلیل شرایط محیطی باشد. خراسان قبل از اسلام محل زندگی بوداییان بوده و این دین در آنجا گسترش و عمق داشته است. آیین بودایی بعد از رانده

^۱. منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق).

^۲. بایزید بسطامی (۲۳۴-۱۶۱ق).

شدن از هند، به سمت خراسان آمده و به همین مناسبت، در آنجا معبدهایی با نام ویهار یا ویهاره ساخته شده است. شهر بخارا در اصل بیهار بوده که پایگاه اصلی بوداییان آن زمان بوده است. بعد از اسلام، بوداییان از ایران رانده شده و به چین می‌روند. در افغانستان نیز آثار بودایی زیادی وجود دارد. از اینرو خراسان، مهد آیین بودایی بوده و خراسانی‌ها تحت تأثیر این آیین و آیین هندو بودند و این فرض بعید نیست؛ اما بعضی معتقدند، اینگونه نیست و عرفان خراسان زائیده اسلام است. اجداد برامکه و عباسیان که به قدرت و شوکت رسیدند، بودایی بودند و قبل از اسلام، حتی قبل از ساسانیان، پادشاهانی چون کنیشکه^۱ به ترویج آیین بودایی کمک کردند. بنابراین اگر بگوییم عرفان خراسان از عرفان هندویی یا بودایی تأثیر پذیرفته، دور از ذهن نیست. عارف موجودات جهان را آفریده موجود مقدس یا حتی یکی با آن می‌داند. عارف اهل فتوا نیست، برای مثال در داستان خضر و موسی، خضر سمبل عارف و موسی نماینده شریعت و فقاہت است؛ به عبارتی، عارف عاشق تمام عالم است؛ چون عاشق خداست.

عرفان و ستاره شناسی

ستاره شناسی و غایت آن

تمدن های بابلی و مصری از جهت های بسیار به هم شبیهند. شاید این دو از تمدن شرقی و مشترکی سرچشمه گرفته باشند. در هر دو تمدن طبقه روحانی کاملاً سازمان یافته ای علم را در انحصار خود گرفته بود. انگیزه این علم نه ارضای علاقه و کنجکاوی، بلکه رفع نیاز های روزمره و به دست آوردن منافع مادی بود... نظم حرکات ستارگان انسان را توانا می سازد تا به اندازه گیری زمان و تقویم، که از لوازم تمدنند، بپردازد. نظم آسمان همچنین به مطالعه کنندگان قدرت پیشگویی رویداد های

^۱ . پادشاه کوشانی، زاده ختن یا پیشاور، ح. 78 ت.م (حکومت از 127 تا 150 ت.م)، که از وی کتیبه ریاطک (بین کابل و مزار شریف) بر جای مانده است.

آسمانی را می بخشد. رویدادهای آسمانی، همه سال با رویدادهای زمینی خاصی مانند فصل خرمین یا طغیان رود نیل همزمان بوده است. بنابر این طبیعی بود تصور شود که ستارگان می توانند بر نظام امور دنیای خاکی تأثیر بگذارند¹ و کسانی که حرکت های خورشید، ماه و سیارگان را پیش بینی می کنند می توانند از عهده پیشگویی اموری که با زندگی انسان پیوند نزدیک تری دارد بر آیند. از این رو فرصت مغتنمی به دست طبقه روحانی ریشه دار افتاده بود تا پیشینه های اختر شناسی را با دقت و پنهانی نگه دارند و برای افزایش قدرت و نفوذ خود اعتقاد مردم را به طالع بینی راسخ کنند. انسان ابتدایی ستارگان و به ویژه خورشید را که از پدیده های طبیعی هستند می پرستید: به همین سبب ستاره شناسی کاربرد دینی داشت. ستاره شناسی با دریانوردی نیز مرتبط بود.

دیدگاه افلاطون

جهان افلاطون تا جایی که از حرکات منظم اجرام آسمانی بر می آید جای مرتب و معقولی است. روح عالم قابل مقایسه با روح انسان است. سیارات و ستارگان عالی ترین جلوه های واقعیت جوهریند؛ نمونه هایی از "مثل" افلاطونند؛ حتی شاید خدا باشند. ریاضیات مبین حرکات ملکوتی ستارگان است که با حرکت خود موسیقی آسمانی تولید می کنند و هنگامی که آدمیزاد می میرد روح او به ستاره زادگاهش باز می گردد.

زیر بنای این ها آموزه عالم صغیر و عالم کبیر است: جهان صغیر انسان بازتاب جهان پهناور کیهان است [نیز نزد رواقیان و گنوسی ها این عقیده در باره لوگوس دیده می شود]. این مضمونی بود که دیمقراطیس به کار برده بود و به ذهن فیلسوفان دیگری در سراسر جهان نیز خطور کرده است... ولی افلاطون آن را چنان پرورد که به یاریش توانست در گونه ای ستاره خوانی روحانی و بی دغدغه که

1. قس : فصوص الحکم، فص چهارم (ادریسی) در باره ارتباط جایگاه ستارگان با جایگاه انسان های متعالی.

به احتمال قوی از منابع بابلی مشتق شده بود غوطه ور گردد. افلاطون غالباً از تصاویری فوق العاده خیالی و رویایی استفاده می کرد مثلاً می نوشت که حرکات سماوی به این علت روی می دهند که اجرام آسمانی به حلقه هایی متصلند که بر لبه هر کدامشان فرشته ای نشسته است و همه آنها گرد محور عالم می چرخند در حالی که خود محورها را تقدیرها (سه ایزد بانو کلوتو، آتروپوس و لاکسیس^۱) در حرکت نگه می دارند. ماهیت این حلقه ها دقیقاً معلوم نیست اما تشبیهی است به چرخ نخ ریزی... افلاطون عمداً زبانی تفننی به کار برده است نه علمی.

افلاطون در کل به مشاهده بی اعتماد بود. مواد ذهن از نظر او برتر از مواد قابل درک با حواس بود. تفکر فلسفی در باره عالم روشنگرانه تر از مشاهده دقیق حرکات ظاهری بود. گردش های حقیقی اجسام در عالم باید با ذهن دریافت می شد نه با قوه باصره. این هم نمونه دیگری از این نظر اشرافی در یونان بود که جستجوی معرفت علمی، کار فلسفی والایی است که در آن تعقل مهم تر از کار دنیوی تر مشاهده و ضبط تفصیلی است... افلاطون علم تجربی را نه تنها پیش نبرد بلکه آن را تحقیر می کرد.

ائودوکسوس کنیدوسی^۲

امروزه ائودوکسوس، که شاگرد افلاطون بود، بیشتر با نظر افلاک متحد المרכזش شناخته می شود. این مفهوم نجومی تأثیر فراوان خود را تا ۱۸۰۰ سال بعد حفظ کرد. ائودوکسوس هندسه خطوط و دوائر روی کره ماه را مطالعه کرد و از همین جا بود که به نظریه مهم خود در باره افلاک متحد المרכז

^۱ . Lachesis . لاکسیس طول نخ عمر را معین می کند، کلوتو (Clotho) نخ را می ریسد و آتروپوس (Atropos) نخ را می بُرد.

^۲ . Eudoxus of Cnidos (390- 337 BC.) c. 400 – 350 BC در بیوگرافی ویستر:

رسید. این نظریه توضیحی بر حرکت مشهود خورشید و ماه و سیارات بود با استفاده از کراتی که همه متحدالمرکز بودند. طرح او بسیار نبوغ آسا بود چون توضیح می داد که چرا سیارات در مسیر مستقیمی خرامان حرکت نمی کنند بلکه در زمینه ستارگان گاهی به این سو می روند و گاهی به آن سو و حتی گاه از حرکت باز می ایستند. از زمان فیثاغورس گمان رفته بود که همه اجرام فلکی در دوایری به گرد خورشید می چرخند. کار بزرگی که ائودوکسوس در پی انجامش برآمد توضیح این مشاهدات (یا به قول یونانیان "نجات پدیده") با استفاده از حرکات مدور یا بلکه حرکت در سطح کره بود.

سنت گرایی ابومعشر بلخی (ح. ۱۷۰ هجری)

سنت گرایی فکری ابومعشر او را به مشاجره با کندی و سامان دادن به افکار خویش کشاند. گرایش نوافلاطونی و ارسطو نیز در افکار او جا داشتند. ابومعشر به یک فلک خارجی (نور الهی) و هشت فلک آثیری (آسمان) و یک فلک تحت قمر در مرکز (فلک نهم یا فلک خود ما) باور داشت.... او می گفت که همه معارف منشاء الهی دارد و هر علم محتوی اندکی وحی است؛ و این که سه حوزه نفوذ - الهی، اثیری و تحت قمری - تحت تأثیر و عمل یکدیگرند و ستاره خوانی را علمی واقعی می سازند. او را مدرس اثرات ستارگان به مسلمانان خوانده اند.

فصل دوم

عرفان‌های ابتدایی

حالت‌های عرفانی

در عرفان نوعی دستیابی به نیروهای ماورایی و قدرت زبانی دیده می‌شود. عارف مدعی است که ارتباطاتش معمولاً از نوع ارتباط ظاهری نیست، عارف معمولاً با خود مبدأ هستی یا کانونی به نام کانون مقدس، در ارتباط است؛ بنابراین عارف باید بتواند از این ارتباط استفاده کند، کارهایی انجام دهد که دیگران نمی‌توانند انجام دهند و این چیزی است که کرامت نامیده می‌شود. کرامتی که به عارف نسبت داده می‌شود، سند و مدرک عارف است، سندی که نشان می‌دهد او در سلوک خودش صائب بوده و به آن درجه‌ای که خواسته نائل شده است.

حالت عرفانی معمولاً حالتی است پر از احساس؛ عارف حالت‌هایی را تجربه می‌کند که در اوج احساس و هیجان است. واژه «عرفان» در اسلام از عَرَفَ، از جنس معرفت است و با شناخت درونی همراه است. در زبان‌های انگلیسی واژه معادل عرفان، میستی‌سیزم¹ است، به معنی رازگونی که معنای آن با عرفان اسلامی کاملاً متفاوت است. میستی‌سیزم به معنای اسراری است که فرد آموخته، نباید به کسی بگوید؛ چون این افراد در انجمن‌هایی زندگی می‌کردند که راز خود را نباید به دیگران می‌گفتند؛ بنابراین میسیتري (mysery) یا میستی‌سیزم به معنی حفظ راز است. ریشه یونانی این واژه، به معنای «بستن» است و اینکه اسرار نباید فاش شود. در کلیسای مسیحی عرفان به معنای تشرّف به نوعی آیین است که ورودش برای دیگران ممنوع است و راه را برای ورود غیر می‌بندد و یا به معنی بستن قلب به معرفت‌های نادرست و گشودن راه به روی معرفت‌های سازنده است. معرفت

¹ .Mysticism

باطنی مرتبط با وظیفه‌اش بستن دهان و سکوت کردن بود تا معرفت سرّی او فاش نشود. این واژه بعداً تحولاتی از سر گذراند و در معنای بستن ذهن بر روی عوامل بیرونی به کار رفت، تا راه را بر ورود تأملات الوهی هموار سازد. اما کاربرد امروزی آن بسیار گسترده‌تر از ریشه لغوی آن است.^۱

در زبان سانسکریت نیز کلمه‌ای به نام (muni) وجود دارد که این واژه نیز به معنای شخص ساکت است. بنابراین شاکیه‌مونی یعنی انسان وارسته‌ای که ساکت است و اسراری را آموخته و به کسی چیزی نمی‌گوید.

دوره مدرن ویژگی‌های خاص خود را دارد. یکی از ویژگی‌های دوره مدرن این است که قالب‌ها را شکسته است، کمتر مفهومی با عنوان اسرارآمیز یا سرّی باقی مانده است، دوره مدرن با رازداری و اهل سرّ بودن زیاد همخوانی ندارد، کمتر چیزی پنهان و مخفی می‌ماند، حتی در مواردی که سعی می‌شود یکسری سخنان مخفی بماند، باز از دریچه‌ای اسرار فاش می‌شود؛ از جمله اسرار عرفانی. دنیای امروزه به گونه‌ای است که به دلیل وجود امکانات ارتباطی فراوان، مخفی کردن کارها و عقاید و اعمال امکان‌پذیر نیست. بنابراین از مدت‌ها پیش مطالعاتی در مورد حالت‌های عرفانی اشخاص عارف، در حوزه‌های مختلف صورت گرفته و غالباً این مطالعات تجربی است. برخی از این مطالعات در علم روانشناسی انجام می‌شود. به طور مثال در مورد اینکه این حالت‌های عرفانی چگونه حالاتی است تحقیق شده است و مطالبی را نگاشته‌اند. رشته‌ای نیز به نام «فلسفه عرفان» وجود دارد که به شناخت و چپستی عرفان می‌پردازد.

روانشناسان که بیشتر به پدیدار نگاه می‌کنند، وقتی به مطالعه آن نمودی که در فرد عارف وجود دارد - یعنی حالت عارفانه که در شخص عارف متجلی می‌شود - می‌پردازند، می‌گویند: تجلی عارفانه

^۱. نک: (Smith, 1977, p1).

در مغز عارف، شبیه انسان‌هایی است که بیمار شده‌اند، کنترل روحی و روانی خودشان را از دست داده‌اند. هر دو فرد حالت‌های مشابهی را تجربه می‌کنند. در واقع دستگاه‌هایی که فرکانس‌های مغزی را نشان می‌دهد، حالت‌های مشابهی را نمایش می‌دهد. ویلیام جیمز مطالعات تجربی خود دربارهٔ حالات عرفانی و تجربهٔ دینی را بر افراد بیمار متمرکز کرده بود.

حال باید دید، حالت‌های عرفانی چه ویژگی‌هایی دارند و چه ویژگی‌هایی آنها را از دیگر حالات انسان متمایز می‌کند؛ در این باره چنین باید گفت: انسان حالت‌های مختلفی را در زندگی ممکن است تجربه کند اما همهٔ این تجربه‌ها عرفانی نیست، مثل درد کشیدن، از دست دادن یک عزیز و... . بنابراین ممکن است ما انواع و اقسام تجربه‌های فردی و اجتماعی را در طول زندگی خود به دست آوریم. ویژگی‌های حالت‌های عرفانی بدین گونه است: اول آنکه تجربه عرفانی به ما بینش و معرفت درونی می‌دهد؛ اصولاً عرفان با معرفت درونی همراه است. این بینش با کتاب و درس خواندن فراهم نمی‌شود؛ درک و دریافتی درونی است و از این جهت شاید تجربه‌های مشابهی وجود داشته باشند. اما با گفتن ویژگی‌های دیگر، تمایز تجربه‌های عرفانی مشخص می‌شود. این معرفت از جنس معرفت استدلالی نیست. بلکه حالتی است که با احساس و عاطفهٔ ما سر و کار دارد؛ همیشه استدلالات ما استدلال بردار نیستند و به قول مولوی: «... آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه‌ها»¹. ویژگی‌های معرفتی- درونی- و شهودی بسیار نافذ هستند.

دومین ویژگی از حالت‌های عرفانی، تجربهٔ احساس وحدت و اتحاد است؛ چنانکه گفتیم تجربهٔ عرفانی، تجربهٔ اتحاد است و عارف با معروف احساس اتحاد می‌کند و گر نه تا زمانی که دوگانگی با فرد باشد، آن حالت‌ها اتفاق نمی‌افتد. سومین ویژگی وقتی رخ می‌دهد که تجربه در مرحلهٔ عمیق‌تری

¹. دیوان شمس غزل شماره 1

باشد و آن خروج از زمان است. عارف زمانی که در اوج جذبه عرفانی قرار دارد، از بُعد زمان نیز خارج می‌شود و زمان را فراموش می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر بعد از آن حالت از او سوال شود چه مدت طول کشید؟ می‌گوید: نمی‌دانم! بنابراین در صومعه‌ها و جاهایی که می‌خواهند تجربه عرفانی داشته باشند، فضایی ایجاد می‌کنند که در آن بُعد زمان را گم کنند و حتی شاید به گونه‌ای که مکان را نیز از یاد ببرند. درک بُعد مکان مقدس یعنی تصور اینکه ما در مرکز قرار داریم و بقیه چیزها در شعاع دایره‌ای شکلی در اطراف ما قرار دارند. پس تجربه‌ها در زمان و مکان مقدس ویژه‌ای قرار می‌گیرند. اگر حس زمان از دست برود کم‌کم گذشته، حال و آینده برای انسان یکی می‌شود. اگر در اوج جذبه عرفانی از عارفی بپرسند که کیست؟ او نمی‌تواند پاسخی دهد! زیرا در آن حالت انسان خود را احساس نمی‌کند و مسئله اتحاد با موجود مقدس پیش می‌آید و تنها موجود مقدس قابل درک است.

چهارمین ویژگی این است که چون با موجود مقدس در حالت اتحاد است بنابر این در جهان چیزی جز خوبی نمی‌بیند؛ پس اگر از او بپرسند جهان را چگونه می‌بینی؟ می‌گوید جز خوبی نمی‌بینم و حتی دشمن خود را در آن حالت دوست می‌پندارد.

عرفانِ ادیان ابتدایی

قدمت تاریخی عرفان را نمی‌توان به طور دقیق مشخص کرد و بنابراین عرفان‌های ابتدایی به دوره انسان نانویسا^۱ -زمانی که خط اختراع نشده بود- بازمی‌گردد. وقتی می‌گوییم ادیان ابتدایی وجود داشتند، عرفان‌های ابتدایی نیز وجود داشتند. از نظر انسان‌های ابتدایی، خلسه و حالت خلسه‌آمیز

^۱.illiterate

اهمیت زیادی داشته است، زیرا سبب ارتباط با عالم غیب و ملکوت شده است. اعتقاد بر این است که درک و هوشیاری مانع درک عالم ملکوت است. تا زمانی که فرد هوشیار است نمی‌تواند با عالم ملکوت، ارتباط برقرار کند. انسان باید هوشیاری خود را از دست بدهد تا به شوریدگی و حالت خلسه‌آمیز برسد. در چنین حالت‌هایی عموماً با یک متخصص به نام شمن، روبه‌رو هستیم. شاید بتوان گفت، محور اصلی عرفان‌های ابتدایی یک نوع شمن‌گرایی یا شمنیزم است. شمن کسی است که به حالت خلسه می‌رود و در آن حالت سخنانی به زبان می‌آورد. احتمال می‌رود این سخنان را ارواح مردگان و یا خدایان از عالم دیگر به او القاء کنند و کسانی که در اطراف او هستند این سخنان را می‌نویسند. در این حالت، معمولاً غیب‌گویی می‌کنند یا بیماران را شفا می‌دهند. شمن‌ها نوعاً انسان‌هایی غیرمتعارف و غیرمعمولی هستند؛ به همین دلیل برای جلب اطمینان مردم باید اعمال باارزشی مانند پیشگویی و شفا بخشی را به عهده بگیرند تا مردم مطمئن شوند که این‌ها نیروهایی فرا بشری دارند. شمن‌ها با اعمالی که انجام می‌دهند گاه با روح باران ارتباط برقرار می‌کنند یا مکان‌هایی را که آلوده شده است با خارج کردن روح پلید از مکان یا بدن فرد تطهیر می‌کنند. قدرت شمن در این است که بتواند بر ارواح شریر، غلبه کند و آثار بدی را که آن‌ها دارند کنترل کند. اینکه شمن در حالت خلسه قرار می‌گیرد و با عالم ملکوت ارتباط برقرار می‌کند نمونه‌ای از حالات عرفانی در دین‌های ابتدایی محسوب می‌شود.

انسان‌هایی را که در طول تاریخ خود را افرادی برتر از انسان‌های معمولی دانسته‌اند می‌توان در سه دسته گنجانند: 1- پیشگویان و جادوگران؛ 2- کاهنان و روحانیون دینی – گاه کشیش و اخیراً لغت روحانی از مسیحیت وارد ایران شده است؛ 3- کسانی که اصطلاحاً پیامبر نامیده می‌شوند. شمن‌ها بیشتر در دسته جادوگران و پیشگویان قرار می‌گیرند و گاهی اوقات به عنوان طبیب، برای درمان

بیماران. روحانیون دینی کارشان در اصل برگزاری مناسک دینی مانند مراسم عشای ربانی، نماز جماعت یا برگزاری مراسم قربانی است. در دین‌های باستانی نامی از پیامبران به صورت جدی نیامده است به طور مثال در مصر باستان تحوت¹ پیام خدایان را به خدایان دیگر و انسان می‌رسانده است؛ اما این به این معنا نیست که پیام‌آور دین باشد و احکام خاصی را بیاورد.

در اقوام ابتدایی افراد با انجام دادن کارهای دیگر پیام خدایان را دریافت می‌کردند؛ مثلاً حیوانی را می‌کشتند و جگرش را بیرون می‌کشیدند و از روی رگ‌های موجود در آن یا از روی پرواز پرندگان پیشگویی می‌کردند. کار پیامبران این است که سخن‌گوی نیروهای غیبی هستند. انسان در سیر تکامل خود به این نتیجه می‌رسد که به طور مستقیم نمی‌تواند با خدا سخن بگوید. بنابراین نماینده‌ای لازم است تا پیام خدا را به ما برساند. در هر گروه نامبرده می‌توان حالت‌های عرفانی را به تناسب آنها مشاهده کرد. بنابراین اینکه گمان کنیم تنها یک شکل عرفانی وجود دارد امری نادرست است؛ مثلاً عرفان شمنی با عرفان مسیحی یا تائویی متفاوت است. عرفان حالتی رازآلود دارد چون امری درونی است و هر امر درونی و منحصر به فردی می‌تواند حالت رازآلود داشته باشد مانند خواب‌هایی که می‌بینیم و گاه برای کسی تعریف نمی‌کنیم و همچون یک راز برایمان باقی می‌ماند، یا اگر هم تعریف کنیم کسی درک نمی‌کند. عرفان از آنجایی که امری درونی است قابل درک برای همگان نیست اما دین به دلیل انجام آداب و مناسک در ملاعام، امری واضح و آشکار است؛ در نتیجه می‌توان گفت، ویژگی عرفان رازآلود بودن و عوامانه نبودن آن است؛ برخلاف دین که عاری از رازآلودگی است. افراد معدودی می‌توانند، به درک علوم باطنی دست یابند. کاهنان به زبان خاصی صحبت می‌کردند که همه مردم نمی‌فهمیدند؛ شاید به عمد می‌خواستند افراد خاصی منظور آنان را بفهمند؛ به طور مثال

(همتای مصری هرمس) Thoth¹.

در مصر خدایی که خدای خورشید نامیده می‌شده است سری شبیه به شاهین دارد و فرمانروای آسمان‌هاست زیرا شاهین مانند خورشید که وقتی در آسمان است، هیچ موجود دیگری باقی نمی‌ماند. مردمان آن زمان گمان می‌کردند ستاره‌ها با خورشید می‌روند، بنابراین خورشید را به عنوان خدا می‌پرستیدند. از پادشاهی در مصر در مورد لحظة تاج‌گذاری گزارش شده که در قسمت قدس الاقداس معبد به شکل شاهین به آسمان عروج کرده و در آسمان از پدر آسمانی خود رع تاج پادشاهی دریافت نموده است.

در بین‌النهرین عرفانی که دیده می‌شود وابسته به خدایان است. شاه فردی زمینی است که در اتصال با خدایان مقدس می‌شود. پادشاه پسر /ینانا است که نامی برای /یشتار الهه عشق و باروری است. شاه در ارتباط با /ینانا و خدای آسمان کامل می‌شود، مردان برای اینکه پاک بمانند، از ازدواج در این دنیا می‌گذشتند و خودشان را اخته می‌کردند. این افراد که از دنیا و زنان بریده بودند، در رقص‌هایی که انجام می‌دادند به حالت خلسه می‌رسیدند و پیام‌هایی از ایزدبانو دریافت می‌کردند. در عرفان ما با ثنویت جسم و روح مواجه هستیم. هر چه مربوط به جسم و مادیات معمولی است غیرمقدس است و هر چه مربوط به روح است مقدس می‌شود. بنابراین تراحم میان جسم و روح وجود دارد. هر انسانی که به جسم بپردازد، خاکی و زمینی می‌شود و بالعکس. اینگونه است که ما در عرفان‌ها نوعی ریاضت و دل‌کندن از دنیا را می‌بینیم. به اعتقاد محققین در بین‌النهرین خدایان به صورت سری و در خواب با انسان‌ها صحبت می‌کردند و این اسرار در باطن متون مقدس نهاده شده است. بنابراین با خواندن ظاهری کتاب مقدس به این اسرار دست نمی‌یابیم بلکه باید متون مقدس را بارها و بارها بخوانیم تا بتوانیم با غرق شدن در این متون به معنای عرفانی آن پی ببریم. عرفان بین‌النهرین در گنوستیسیسم تأثیر زیادی داشته است. اینها عرفان‌هایی هستند که در قرون اولیه

در مصر و بین‌النهرین رواج داشته و از کلمه گنوسی -معرفت پنهانی- گرفته شده‌اند. همه عرفان‌های موجود معتقدند که یک معرفت پنهانی وجود دارد که با خواندن به دست نمی‌آید بلکه از طریق درک و فهمیدن است و از جنس حس است یک نوع دریافت خاص معنوی. آنچه که در عرفان محور اصلی است اتحاد است، حال اتحاد با موجود مقدس یا چیزی که آن را مقدس می‌دانیم و آن چیزی که آن را برتر از جهان مادی می‌دانیم، اما اینکه در این راه درست رفته باشیم یا نادرست مهم نیست. یکی شدن با موجود مقدس به نوعی کنار گذاشتن خود و در هم شکستن این قالب است، تا زمانی که قالب‌های وجودی فرد شکسته نشود نمی‌توان با موجود مقدس یکی شد.

از نظر عارف هر آنچه در این جهان هست یکی بیشتر نیست و می‌توان با آنها در حالت‌های عرفانی یکی شد. اتحاد در اراده و خواست، اتحاد در ماهیت، جوهر و روح. یعنی زمانی که با او یکی می‌شود، دیگر برای خود ماهیتی احساس نمی‌کند. در مورد اراده چنین است که اراده الوهیت با اراده انسان یکی می‌شود. در اتحاد ماهیت خدا با انسان یکی می‌شود، مثل بایزید بسطامی. عارفان گوشزد می‌کنند که امر مقدس، هم در درون^۱ ماست و هم متعال^۲ از ماست. زمانی که فکر می‌کنید با او یکی هستید، در عین حال او را شبیه به خود نمی‌دانید؛ یعنی در عین وحدت، نوعی دوئیت و تمایز وجود دارد. برخی می‌گویند: حالت عرفانی مثل حالت خشیت است، مثلاً فردی را بسیار دوست داریم و با او احساس یکی بودن می‌کنیم، اما در عین حال خود را در حضور فردی بسیار والاتر از خود می‌یابیم که این سبب ترس و حرمت گذاشتن ما می‌شود. تجربه عرفانی به این سو میل می‌کند که حوزه امور نامقدس را محدود یا محو می‌کند و قلمرو امور مقدس را گسترده‌تر می‌کند. عارفان از هر نوع گرایشی

^۱ . immanent

^۲ . transcendental

که باشند تأکید می‌کنند که موجودی ماورایی در درون آنان است؛ مانند اینکه در عرفان هندویی /تمن و برهمن یکی هستند. بوداییان معتقدند که ذات بودا، در درون ما جریان دارد.

نمونه‌هایی از عرفانِ ادیانِ ابتدایی

اگر تاریخ عرفان را به درستی مطالعه نکنیم یعنی عرفان را به صورت تاریخی بررسی نکنیم، می‌پنداریم عرفان دقیقاً از همان روزی آغاز شده که در سنت دینی و فرهنگی ما وجود داشته است یعنی مبدأ عرفان را به سنت دینی خود نسبت می‌دهیم و فکر می‌کنیم آنچه که پیش از آن بوده یا شبه عرفان است یا اصلاً عرفان نیست. در ادامه نمونه‌هایی از عرفانِ ادیانِ ابتدایی را تبیین می‌کنیم تا صبغه عرفان و تجربه‌های عرفانی به خوبی آشکار شود.

حالات عرفانی نوئرها: اقوامی در جنوب سودان ساکن‌اند که بازماندگان انسان‌های ابتدایی‌اند. این اقوام که نوئر نامیده می‌شوند به یک روح که آن را هسته مرکزی می‌دانند معتقدند؛ این روح که به آن کوبوت می‌گویند کانونی‌ترین و مهم‌ترین موجود مقدس آنهاست. در واقع آن‌ها این جهان را به شکل روح یا کوبوت می‌بینند، یعنی روحی که در بدن انسان است (و وقتی انسان بمیرد آن روح همان spirit می‌شود). نوئرها جهان را جهانی پر از ارواح مختلف دانسته‌اند. در واقع، در هر دینی یک موجود مقدس وجود دارد که مقدس‌ترین است. برای آنها هم کوبوت مقدس‌ترین روح است، به این معنا که این روح هم واحد و هم کثیر است. تعاریف آنها از این روح عبارت است از روح اعلی، برترین روح، همه جا حاضر مانند باد و هوا که جایگاهش در آسمان است. در ادیان ابتدایی که امروزه باقی مانده‌اند. آن را به راحتی می‌توان دید. در نزد مردمان ابتدایی، آسمان به شکل یک قوس بوده که جایگاه خدا یا خدایان قلمداد می‌شده است. وقتی به آسمان نگاه می‌کردند، همان حالت تجربه عرفانی و حالت عرفانی به آنها دست می‌داد زیرا همان جهان قدسی را می‌توانستند ببینند!

از دیرباز خدایان با آسمان در ارتباط بوده‌اند؛ یعنی آسمان جایگاه خدایان بوده است. مردم ابتدایی گمان می‌کردند در آسمانی که برایشان شگفت‌انگیز و اسرارآمیز است، یک موجود یا موجودات ماورائی سکونت دارد که خود را در پدیده‌های آسمانی، مانند باران، رعد و برق و طوفان جلوه‌گر می‌کنند. حکمت و قدرت نامحدود دارند و همهٔ اتفاقات به آنان مرتبط است؛ حتی نوثرها گمان می‌کنند که باران و رعد و برق نه تنها از ناحیه خداست؛ بلکه خود خداست. بنابراین بعضی از مردم وقتی باران می‌آید، نمی‌گویند باران نازل شده، می‌گویند خدا نازل شده است یعنی خدای متعالی که در آسمان بوده و از آدمی تا این حد دور است و در عین حال با پدیده‌های طبیعی یکی است. از نظر نوثرها آن روح اعلی بزرگترین اسرار این جهان است که فقط از راه ادراک درونی -یعنی از راه شهود- قابل درک است یعنی نه از راه تعلیم بلکه از راه الهام و شناخت درونی می‌توان کوبوت را شناخت. البته در بعضی از اشیاء طبیعی و موجودات نیز تجلی پیدا می‌کند. به طور مثال در بعضی از حیوانات یا ارواح هست و در عین یکی بودن با موجودات از موجودات متفاوت است! آنها معتقدند که ارواح آسمان بسیارند و در عین حال واحد. خدا در هر یک از این‌ها متجلی است و با هر یک از این‌ها برابر است. آنچه به بعضی از موجودات نسبت داده می‌شود با وجود تفاوت، نهایتاً یکی است و اگرچه کثیر است با وجود این یک کل یک پارچه و واحد است. این موجود متعال به شکل توتم^۱ یا فتیش^۲ می‌تواند در جهان حاضر شود.

^۱ یکی از اشکال اولیهٔ دینداری ابتدایی، توتم پرستی بوده است. توتم عبارت بوده از حیوان یا گیاهی که بشر اولیه آن را می‌پرستیده و آن را از اجداد خود می‌دانسته و معتقد بوده که مقدس است و به آن توتم کسی نمی‌توانسته دست بزند. خوردن گوشت توتم ممنوع بوده است مگر در موارد خاص و در واقع معتقد بودند که خدای متعال در این توتم تجلی کرده است. توتم هر قبیله حیوان و موجود خاصی بوده، نظیر پلنگ، کلاغ، درخت.

^۲ فتیش عبارت است از شی مقدس و خاص که یک نیروی مرموز به نام مانا در آن می‌تواند راه یابد. بنابر این عقیده، فتیش می‌تواند کارهای خارق‌العاده‌ای انجام دهد که سایر اشیاء نمی‌توانند آن را انجام دهند. گاهی استخوان کتف یک انسان می‌توانسته فتیش باشد؛ یعنی با استخوان‌های دیگر تفاوت داشته باشد و رئیس آن قبیله یا شمن، این فتیش را در دست داشته است و می‌توانست از نیروی آن برای آسیب رساندن به دیگران استفاده کند. این فتیش‌ها تابو بوده‌اند و هر کسی اجازهٔ دست زدن به آنها را نداشته و دست زدن به آنها برای عموم حرام بوده است. گاهی هر چه دست رئیس قبیله بوده تابو محسوب می‌شده است و نسبت به رئیس قبیله نوعی حالت تقدس و ترس وجود داشته است.

حالات عرفانی اسکیموها

اسکیموها مردمان ساکن سرزمین‌های قطبی‌اند که به صورت ابتدایی در سرزمین‌های سرد زندگی می‌کنند. واژه‌ای که دلالت بر عرفان دارد، با واژه‌ای که نزد اسکیموها بکار می‌رود، از نظر معنا فرق دارد و اگر ترجمه شود، به معنای درون‌بینی و شهود است. روحانیان دینی در بین اسکیموها معمولاً شمن نامیده می‌شوند و نوعی اعتقاد به شمن و شمنیسم^۱ در آنجا وجود دارد. یک شمن در رأس آن است و کارهای خاصی انجام می‌دهد. فردی که آموزش شمنی می‌بیند یک سری کارها را انجام می‌دهد و کار او احضار ارواح و ارتباط برقرار کردن با ارواح است. او در درون خود نور خیره‌کننده‌ای می‌بیند و گرمای شدیدی احساس می‌کند که به او معرفت درونی می‌دهد. براساس این نور، در درون او معرفت ایجاد می‌شود. شمن می‌تواند به قلمرو مقدس برود و اطلاعاتی کسب کند که دیگران نمی‌توانند کسب کنند؛ از جمله شمن می‌تواند با خدا یکی شود و ارتباط برقرار کند و سخنان خدا را بشنود و آن معرفتی را که برایش حاصل می‌شود به زبان آورد؛ کسانی که اطراف او هستند، این‌ها را می‌نویسند. همچنین شمن می‌تواند از حوادث آینده خبر دهد یا در عین حال بیماران را درمان کند، یا از مردگان خبر بیاورد، یعنی شمن پل ارتباط میان مردم با خدا یا ارواح دیگر است.

تجربه عرفانی که ارتباط بی‌واسطه با موجود ماورائی است، یعنی ارتباط ذهن با قلمروی که خارج از جهان مادی است. اصولاً بعضی عرفان را اینگونه تعریف کرده‌اند: عرفان نوعی تجربه خروج از حالت طبیعی (norm) است، یعنی انسان یک وضعیت و حالت طبیعی دارد که در آن وضع درک و هوشیاری‌اش از محیط اطراف و خود طبیعی است؛ در هنگام تجربه وضعیت طبیعی فرد به حالت غیرطبیعی تبدیل می‌شود. این تجربه عرفانی در میان اسکیموها/نگاکوک نامیده می‌شود که نوعی

(الیاده در کتاب شمنیسم حالات عارفان در تذکره الاولیاء را شبیه حالات شمن ها دانسته) shamanism.¹

ارتباط بی‌واسطه با وجود ماورائی است. اتحاد با موجود ماورائی که خود تعریفی از عرفان است. این تجربه اگر با موجود غیرمقدس باشد، می‌تواند نام‌های دیگر داشته باشد مثل حالت‌های عاشقانه و محبت‌آمیز که در این دسته قرار می‌گیرند. حالت عاشقانه می‌تواند نوعی خروج از وضع طبیعی باشد، می‌تواند نوعی تجربه اتحاد باشد، اما این اعتقاد وجود ندارد که فرد مقابل موجود مقدس است. عاشق و معشوق همدیگر را موجود مقدس نمی‌دانند، بلکه موجوداتی عادی و زمینی می‌دانند، اما ممکن است این حالات در آن‌ها نیز اتفاق بیفتد؛ یعنی این حالات تجربه اتحاد، تنها مختص کسی که با موجود مقدس احساس اتحاد و یگانگی کند نمی‌شود، بلکه معمولاً حالت‌های عاشقانه اشخاص هنگامی که عمیق شوند نیز چنین چیزی است؛ یعنی همین حالت خروج از وضع طبیعی و احساس یکی شدن و اگر عمیق‌تر شود گاهی تا جایی پیش می‌رود که فرد دیگر هیچ خواسته‌ای نداشته باشد، اما این تجربه را عرفان نمی‌دانیم، زیرا این اتحاد با موجود مقدس نیست. اگر آن را موجود مقدس بداند می‌توان آن را نوعی تجربه عرفانی دانست. واژه *آنگاکوک* که به معنی درون‌نگری یا درون‌بینی و یا تأمل درونی بود، همان حالت و تجربه‌ای است که برای شمن‌های قبایل اسکیمو رخ می‌دهد. شمن در این حالت به احضار ارواح روی می‌آورد و سعی می‌کند، برای آنکه بتواند به اطلاعات و آگاهی‌هایی دست پیدا کند، از آن ارواح کمک بخواهد. در این حالت آن گرما و نور خاص را در درون خود احساس می‌کند که نیروی ادراکی ویژه‌ای به او می‌بخشد. در آن حالت این نیرو خاص شمن است و برای افراد دیگر قابل درک نیست. هنگامی که حالت‌های عرفانی را تعریف می‌کنیم، می‌گوییم که حالت عرفانی حالتی است که نه قابل تعریف است و نه قابل توصیف؛ تنها می‌توان آن را تجربه کرد و تا کسی تجربه نکند متوجه نمی‌شود که این حالت چگونه است. در این حالت شمن از محدوده مسکونی خود فراتر می‌رود. اینگونه ادعا می‌شود که روح می‌تواند به مناطق دور دست برود و مکان‌های دیگر را

ببیند، زمان آینده را ببیند و همچنین روان مردگان را در زندگی پس از مرگ می بیند. این حالت را در یک کلمه می توان حالت *خلسه/میز نامید*.

در بین ادیان ابتدایی تجربه خلسه اهمیت زیادی دارد؛ زیرا از طریق تجربه خلسه می توان با جهان غیب و ملکوت ارتباط برقرار کرد. سخنانی که شخص در حالت خلسه بر زبان می آورد، سخنان خود او نیست، معمولاً سخنانی است که از ناحیه دیگری به او القاء می شود. گاهی اوقات می گویند شمن واسطه ای است که سخن مردگان را بیان می کند، یعنی روحی که به او نزدیک شده یا احضار شده که به وسیله زبان او سخن می گوید، دین و مناسکی را که در چنین حالتی القاء می شود دین شمنی یا شمنیسم می گویند. حالت های عرفانی در این ادیان برای شخص شمن رخ می دهد. پس شمن ها باید روح نامتعارفی داشته باشند. بنابراین تمام افراد قبیله استعداد تبدیل شدن به شمن را ندارند، فقط عده خاصی هستند که چنین استعدادی دارند؛ چه بسا گاهی اوقات رفتار این شمن ها رفتار عادی نباشد و مانند بقیه مردم زندگی نکنند. اما آن ها چگونه بین مردم پذیرفته می شوند؟ آن ها به عنوان افرادی اسرار آمیزند و ارتباط هایی با جهان دیگر دارند. از این رو، مورد احترامند. شمن ها معمولاً در حالت خلسه که به آن ها دست می دهد می توانند یک سری اعمال، نظیر درمان بیماران، نزول باران، پیشگویی، جن گیری و پاک کردن وجود روح را از خانه ای که مرگی در آن اتفاق افتاده، انجام دهند. شمن بیشتر با جهان ارواح مردگان و خدایان در ارتباط است و البته دارای نیرویی است که می تواند با آن، بر ارواح شرور مسلط شود. چنین نیست که شمن ابزار دست آن ها باشد بلکه او با روح قوی ای که دارد آن ارواح شرور را کنترل می کند. بعضی معتقدند که شمن چون به آسمان صعود می کند و با خدا مرتبط می شود نیرویی می یابد که ارواح شرور را با آن شکست می دهد.

حالاتِ عرفانی بومیان استرالیا: در بین اینها افرادی بودند که به آنها جادوگر پزشکان می-گویند. در ادیان اولیه افرادی بودند که علاوه بر رئیس قبیله، جادوگر و پزشک قبیله نیز محسوب می‌شدند. آنها با استفاده از امور جادو بیماران را درمان می‌کردند. البته بیشتر بیماری‌های روحی بود و اگر هم جسمی بود آن را ناشی از ورود ارواح خبیث می‌دانستند که باید با ورد و دعا بیرون شوند که این کار جادوگر و پزشک‌ها بود. در بین این قبایل حالات خلسه‌آمیز نیز دیده می‌شود که از آن در درمان بیماری‌ها استفاده می‌کنند. در بین مردان یکی از این قبایل فردی بود که وارد قبرها می‌شود و از مرده‌ها سنگ‌ریزه‌هایی دریافت می‌کند. سپس نزد خدای متعال می‌رود که بر تختی سنگی در آسمان تکیه زده است. حالت خلسه‌آمیز در واقع همان از دست دادن حس زمان و مکان و ورود به یک حالت عرفانی است. در بین سرخ‌پوستان آمریکای شمالی و اسکیموها رفتارهای شمنی دیده می‌شود که با صعود به آسمان مرتبط است.

در ادیان ابتدایی گمان بر آن است که بین آسمان و زمین هیچ مرزی وجود ندارد و انسان نه تنها با روح خود بلکه گاهی حتی با جسم خود به آسمان می‌رود و با خدایان گفتگو می‌کند. بنابراین حالت خلسه همان حالتی است که روح از کالبد بیرون می‌آید و به آسمان می‌رود. در واقع وقتی روحی از بدن خارج می‌شود، شمن می‌میرد و وقتی روح به بدن برمی‌گردد، دوباره زنده می‌شود. گویا این حالت خلع بدن و حالت خروج روح از بدن و بازگشت دوباره آن شبیه تجربه مرگ و زندگی دوباره است. شمن گاهی از حیوانات تقلید می‌کند و صدای حیوانات را در می‌آورد و پوست حیوانات را بر تن می‌کند و بدین صورت خود را به حیوانات شبیه می‌کند. در هنگام تجربه خلسه‌آمیز شمن، افراد قبیله دور او با رقص می‌چرخند و صدایی در می‌آورند. در این هنگام آنها نیز ماسک‌هایی را که غالباً شبیه صورت حیوانات است بر صورت خود می‌زنند. گاهی اوقات این ماسک‌ها برای ترساندن ارواح

مزاحم است و همچنین صداهایی که تولید می‌شود برای دور کردن ارواح شرور است. گاهی در اطراف کسی که بیمار باشد، این اعمال صورت می‌گرفته تا ارواح مزاحم و شرور دور شوند و آن بیمار شفا پیدا کند. همه این اعمال برای این است که قبیلۀ بتواند بر ارواح شرور مسلط شود. دلیل پوشیدن لباسی از پوست حیوانات و ماسک صورت حیوانات یا صدای شبیه حیوانات، همگی این بوده که آن‌ها گمان می‌کرده‌اند که حیوانات نسبت به انسان‌ها به جهان ماوراء نزدیک‌ترند، به علاوه، حیوانات توانایی‌هایی دارند که انسان‌ها ندارند.

در واقع بشر در دوره‌هایی حیوانات را پرستش می‌کرده است، بخاطر این که آن‌ها را قوی‌تر و عاقل‌تر از خودش می‌دیده است؛ یعنی تصور می‌شده که اولاً حیوانات به لحاظ قوا قوی‌تر و از نظر عقلی و روحی به جهان بالا نزدیک‌ترند. در بعضی ادیان ابتدایی، انسان خود را با بعضی حیوانات هم نسل و هم ریشه می‌دانسته و معتقد بوده که نیای مشترکی با یک حیوان خاص داشته است.

این تجربه‌های شمنی را می‌توان تجربه‌های عرفانی‌ای نامید که در ادیان ابتدایی به اشکال مختلف نظیر پرستش نیاکان، ارواح وابسته به طبیعت، ارواح حیوانات و اعتقاد به توتّم خدایان متعال، خود را نشان داده‌اند.

حالات عرفانی سرخ‌پوستی: سرخ‌پوستان آمریکای شمالی خود را با زمین یکی می‌بینند. یکی از عرفا و اعضای قبیلۀ وینه باگو (winne bago) در تجربه اتحاد خود با زمین اینگونه می‌گوید: «با ایزد زمین^۱ مشغول نیایش شدم، در طول نیایش از چیزی که بالای سرم بود، آگاه بودم. او را دیدم و احساس کردم، همه ما با یکدیگر نشسته بودیم. همه یک روح (spirit) و یک روان (soul) داشتیم.

¹. earth marker

من با آنها سخن نمی‌گفتم و نمی‌دانستم که در ذهنشان چه می‌گذرد»^۱. قبیله‌ای دیگر با کشیدن چپق یا پیپ، با جهان هستی ارتباط برقرار می‌کنند و به نیایش می‌پردازند. انتهای کاسه‌ای و دایره‌ای شکل پیپ در نظر آنها، نماد زمین است و چون از نظر آنها، دایره شکل مقدسی است، در نتیجه پیپ مقدس است. از سوی دیگر، پیپ از طریق لوله ابتدای خود به دهان ارتباط پیدا می‌کند و بدین گونه فرد هر اتفاقی را که در جهان می‌افتد با یک دم به درون خود انتقال می‌دهد و برعکس. این مراسم عموماً به صورت دسته‌جمعی انجام می‌شود و چپق را دست به دست می‌کنند. در ادیان ابتدایی شخصی که واسطه بین مردم قبیله خود و ساحت متعالی و نامرئی بوده، دارای موقعیت و نقش مهمی بوده است.

^۱ . Radin, *Primitive Religion*, p. 278

فصل سوّم

عرفان‌های غـربـی

تفاوت ادیان ابتدایی و باستانی

ادیان ابتدایی و باستانی، به یک معنا نیستند. ادیان ابتدایی، ادیانی هستند که در دوره پیش از تاریخ وجود داشته‌اند، یعنی دوره پیش از اختراع خط که بشر هنوز نانویساست. زیرا تا پیش از اختراع خط، تاریخ مکتوب نداشته‌ایم و هیچ تاریخی بر جای نمانده است. از زمانی که بشر خط را اختراع کرد، حدود شش هزار سال می‌گذرد. یعنی سومری‌ها که مبدعان خط بودند، در حدود ۳۵۰۰ یا ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح زندگی می‌کردند. تقریباً پیش از آن زمان را دوره پیش از تاریخ می‌نامند. آثاری که از دوره پیش از تاریخ بر جای مانده، آثاری غیر مکتوب است که به صورت نقاشی‌ها، مجسمه‌ها و صنایع دستی یافت شده است، اما متأسفانه سند مکتوبی در دسترس نیست. بنابراین ادیان آن دوره‌ها را ادیان ابتدایی و ادیان پس از آن، یعنی بعد از اختراع خط را ادیان باستانی می‌نامند.

عرفان در ادیان باستانی

در بین‌النهرین عقاید عرفانی در حکومت الهی پادشاهان ریشه دارد. پادشاه معمولاً نماینده خدا بر روی زمین است، گاهی اوقات فرزند خدا و گاهی بالاتر از آن. پادشاه الوهیت داشت، یعنی دارای مقام خدایی بود. بنابراین بین پادشاهان و خدا نوعی اتحاد و ارتباط برقرار بود. در بین‌النهرین پادشاه از آنجا که پسر خدا قلمداد می‌شد، می‌توانست مرزهای زمین و آسمان را پشت سر بگذارد. در بین‌النهرین پادشاه پسر ایزد بانوی عشق اینانا یا ایشتر است. ایشتر ایزد بانوی حاکم در آن زمان و منطقه بوده که تا چند قرن نیز حاکم بوده است. ایشتر را می‌توان به اشکال مختلفی دید، یعنی با تلفظ‌های

مختلف می‌توان در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، در نوشته‌های آشوری و نو بابلی - که مربوط به متون عرفانی هزاره سوم پیش از میلاد و حتی پس از آن است - رد پای آن را دید. الوهیت پادشاه باعث می‌شد که پادشاه موجودی مقدس و کامل دانسته شود که با خدا یکی بود. بنابراین می‌گفتند چه فرمان ایزد، چه فرمان شاه! زیرا هر دو یکی تلقی می‌شد. اگر شاه چیزی می‌گفت، فرمان ایزد بود. گویا خدا چنین فرمانی داده است. این مسئله زمینه‌ساز یک سری عقاید عرفانی بوده که در شخص انسان می‌تواند الوهیت تجلی پیدا کند و انسان با خدا یکی شود. گاهی اوقات اتحاد پادشاه با ایزد بانو یعنی ایشتر در نمادهایی مثل ازدواج مقدس خودنمایی می‌کرد. آیین‌هایی وجود داشتند که بیشتر سرّی بودند و پیروان آنها از دنیا و امور دنیوی پرهیز می‌کردند و حتی ازدواج نمی‌کردند. مردها معمولاً، خود را آخته کرده و ازدواج نمی‌کردند، زیرا معتقد بودند در این صورت می‌توانند در جهان دیگر با ایزد بانو ازدواج کنند و به اتحاد برسند. لذا تمایلات دنیوی خود را از بین می‌بردند و سرکوب می‌کردند و بدین وسیله با معنویات راحت‌تر ارتباط برقرار می‌کردند. راه‌های دیگری نیز برای رسیدن به معنویت وجود داشت و آن دست یافتن به حکمت بود. این دست یافتن به صورت نمادین فرو رفتن در اقیانوس است. این اقیانوس روشنایی درجهان ماوراء طبیعت قرار دارد. آنها معتقد بودند که خدایان با انسان‌هایی به طور سرّی سخن می‌گویند و اسراری که در متون مقدس نهفته است و تنها خواص و برگزیدگان می‌توانستند آنها را فرا بگیرند به آنان آموزش داده می‌شود. بنابراین معتقد بودند که فقط آنها می‌توانند از اسرار باطنی این متون مقدس آگاه شوند. دست یافتن به این حقیقت باطنی و پیام مخفی خدایان با مطالعه مکرر و مداوم متون مقدس امکان‌پذیر بود یعنی دائم این متون را می‌خواندند و از این طریق می‌توانستند به معانی عرفانی آن متون دست یابند. این حالات در خلسه برای آدمی اتفاق می‌افتد. آدمی تا زمانی که به آن حالت خلسه‌آمیز وارد نشود، نمی‌تواند با

آن جهان ارتباط برقرار کند و نمی‌تواند معانی آن را بفهمد. تأثیر عرفان بین‌النهرین را می‌توان در عرفان‌های یهودی و مسیحی مشاهده کرد.

عرفان در مصر باستان

دین مصر نیز از ادیان باستانی محسوب می‌شود. قدمت آن به پنج یا شش هزار سال پیش می‌رسد. در مصر نوشته‌های زیادی برجای مانده است. درباره عقاید دینی مصر باستان به دلیل رواج خط در آن دوره، متون بسیاری موجود است. این متون چند دسته اند: ۱- متونی که بر روی دیوارهای داخلی اهرام نوشته شده‌اند. ۲- متونی که بر دیواره بیرونی و درونی تابوت‌ها به منظور راهنمایی مرده در آن دنیا نوشته می‌شده‌اند. ۳- متونی که به شکل طلسم و تکه‌های کوچکی بوده و همراه اجساد دفن می‌شده‌اند. این متون نشان دهنده نوعی حالت رازآمیزند و کسانی را ستایش می‌کنند که دارای علم باطنی هستند. این افراد که به علم و حکمت باطنی دست پیدا کرده‌اند معمولاً خواصند؛ پادشاه اخص این خواص است، یعنی فرعون یا پادشاه در مصر باستان کسی بوده که فرزند خورشید و کاهن خورشید قلمداد می‌شده است.

کاهن اعظم یا روحانی اعظم در مصر باستان غالباً شخص پادشاه بوده است. او توانایی سخن گفتن به زبان اسرار آمیز را داشته است. پادشاه معمولاً زبان بابون‌ها - نوعی میمون - را می‌فهمیده است. بابون‌ها هنگام بالا آمدن آفتاب در ستایش خورشید سخن می‌گفتند و شادی می‌کردند و پادشاه این زبان را می‌فهمیده است. معمولاً تمام پادشاهان در مصر، فرزند هوروس شمرده و با هوروس یکی می‌شدند و پسر رع خدای خورشید شمرده می‌شدند. این ارتباط نشان دهنده نزدیکی پادشاه با خدا و تقدس او بوده است. هوروس سری شبیه به شاهین داشته و بر آسمان فرمان روایی می‌کرده، چشمان او نماد ماه و خورشید بوده که نماد نظارت بر اجرای درست قوانین و مراقبت از مردم محسوب

می‌شده است. چنین گزارش‌هایی حاکی از اتحادی است در مصر باستان که بین خدا و پادشاه وجود داشته است.

عرفان در یونان باستان

مطالعه در زمینه یونان باستان از حدود هفت یا هشت هزار سال پیش از میلاد آغاز می‌شود. از جمله آیین‌های عرفانی در یونان باستان آیین دیونوسوس است. این آیین به نام خدایی موسوم به دیونوسوس است. او فرزند زئوس و پرسفونه بوده که در یونان باستان، خدای باروری و شراب قلمداد می‌شده است. آیین دیونوسوس، آیینی همراه با رقص، موسیقی، میگساری و آشامیدن گوشت و خون حیوانات قربانی بوده است. در هنگامی که مناسک به اوج می‌رسید، سعی می‌کردند که با دیونوسوس یکی شوند، یعنی به اتحاد با دیونوسوس برسند. دیونوسوس همچنین حامی ادب و هنر نیز شمرده می‌شد. نام دیگر دیونوسوس، باکوس بود. باکوس تجسم تاک است، به خاطر آن نشاطی که از عصاره انگور به دست می‌آید. دیونوسوس گاهی به شکل حیوانات تجلی می‌کرد. تجلی جسمانی در ادیان باستانی زیاد دیده می‌شود، بدین صورت که خدا در قالب یک حیوان در می‌آمد و از این رو آن حیوان مقدس می‌شد، تا جایی که گاهی برایش مناسک نیز برگزار می‌شد و یا آنکه مجسمه‌هایی از آن درست می‌کردند و آن مجسمه را در معابد می‌گذاشتند و آن‌ها را به عنوان نماد خدا می‌پرستیدند. از جمله حیواناتی که دیونوسوس به صورت او تجسم یافته، بز بوده است. لذا در هنگام برگزاری مناسک عرفانی دیونوسوس، گاهی اوقات بزی را قربانی می‌کردند و گوشت آن را خام می‌خوردند، بخاطر اینکه در روح و حیات آن خدا شریک شوند. خوردن گوشت حیوان قربانی در آن زمان مرسوم بوده، البته اینک نیز مرسوم است، با این تفاوت که امروزه بشر آن را معمولاً به صورت پخته مصرف می‌کند. اما در آن مراسم به صورت خام مصرف می‌شده است. آن‌ها معتقد بودند که با خوردن گوشت

خام، نیروی حیاتی بیشتری را می‌توان دریافت کرد. آن‌ها تصور می‌کردند، اینگونه در گوشت و خون خدا شریک می‌شوند و از خدا نیروی حیاتی می‌گیرند. عشای ربانی نمونه‌ی مشابه این رسم باستانی است که در مسیحیت امروزه به صورت نان تبرک شده و شراب، از جانب کشیش به مومنان مسیحی داده می‌شود. در عشای ربانی نان یا شیرینی نمادی از گوشت عیسی مسیح و شراب نمادی از خون عیسی مسیح است و بدین شکل مومن مسیحی با خوردن آن‌ها در گوشت و خون عیسی مسیح که تجسم خدا است شریک می‌شود. این رسم، به گفته‌ی فریزر در کتاب *شاخه‌ی زرین*، از آیین دیونوسوس نیز کهن‌تر بوده و به شکل بسیار ابتدایی‌تر انجام می‌شده است. البته امروزه در بعضی از فرهنگ‌ها قربانی به این شکل انجام می‌شود و حتی قربانی انسان نیز گاهی گزارش می‌شود. در فرهنگ‌های قدیم خوردن گوشت حیوان مرده یا قربانی باعث می‌شده که در روح و خون آن و صفات آن شریک شوند. آیین دیونوسوس آیین عرفانی بوده و از این رو همچون بقیه‌ی آیین‌های عرفانی سری بوده و مراسمی داشته که مراسم ورود به آیین یا مراسم تشرّف به آیین گفته می‌شده است. این مراسم نیز سری بوده و در مواقع خاص و در جاهای خاص برگزار شده است. به طوری که در معرض دید نبوده است. به همین دلیل، گزارشی از آن در دست نیست. لذا مشخص نیست که آن‌ها در آن زمان چه کاری انجام می‌دادند. البته معمولاً اینگونه مراسم در آن زمان‌ها در دل غارها انجام می‌شده، جایی که همه حق ورود نداشتند و عده‌ای خاص و آن‌هایی که شناخته شده بودند می‌توانستند وارد شوند. عضوگیری نیز به صورت گزینشی صورت می‌گرفته و هیچ‌گاه به صورت علنی آیین خود را تبلیغ نمی‌کردند بلکه دعوت‌ها به گونه‌ای بود که مثلاً کسانی را که گمان می‌کردند استعداد دارند زیر نظر می‌گرفتند و مدتی با آن‌ها معاشرت می‌کردند و وقتی که می‌دیدند مستعد این مشربند، ابتدا شخص را به حلقه‌های بیرونی وارد می‌کردند و تدریجاً او را وارد حلقه‌های درونی‌تر می‌کردند، تا اینکه به اصل آن و مرکز آن آیین برسد و این مسئله گاهی چند سال طول می‌کشید. بنابراین مبارزه با

آن‌ها کار دشواری بود زیرا معمولاً حکومت‌ها اطلاع زیادی دربارهٔ آن‌ها نداشتند و چون این آیین‌ها با آیین عامهٔ مردم خیلی جور در نمی‌آمد خود پیروان این آیین از ترس منع و مجازات آیین خود را پنهان نگه می‌داشتند. هرودت گزارشی دربارهٔ این آیین داده است. این مورخ یونان باستان، دربارهٔ گروهی از تازه واردان آیین دیونوسی سخنانی گفته که نیمه‌های شب عنان گسیخته و مست در خلسه رها می‌شدند زنان نیز در رقص‌های شبانه شرکت می‌کردند. در تمثال نگاری‌های این آیین *فالوس* یا نماد آلت باروری و جنسی مردانه دیده می‌شود. دیونوسی‌ها یکبار در روم باستان سرکوب شدند. حکومت روم به دلیل اینکه از وجود آن‌ها احساس خطر می‌کرد آن‌ها را سرکوب کرد. دیونوسی‌ها در سال ۱۸۶ پیش از میلاد مسیح به قتل نفس، لواط و دیگر جرائم متهم شدند. شواهد مستندی دال بر آن نیست که پیروان این آیین تا این اندازه افراط کرده باشند. اما در آیین دیونوسی رگه‌هایی از بی‌قیدی دیده می‌شود. این آیین پیروان خود را از دغدغه‌ها و محدودیت‌های روزمره آزاد می‌کرد؛ آزادی و یا رها شدن موقت از قوانین روزمره در بسیاری از آیین‌های باستانی دیده می‌شود. در عرفان‌ها غالباً آزادی وجود داشته است. وقتی گفته می‌شود آزادی! شاید در بعضی عرفان‌ها منظور رهایی از قوانین دیکته شده و دست و پاگیری باشد که به عقیدهٔ آن‌ها انسان باید بتواند احساس درونی و واقعی خود را به شکل آزاد بروز دهد تا اینکه به آن درجه‌ای که می‌خواهد دست یابد. گاهی اوقات این آزادی‌ها جنبه‌های جنسی می‌یافته و در بعضی از آیین‌های هندویی نیز تا به امروز مواردی از مراسم آیینی جنسی دیده شده است.

در ادیان باستانی آیین دیگری نیز دیده می‌شود. آیین عرفانی دیگری که پس از آیین دیونوسوسی در یونان به چشم می‌خورد *آیین/رفئوسی* است. ارفئوس یک شخصیت اساطیری در یونان باستان است. این را که آیا چنین شخصیتی وجود خارجی داشته یا نمی‌توان به طور قطع اثبات کرد. اما بنا

بر روایات وی شاعر و خواننده بوده و نغمه‌های او حتی درخت و سنگ را نیز افسون می‌کرده است. آیین سرّی ارفئوسی یک نوع مناسک دینی بود مبتنی بر پرستش دیونوسوس و البته با این انگیزه که می‌خواسته آیین دیونوسوس را قدری تعدیل کند. در این آیین نیز خوردن گوشت خام به هدف اتحاد با خدا دیده می‌شود ولی شکل‌های قربانی به آن شکلی که در دیونوسوس بوده در این آیین دیده نمی‌شود. این آیین عناصر لطیف‌تری نسبت به آیین دیونوسوس در خود دارد و از سده‌های هفت و هشت قبل از میلاد و تا قبل از مسیح ادامه داشته است. آیین ارفئوسی بر افرادی مانند فیثاغورس، امپدوکلس - که عرب‌ها به او أنبادُقلس می‌گویند - و افلاطون تأثیر گذاشته است. پس از آن در اندیشه‌های نوافلاطونیان و مسیحی نیز تأثیر آن را می‌توان دنبال کرد. در این آیین مردان و زنان به یکسان پذیرفته می‌شدند. محور تعالیم ارفئوسی مسئله تناسخ است. روح انسان در چرخه تناسخ‌های تکراری و مدام گرفتار است و تنها در صورتی از این چرخه تناسخ بیرون می‌آید که مراسم ورود به آیین ارفئوسی را طی کرده باشد و وارد این آیین شده باشد. بر طبق این آیین خوردن گوشت، نوشیدن شراب و آموزش جنسی باید تعریف شود، قربانی کردن ممنوع و به جای حیوانات، شیرینی و میوه تقدیم خدایان شود. انسان با تزکیه و تطهیر خود می‌تواند همنشین خدایان شود و خداگونه شدن و کسب جاودانگی هدف اصلی ریاضت‌های این آیین بوده است. در این آیین ثنویت روح و جسم دیده می‌شود، یعنی انسان موجودی است که از جسم و روح ساخته شده و روح از جسم جدا است و می‌تواند جدا شود. البته اصالت با روح است نه از جسم؛ روح کاملاً مستقل از جسم واقعی است و ماهیتی نامیراست. دنیای فانی وطن آدمی نیست و روح انسان مهمان موقتی در کالبد یا در قفس تن اوست. آنچه در آثاری چون نی‌نامه مثنوی مولوی دیده می‌شود مشابه این تفکرات است. تفکرات افلاطون درباره عالم مثل نیز از چنین تفکراتی ناشی شده است. در تفکر افلاطون دنیا خیال است و حقیقت مربوط به عالم مثل است، پس آدمی در این دنیا زندانی شده و حقیقت جای دیگری است.

ژئوس خدای خدایان در یونان باستان از نظر ارفئوسیان آغاز، میانه و سرانجام موجودات است، یعنی اول و وسط و آخر، اوست. در اندیشه‌های ارفئوسی رگه‌های وحدت وجود نیز به چشم می‌خورد. در یکی از قطعه‌های مربوط به آیین ارفئوسی این جملات دیده می‌شود: «یک ژئوس، یک هادس (خدای زیرزمین)، یک هلیوس (خدای خورشید)، یک دیونوسوس، آری یک خدا در همه جا هست، چرا او را جدا جدا بدانم».

عرفان‌های گنوسی

Gnostikos در یونانی به معنی معرفت است که البته در یونانی حرف G تلفظ نمی‌شود. این آیین را نمی‌توان صد در صد معنای یک نوع عرفان دانست؛ بلکه به معنای انواعی از عرفان‌ها و نظام‌های فکری است و مشخص نیست دقیقاً چه کسانی بوده‌اند و چه می‌اندیشیده‌اند. اصطلاح گنوستیسیسم اولین بار در قرن هفدهم میلادی در آثار هنری مور^۱ و با حالتی تحقیرآمیز بکار رفته است. هنری مور گنوستیسیسم را نوعی بدعت در برابر مسیحیت می‌داند. این معانی را در گنوستیسیسم می‌توان دید: اعتقاد به ثنویت، گریز از دنیا، تنفر از بدن جسمانی، معنویت خلسه‌آمیز و الهام عرفانی که اوج آن در عرفان همان راه رستگاری است.

مطالعات گسترده در قرن نوزدهم و بیستم میلادی باعث آشنایی با مندایین مانویان متون قبطی در مصر و به ویژه متون یافته شده در نجع حمادی^۲ شد. در آغاز آثار زیادی درباره آنان وجود نداشت.

^۱ . Henry More

^۲ . Nag Hammadi

در قرن بیستم تعدادی طومار یافت شد که حاکی از اندیشه‌های آنان بود. پس از پیدا شدن طومارها تحقیقات بسیاری انجام شد. در واقع گنوسی‌ها این طومارها را مخفی کرده بودند، تا به دست مسیحیان و کلیسا نیفتد چرا که در برهه‌هایی از تاریخ این آیین، کلیسا سعی در از بین بردن آنان و تعالیشان داشته است.

طومارها در مکانی به نام نجع حمادی یافته شد و در مجموعه‌ای به نام «انجیل گنوسی»^۱ به چاپ رسید، که به لحاظ حجم از کل عهد جدید مسیحیان بیشتر است. این مجموعه شامل انجیل‌های کوتاهی با مضامین عرفانی است. به طور کل جهان‌شناسی گنوسی‌ها بر پایه‌ی نوعی دوالیسم یا ثنویت استوار است. آنها جنبش‌های ثنوی بوده‌اند که جهان را به خیر و شر تقسیم می‌کنند.

در متون گنوسی تعالیم عیسی مسیح، عامل اصلی رستگاری شمرده می‌شود و نه مرگ و رستاخیز او. بعضی از متون قبطی درباره‌ی انجیل‌هایی سخن می‌گویند که کمتر شناخته شده‌اند؛ به طور مثال انجیل توماس که شامل سخنان عیسی مسیح است یا انجیل مریم. البته منظور از مریم، مریم مقدس نیست، منظور مریم مجدلیه است. مریم مجدلیه زنی از حواریون عیسی مسیح بود که آموزه‌هایش را از مسیح آموخته است. اناجیل مختلف با عناوین متفاوتی وجود دارند که غیر از اناجیل معروف در کتاب مقدس مسیحیان هستند، ولی با نام‌های مختلف و دارای جنبه‌های عرفانی. به عنوان مثال انجیلی با عنوان *انجیل حقیقت* موجود است.

پیدایش آیین‌های گنوسی به سده‌ی دوم میلادی باز می‌گردد. به عقیده‌ی گنوسی‌ها معرفت نه از راه آموزش، بلکه از راه تجربه‌ی عرفانی بدست می‌آید. برخی معتقدند ثنویت که در آیین گنوسی وجود دارد، به نوعی تحت تأثیر ثنویت ایران باستان بوده است. با این تفاوت که ثنویت ایرانی، ثنویت بین

^۱ . Gnostic Bible

روح و جسم نیست، بلکه ثنویت بین روشنائی و ظلمت یا به عبارتی خیر و شر است، بین دو موجود که یکی منشاء شرور و دیگری منشاء خیرات است. بنا بر گفته محققان، ثنویت در ایران باستان به معنی وجود دو ریشه و دو بن وجودی مجزا برای جهان نیست؛ اصولاً دو در ثنویت، نه به معنای دو بن سازنده و نه دو بن آفریننده، بلکه به معنای دو بن اخلاقی است؛ یعنی اینکه آنچه خیر است، به اهورا مزدا و آنچه شر است به اهریمن باز می‌گردد.

در آیین گنوسی چنان‌که گفته شد ثنویت بین روح و جسم است. روح انسان متعلق به جهان بالاست و جسم انسان متعلق به جهان پایین است. روح از عالم افلاک و جسم انسان از خاک است. در اثر حلول روح در جسم، این دو مجبورند با هم زندگی کنند. در واقع روح به ناچار در جسم اسیر شده و رنج می‌کشد. اگر آدمی به جسم بیشتر توجه کند و آن را فعال‌تر سازد، روح ضعیف‌تر می‌شود و بالعکس، یعنی با توجه به جسم دیواره‌های قفس تن ضخیم‌تر می‌شود و با بی‌توجهی به آن، دیواره‌های این قفس نازک‌تر می‌شود.

بنابراین در این تفکر آدمی مرکب از دو بخش زمینی و آسمانی است. پس انسانی که اهل معرفت است، تمام سعی‌اش بر آن است که روح را از اسارت تن نجات دهد. این ثنویت را می‌توان اساس بسیاری از عرفان‌ها دانست. تضاد بین جسم و روح در همه عرفان‌ها مطرح شده و اساس ریاضت‌ها نیز براساس چنین تفکری است. ثنویت نور و ظلمت را در آراء سهروردی و عین‌القضات همدانی نیز می‌توان مشاهده کرد. در فلسفه اشراق این ثنویت چنان بوده که یکی از دلایل اعدام سهروردی را وفور همین کلمات -نور و ظلمت- در آثار او دانسته‌اند. فقها این نوع ثنویت را بدعت قلمداد کردند.

در آثار گنوسی، مانوی و اسنی‌ها¹ نیز این ثنویت وجود دارد. به احتمال زیاد مانویت که صبغه عرفانی نیز دارد از آیین‌های گنوسی متأثر بوده است، هر چند از خود مسیحیت نیز تأثیر پذیرفته است.

علاوه بر تأثیر آیین ایران باستان، محققان آیین‌های گنوسی را متأثر از تعالیم افلاطون نیز دانسته‌اند. با افلاطون گرایشی در فلسفه یونان باستان ایجاد می‌شود که در آن بین خدا و انسان یا جهان هستی فاصله ایجاد می‌شود. اگر به پیش از افلاطون باز گردیم، در آثار هومر همچون *یلیاد* و *ودیسه* که اسطوره‌های یونان‌اند، خدایان با انسان‌ها زندگی می‌کنند و در زندگی روزمره آنها دخالت می‌کنند. حتی خدایان صفات انسانی مانند حسادت و خشم دارند. بنابراین فاصله زیادی میان خدا و انسان نیست. *گزنفون*/*زنوفان* این گرایش در زمان را هجو می‌کرده است. همچنین این مبارزه در آثار فیلسوفان سقراطی نیز دیده می‌شود. این موج از آن زمان آغاز شد و تدریجاً با افلاطون به اوج خود رسید. افلاطون این نظریه را تثوریزه می‌کند و چنین می‌گوید: خداوند به قدری با جهان فاصله دارد که نمی‌تواند جهان ماده را بیافریند زیرا به کلی دیگر است. در این نوع تفکر خدا اصلاً مادی نیست و سنخیتی با انسان و با جهان مادی نیز ندارد اما از آنجایی که بین علت و معلول سنخیت لازم است، باید بین خدا و جهان مادی سنخیت وجود داشته باشد تا خدا بتواند این جهان را بیافریند و چون سنخیتی ندارد، در نتیجه خداوند یک موجود واسطه می‌آفریند تا آن موجود واسطه جهان هستی را بیافریند. افلاطون آن موجود را *دمیورج* نامید. *دمیورج* دو جنبه دارد: یکی جنبه *یلی*/*الربی* و دیگری *یلی*/*الخلق*؛ پس بعد آسمانی او آفریده خداست و با بعد زمینی‌اش جهان مادی را خلق می‌کند و اینگونه افلاطون این فاصله را پر می‌کند. نظریه مهم دیگر افلاطون نظریه *مُثل* است که بر اساس آن این جهان خیالی بیش نیست.

¹. اسنی‌ها یک فرقه یهودی بودند که این‌ها از جامعه یهودی کناره‌گیری می‌کنند و در انزوا زندگی می‌کنند و بعد آثار این‌ها هم به دست آمده می‌بینید که در آثارشان هم از فرزندان نور و ظلمت سخن گفته‌اند به احتمال زیاد متأثر از گرایش‌های زردشتی و گرایش‌های ایرانی بوده‌اند.

در سال‌های چرخش سده اول میلادی بزرگترین و معروف‌ترین فیلسوف یهودی به نام فیلو یا فیلون (۲۰ پیم-۴۰ م)^۱ که به فیلو اسکندرانی معروف بوده، می‌زیسته است. فیلو فلسفه افلاطون را در دین یهود وارد کرد و چون همه جای فلسفه افلاطون با کتاب مقدس یهودیان قابل مطابقت نبود، ناچار به تفسیر تمثیلی در کتاب مقدس یهود روی آورد. فیلو بر مسیحیان تأثیر گذاشت، اما مورد تأیید یهودیان نبوده تا جایی که او را یک یهودی اصیل ندانسته‌اند و حتی او را تکفیر کرده‌اند به طوری که نامش نیز در دین یهود محو شده است. چنان‌که چند قرن بعد از او وقتی ابن‌میمون متکلم بزرگ یهودی ظهور می‌کند، در حالی که تمام آموزه‌های کلامی و فلسفی را باید می‌دانسته، هیچ اطلاعی از فیلو ندارد! اما مسیحیان از افکار او بهره جسته‌اند. اگر بپذیریم که گنوسی‌ها مسیحی بوده‌اند - گر چه مسیحیت را تفسیر گنوسی می‌کردند - می‌توان تأثیر پذیری گنوسی‌ها از فیلو - و به تبع او افلاطون - را پذیرفت.

تفسیر تمثیلی

وقتی کسی بخواهد مفهومی را از یک متن، برخلاف ظاهر آن، برداشت کند، ناچار است به تفسیر تمثیلی آن بپردازد، مثلاً مسلمانان معتقدند خدا جسم نیست، یعنی از جنس ماده نیست. در قرآن آیه‌ای است که می‌گوید: یدالله فوق ایدیهم. مطابق ظاهر این آیه دست خدا روی همه دست‌هاست. این آیه برای خدا دست قائل شده است. اگر خدا غیر مادی است چطور دست دارد؟ اینکه خدا جسم نیست یک پیش فرض است که از جای دیگر وارد شده و شاکله ذهنی ما را تشکیل می‌دهد، ما با اطلاعاتی که از خدا داریم دیگر نمی‌توانیم این آیه را براساس ظاهر آیه بفهمیم، و مجبوریم آن را تفسیر تمثیلی کنیم. عده‌ای گفته‌اند که منظور از یدالله، قدرت الله است. البته عده‌ای مانند حنابله

^۱ . Philo

تفسیر تمثیلی را نمی‌پذیرند و به تفسیر لفظی و ظاهر آیات بسنده می‌کنند. فیلو نیز به چنین اشکالاتی برخورد کرده بود و چون از فلسفه افلاطون پیروی می‌کرد، به تفسیر تمثیلی آموزه‌های دینی یهود پرداخت. کاری که کلیسا نیز در دوره‌های بعد از آن انجام می‌داد. اولین کسی که در مسیحیت چنین کاری انجام داده، پولس رسول است و پس از او مکتب تفسیر تمثیلی در بین آبای اسکندران دیدنی می‌شود. کِلِمَنْت^۱ که از آبای مسیحی بود، کتاب مقدس را تفسیر تمثیلی کرد تا بتواند از دل آن، عهد جدید را بیرون آورد.

جهان‌بینی گنوسی

گنوسی‌ها عمدتاً مسیحی بودند. آنها می‌گفتند خدای حقیقی نمی‌تواند این جهان را بیافریند، بنابراین یک خدای میانی جهان را آفریده است. از طرفی در عهد قدیم در کتاب مقدس یهودیان آفرینش جهان به خدا نسبت داده شده است. اما چگونه خدا می‌تواند چنین جهانی را بیافریند؟ اگر خدا این جهان را آفریده است، پس آن خدای حقیقی نیست بلکه خدای میانی است. گنوسی‌ها با وجود مسیحی بودن، خدای عهد قدیم را دون پایه شمردند و کنار گذاشتند و گفتند یهوه در وقع دمیورج است و اعتباری ندارد. بر این اساس گنوسی‌ها عهد قدیم را بی اعتبار دانستند و گفتند برای اینکه بتوانیم مسیحیت را جا بیندازیم، نیازی نیست عهد قدیم را تفسیر تمثیلی کنیم بلکه باید از زندگی عیسی مسیح تفسیر عرفانی کنیم. آبائی بوده‌اند که می‌توانستند مشهور باشند، اما چون تفسیر گنوسی داشتند به عنوان بدعت‌گذاران کنار گذاشته شدند، مانند رواقیون که آثارشان توسط کلیسا ممنوع شد و از بین رفت و تنها براساس آثار اندکی که -در اثر پنهان کردن- از آنان بر جای مانده، می‌توان تفکراتشان را فهمید. دلیل از بین بردن آثار آنان این بود که کلیسا سعی داشت مسیحیت را دنباله‌رو

¹. Clement

دین یهود معرفی کند. این در حالی بود که تعالیم گنوسی ارتباط مسیحیت را با یهودیت قطع می کرد و از این حیث نتوانستند با کلیسا کنار بیایند و تفکر نور و ظلمت را پذیرفتند و از نظر جهان بینی بیشتر افکارشان تحت تأثیر فیلو و افلاطون بود. با وجود این تأثیر گنوسی ها بر مسیحیت را به ویژه در مفهوم لوگوس می توان مشاهده کرد.

مفهوم لوگوس

مفهوم لوگوس به یونان باستان باز می گردد. به این معنا که آفرینش به خلق با کلمه در نظر گرفته شده است. خدا جهان را با لوگوس می آفریند. مانند انسان که فکر را توسط کلام خلق می کند. در جاهایی به جای لوگوس از Breath استفاده شد یعنی نَفَس یا هوا که خدا با نفس خود جهان را خلق کرده است. اولین جایی که در ادیان باستان چنین مفهومی وجود داشته در مصر باستان بوده است. بعد از آن به شکل کلمه یا کلام در یونان باستان دیده می شود. سپس به آثار فیلو راه یافت. در انجیل یوحنا یعنی انجیل چهارم - که در واقع سه انجیل دیگر را اناجیل همانند یا هم نوا^۱ نیز می گویند، چرا که در انجیل یوحنا مطالب متفاوتی وجود دارد- نیز دیده می شود.

انجیل یوحنا چنین آغاز می شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود». این انجیل، عیسی مسیح را کلمه می خواند. در قرآن نیز در یک جا عیسی را کلمه گفته اند. گنوسی ها نیز از کلمه یا لوگوس استفاده می کردند. در واقع لوگوس هم به خدا گفته می شد و هم به نیروی مقدس موجود در جهان مادی. در انجیل یوحنا، عیسی مسیح خود لوگوس و کلمه می شود. علم کلام اسلامی نیز در ابتدا از کلمه خدا صحبت می کرده است، برای همین به نام علم کلام نام گذاری شد^۲. اما گنوسی

^۱ . Synoptic Gospels or Synoptic Bibles.

^۲ . *The Philosophy of the Kalam*, Wolfson

ها بر لوگوس بودن عیسی مسیح تأکید داشته‌اند. اینکه عیسی چگونه کلمه می‌شود، بر می‌گردد به اینکه لوگوس کلام خدا دانسته شده و بی‌واسطه خلق شده است و خود واسطه خلقت است و از جهتی تفکر موجود در انجیل یوحنا، عیسی مسیح را به عنوان واسطه خلقت تلقی کرده، بنابراین می‌توان گفت که عیسی مسیح هم به شکلی خود خداست و هم واسطه خلقت است.

لوگوس از افلاطون تا انجیل یوحنا

روش ما برای بررسی ادیان و مطالعه عرفان، روش تاریخی است که مطابق آن سیر تحول مفاهیم در بستر تاریخ بررسی می‌شود. نظرات دیگر معمولاً بر مبنای فرضیاتی است که ماوراء طبیعی بوده و غالباً متألهان آنها را به کار می‌بردند و از منظر دین به آن توجه کرده‌اند. فرضیه‌های دیگری نیز وجود داشته که براساس تجربه‌های ملموس علمی بوده و به سده نوزدهم میلادی و مطالعات دین‌شناسی دانشمندی به نام ماکس مولر باز می‌گردد که معتقد بود، اگر مفهوم مشترکی از جایی به جای دیگر منتقل شود زبان خودش را نیز به جای دیگر می‌برد؛ چون مفهوم بدون زبان قابل انتقال نیست.

اولین جایی که لفظ لوگوس به کار رفته، در یونان باستان نزد افرادی مانند آناکساگوراس و هراکلیتوس است. هر دوی این دانشمندان پیش از سقراط می‌زیسته‌اند. فلاسفه یونان در مباحث فلسفی خود مفهوم علت اولی و علت العلل آفرینش جهان را خیلی بالا برده بودند به گونه‌ای که این مفهوم از محدوده جهان حسی فرا رفته بود یعنی خدا و علت اولی چنان متعال و منزّه بود که با جهان محسوس هیچ سنخیت و نسبتی نمی‌توانست داشته باشد و فکر بشر نیز نمی‌توانست بدان دست یابد. بنابراین بشر درکی از علت اولی نداشت. اما به لحاظ منطقی باید بین علت و معلول رابطه و سنخیت وجود داشته باشد. از آنجا که فاصله علت اولی با جهان محسوس بسیار زیاد است، با توجه به این دو مقدمه، علت اولی نمی‌تواند مستقیماً جهان محسوس را بیافریند لذا باید یک موجود واسطه بیافریند

تا به واسطه آن جهان مادی را خلق کند و این واسطه لوگوس نامیده شد. لوگوس یک لغت یونانی است که معانی متعددی دارد و یکی از معانی آن کلمه است. اینطور تصور شده که خدا برای اینکه این جهان را بیافریند اول اندیشه می‌کند، بعد لوگوس خلق می‌شود و جهان را خلق می‌کند. دلیل اینکه چرا چنین فکر می‌کردند آن است که آدمی وقتی می‌خواهد بیندیشد و فکر خود را به ظهور برساند از طریق کلمه اندیشه خود را خلق می‌کند.¹ هدف از این بحث آن است که منشأ تفکر مسیحت درباره لوگوس را دریابیم. لوگوس در آغاز در زبان یونان باستان و به معنای کلمه به کار رفته است. بعدها که فلاسفه اندیشه‌های خود را مطرح می‌کنند، بنا بر اینکه آدمی لوگوس و کلمه را خلق می‌کند، چنین تصور می‌کنند که خدا نیز وقتی می‌خواهد جهان را بیافریند می‌اندیشد و بعد یک موجود واسطه - کلمه - می‌آفریند و به واسطه آن جهان را می‌آفریند. نکته مهم در این بحث آن است که اولاً با وجود تصور خدای برتر متعال یک تشبیه صورت گرفته - بین خدا و انسان - و ثانیاً اینکه مکتب‌هایی به وجود آمد که این لوگوس را انسان یا انسان‌هایی خاص دانستند.

افلاطون در فلسفه خود با توجه به فاصله‌ای که میان خدا - یعنی علت اولی - با جهان محسوس تصور می‌کند در می‌یابد که نمی‌توان این فاصله را پر کرد مگر به واسطه یک موجودی که آن را دمیورج می‌نامد. دمیورج در لغت یونانی به معنی صنعت‌گر است. پس دمیورج این جهان را خلق می‌کند. این دمیورج دو بُعد دارد که یک بُعد آن الهی است و مربوط به جهان بالا و بُعد دیگر هم بُعد زمینی است. به همین دلیل است که می‌تواند واسطه باشد. پس هر نوع آفرینشی دو بُعد دارد، یکی درونی که مربوط به اندیشه است و دیگری بُعد کلام که از جنس ماده و مادی است. بنابراین دو لوگوس وجود دارد، یک لوگوس کیهانی و یک لوگوس انسانی و این دو با هم در ارتباط‌اند.

¹. این تفکر باز می‌گردد به زمانی که فلاسفه به تقدم اندیشه بر زبان و کلام معتقد بودند، در حالی که در جهان امروز مباحثی مطرح شد که در آن محققان به تقدم کلام و زبان بر اندیشه قائل شدند.

حال مشاهده می‌شود که این اندیشه یک اندیشه فلسفی است و در فلسفه این طور تصور کرده‌اند که به پرسشی پاسخ دهند. اما خدا نزد دینداران چنین نیست و آنان چنین تفکری ندارند، بلکه دقیقاً به خدایی معتقدند که با آن زندگی می‌کنند و جنبه تخیلی ندارد، با او ارتباط برقرار می‌کنند و سخن می‌گویند، از او کمک می‌خواهند و او را به زندگی خود وارد می‌کنند. پس تفاوت است بین خدای دین و خدای فلسفه! خدای فلسفه فقط در اندیشه است در حالی که خدای دین در زندگی نیز حضور دارد. پس از افلاطون نیز چنان که پیش‌تر گفته شد شخصی به نام فیلو اندیشه‌های او را به دین یهود وارد کرد و پس از آن این اندیشه‌ها به واسطه گنوسی‌ها به مسیحیت وارد شد؛ به طوری که به انجیل یوحنا راه یافت. ورود اندیشه فیلو اسکندرانی نیز از طریق چند تن از آباء مسیحی بوده که در اسکندریه زندگی می‌کردند و بنابر ارتباطی که بین اینها برقرار شده این اندیشه‌ها به مسیحیت راه یافته است.

البته باید دانست اندیشه خدای متعال و برتری که در یونان باستان و فلاسفه یونانی مشاهده می‌شود، تنها مختص به آنها نیست بلکه —چنان که در فصل عرفان‌های ابتدایی گفته شد— در بین سرخ پوستان آمریکا اعتقاد به یک خدای متعال وجود داشته است که آن را قدیم‌ترین یا پدر کهن ما یا یکتای کهن ما یا خدای قدیم متعال می‌نامند. آن همان کسی است که جهان گیاهان، جانوران و انسان‌ها را آفریده است. وقتی از آنان پرسیده می‌شود که او چگونه جهان را آفرید جواب می‌دهند با فکر کردن و اراده کردن. این همان مفهومی است که یونانیان به آن لوگوس می‌گفتند! در مصر باستان نیز این اعتقاد وجود داشته است. در مصر باستان خدایی به نام پتاح وجود دارد. پتاح خدایی است که با فکر کردن و کلام جهان را می‌آفریند.

فیلو به وسیلهٔ این موجود میانی یعنی دمیورج افلاطونی بین زمین و آسمان ارتباط ذاتی برقرار کرد و گفت نه تنها بین زمین و آسمان فاصله‌ای نیست، بلکه بینشان ارتباط نزدیکی وجود دارد. این فاصله در خود دین یهود بسیار زیاد بود، یعنی یهودیان معتقد بودند که فاصلهٔ بین خدا و انسان بسیار زیاد است. فیلو این فاصله را کم می‌کند و از مفهوم تقرب به خدا صحبت می‌کند که یک مفهوم عرفانی است. او می‌گوید: چنین نیست که اگر کسی بخواهد به خدا تقرب یابد لزوماً روح از بدن بیرون آید و صعود کند و با عالم ملکوت با خدا یکی شود، بلکه از تقرب یک مفهوم تازه ارائه داد. او می‌گوید اگر انسان به معرفت دسترسی پیدا کند، به نوعی با خدا هم گوه‌ری می‌شود، یعنی از راه معرفت الهی یک گوه‌ری بین ذات انسان و ذات خدا ایجاد می‌شود. در واقع مفهوم تقرب از نظر فیلو یک مفهوم جغرافیایی و کمی نیست بلکه یک مفهوم کیفی است، یعنی انسان آن قدر تغییر کیفی کند که خداگونه شود. بنابراین نوعی عرفان در دید فیلو می‌توان مشاهده کرد.

لوگوسی که در آثار فیلو مشاهده می‌شود، غیر مستقیم به مکتب عرفانی یا فلسفی رواقیون می‌رسد. یکی از مهمترین شخصیت‌های رواقیون زنون بوده است. آنها دنبال خدایی به مفهوم قدیم بودند که ببینند خدا در اصل چه معنایی داشته است. از آن جهت به آنان رواقیون گفته می‌شد که در زیر رواق‌های معابد یا در رواق‌های ساختمان‌ها می‌نشستند و در آنجا به مباحثه می‌پرداختند. رواقیون می‌گفتند ما نه خدای افلاطون را می‌پرستیم که متعال و دور از دسترس است و نتوانسته عالم محسوس را بیافریند و ناچار بوده عالم مُثُل و بعد دمیورج را بیافریند تا جهان خلق شود، نه خدای ارسطو را که از آن به عنوان محرک اول نام می‌برد. ارسطو خدا را اینطور اثبات کرد که هر چه حرکت می‌کند یا حرکتش ذاتی است که نیاز به محرک ندارد و یا اگر حرکت از خودش نباشد نیازی به محرک دارد.

برخلاف افلاطون که خدا را بالا برده بود، رواقیون خدا را کاملاً پایین آوردند و گفتند خدا موجودی است که حال در درون و حال در تمام موجودات بوده و از جمله در درون انسان است. پس آن علتی که علت اصلی آفرینش است به هیچ عنوان متعال نیست، بلکه حال در اشیاء است و حال در عالم هستی است و در هر جزء از کیهان وجود دارد و هم اوست که کیهان را منسجم نگاه می‌دارد. آنها تا جایی پیش رفتند که می‌گفتند لوگوس یک موجود معنوی نیست بلکه لوگوس هم در ماده حلول کرده و جنبه‌ای مادی پیدا کرده است. البته آنها خدا را موجودی غیرمادی نمی‌دانستند، بلکه خدا را موجود مادی می‌دانستند که چون آتش یک جنبه اثیری دارد و به معنی ماده‌ای است که دیده نمی‌شود. خدا از نظر آنان چنین موجودی بود اما این سخن بدین معنا نیست که رواقیون این ماده و لوگوس را یکی دانسته باشند، بلکه به تمایز بین آن دو قائل بودند. از دید آنها لوگوس نه تنها آفریننده جهان است بلکه جهان را هم کنترل می‌کند. واقعی‌ترین گروه وحدت وجودی در کل یونان باستان و اندیشه غرب همین رواقیون بودند. البته هراکلیتوس که پیش از سقراط می‌زیست نیز معتقد بود که این اندیشه اختراع رواقیون نیست، بلکه رواقیون در واقع این تفکر را مکتبی کرده و با لوگوس ترکیب کردند و به شکل مکتبی عرفانی در آوردند. رواقیون برای اینکه بتوانند دیدگاه خود را توضیح دهند، معتقد شدند، از آنجا که جهان ماده تفاوت دارد لوگوس‌ها نیز مانند هم نیستند.

عرفان نوافلاطونی عرفانی انتزاعی است. تفاوت عرفان نوافلاطونی با عرفان رواقی این است که نوافلاطونیان بیشتر بر احساس و بر خلسه‌های شهودآمیز تکیه می‌کردند. فلوپین با یک واسطه شاگرد فیلو بوده است. خدایی که فیلو به آن معتقد بوده انتزاعی نیست، ولی خدای نوافلاطونیان انتزاعی است. فیلو سعی می‌کند که این فاصله را پر کند. رواقیون می‌گویند که لوگوس در همه چیز حلول کرده، در حالی که نوافلاطونیان به یک ایدئالیسم افراطی روی آوردند. نوافلاطونیان معتقد بودند که

خدا به هیچ وجه قابل درک نیست، اما اینکه چرا می‌گویند نوافلاطونی شاید یک دلیل همین باشد که بعد از ۵۰۰ یا ۶۰۰ سال به نوعی اندیشه افلاطونی را زنده کرده‌اند.

درباره اینکه مسیحیت در چه بستری ظهور می‌کند، باید دانست که مسیحیت از نظر دینی در جایی به ظهور رسیده که در آن چند فرهنگ وجود داشته است. اولین بستر مسیحیت دین یهود بوده است. یهودیانی که اولین مسیحیان محسوب می‌شوند ناچار بودند از منجی‌ای که در کتاب مقدسشان آمده بود تعبیری ارائه دهند تا به این منجی ایمان آورند. اما عده‌ی زیادی هم از کسانی که به مسیحیت گرویدند تحت تأثیر فرهنگ یونان بودند. آنها مسیح را با لوگوس تطبیق دادند. هر تحول فرهنگی که ایجاد می‌شود در یک بستر پیشینی صورت می‌گیرد. لذا یونانی‌ها برای اینکه دین مسیح را بپذیرند ناچار بودند بگویند لوگوس همان مسیح است. بنابراین مسیح کلمه خدا شد، «کلمه من از من جدا نیست و درون من می‌آید». همچنان که یهودیان مجبور بودند وقتی که مسیح را می‌پذیرند، تفاسیر تازه‌ای را نیز بپذیرند و دین خود را براساس این یافته‌های جدید تفسیر کنند. یونانیان نیز چنین کاری کردند و همه چیز مهیا بود، یعنی فیلو آمده بود و خدایی تعریف کرده بود که این ویژگی‌ها را داشت و بنابراین توانستند مفهوم لوگوس را در مسیحیت وارد کنند. چنین بود که در یکی از اناجیل گفته شد که عیسی نخستین انسان است. اینگونه لوگوسی که در فرهنگ یونان بود پذیرفته شد و در مسیحیت بالاتر رفت تا جایی که لوگوس یونان که در آن فرهنگ واسطه خلقت محسوب می‌شد، در مسیحیت خود خدا شد. آنچه که در انجیل یوحنا دیده می‌شود به نوعی حلقه اتصال میان افلاطون تا یوحناست که این انجیل را نگاشته است.

اما لوگوس گنوسی‌ها با لوگوس افلاطون متفاوت بود. زیرا از آنجایی که گنوسی‌ها عقاید ثنوی داشتند، به ارزش‌گذاری لوگوس نیز پرداختند. در حالی که افلاطون لوگوس را ارزش‌گذاری نمی‌کرد

و آن را صرفاً واسطهٔ خلقت می‌دانست، اما گنوسی‌ها به جهت آنکه جهان مادی را شر می‌پنداشتند، بنابراین خدایی را که این جهان را آفریده بود نیز شر می‌دانستند. پس لوگوس به این معنا در اندیشهٔ گنوسی‌ها به سبب خلق این جهان، مفهومی منفی یافت. آنها به سراغ کتاب مقدس عبری رفتند و گفتند، خدای کتاب مقدس عبری یهوه همان لوگوسی است که موجودی حقیر و شرور بوده است. در نتیجه خدای عهد عتیق از نظر گنوسی‌ها خدای شر شد. وقتی یهوه خدای شر شد، کلیسا احساس خطر کرد و پنداشت اگر اینگونه پیش رود، ارتباط مسیحیان با عهد قدیم کاملاً قطع می‌شود. در حالی که گنوسی‌ها همین را می‌خواستند و دین را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که گویا در نهاد بشر ریشه دارد.

عرفان یهود

اولین شکل عرفانی اسرائیل در دین یهود سنتی بوده که فیلو بدان وابسته است. همانطور که پیش‌تر گفته شد، فیلو یک فیلسوف یهودی بود ولی بسیاری از مفاهیم کتب مقدس عبری را که با دیدگاه‌های فلسفی او مطابقت نداشت نمی‌پسندید. بنابراین سعی می‌کرد آن قسمت‌ها را تفسیر تمثیلی کند و به شکلی آنها را با آنچه در ذهن خود پذیرفته بود و بدان معتقد بود، هماهنگ سازد. بنابراین عرفان یهودیان تقریباً بعد از فیلو شکل می‌گیرد و بعد از ویرانی معبد دوم که در سال هفتاد میلادی به دست رومی‌ها ویران می‌شود دین یهود دیگر معبد ندارد و تصمیم می‌گیرد به گونه‌ای دیگری به حیات خود ادامه دهد.

پس از این واقعه طبقه‌ای در دین یهود به نام ربیون پدید می‌آیند و سعی می‌کنند تفاسیری را به شکل حاشیه‌ای یا توضیحی یا تفسیر بر تورات و بر عهد قدیم بنویسند. این تفاسیر بعدها به تلمودها معروف شدند. نگارش تلمود از قرن دوم میلادی یعنی پس از ویرانی معبد آغاز می‌شود و تا قرن پنچ

یا شش به طول انجامید. در مجموع دو تلمود وجود دارد که یکی در بابل و دیگری در اورشلیم است. نگارش تلمود اورشلیم پس از چند قرن به صورت ناتمام متوقف شد. اما تلمود بابلی در قرن پنجم یا ششم به پایان رسید. این تلمود امروزه بزرگترین راهنمایان دینی یهودیان هستند و مطالبی دارند که عبارتند از مسائل اخلاقی، موعظه‌ها، مسائل شرعی، فقهی و تفاسیری که بر خود تورات نوشته شده‌اند. در این دوران عرفانی شکل می‌گیرد که نخستین صورت عرفانی شناخته شده در دین یهود بوده و به عرفان هخالوت معروف است.

در ابتدای بحث درباره فاصله پر نشدنی میان انسان و خدا صحبت شد. یهودی‌ها آن خلأ پر نشدنی بین خدا و انسان را حفظ کردند و براساس آن سنتی عرفانی ساختند که همان عرفان هخالوت است. هخالوت یعنی کاخ‌های آسمانی و این عرفانی است که در دوره نگارش تلمود شکل می‌گیرد. همیشه یک نوع نزاع بین عرفان و شریعت وجود داشته است. به این دلیل که عرفان در حاشیه شریعت و دین به وجود می‌آید. عرفان هخالوت نیز از این منازعات برکنار نبود.

متون عرفانی هخالوت تا حدودی به هم ریخته است زیرا این متون بعدها یعنی در قرون ۱۶ و ۱۷ به دست یهودیان اشکنازی و بعضی دیگر از یهودیان دستکاری و مطالبی بر آنها افزوده شد. اما بدنه اصلی این عرفان به همان دوره باستان باز می‌گردد. یهودیان اشکنازی، در واقع در برابر یهودیان سفاردی هستند. اینها عمدتاً یهودیانی هستند که در اروپا ساکن‌اند ولی آنهایی که در اروپای غربی ساکن بودند، به یهودیان اشکنازی معروف شدند و یهودیانی که در مرکز و شرق اروپا ساکن شدند، یهودیان سفاردی نامیده می‌شوند.

عرفان هخالوت مانند سایر سنت‌های عرفانی زائیده اشتیاق انسان برای اتحاد و یگانگی با موجود مقدس و جهان الوهیت است. در دین یهود که فاصله بین انسان و خدا فاصله پر نشدنی است، این

اتحاد با عروج روح انسان به مَرکَوه یا کرسی آسمانی صورت می‌گیرد. مَرکَوه به معنی کرسی یا ارابه‌ای است که در جهان ملکوت است و در درونی‌ترین لایه از کاخ‌های هفتگانه خدا که هخالوت نامیده می‌شود وجود دارد. بنابراین هخالوت یعنی مرکزی‌ترین قسمتی که در بین کاخ‌های آسمانی و کرسی خدا و مقدس‌ترین جایگاه خداست. عرفان هخالوت یعنی عرفانی که طی آن روح عارف به آسمان عروج می‌کند و به بارگاه آسمانی راه می‌یابد و در آنجا به خدا نزدیک می‌شود. همه این کاخ‌ها در آسمان هفتم قرار دارند. آسمان هفتم یک اعتقاد کهن براساس اطلاعات بشر در آن زمان درباره فلکیات است که علم بعدها آن را نقض کرده و امروزه در علم نجوم مضحک به نظر می‌رسد. اتفاقاً در عرفان اسلامی مانند فصوص الحکم ابن عربی و شرح‌های آن نیز اعتقاد به این فلکیات وجود دارد که بنابر این عقاید هر کدام از این فلکیات را جایگاه اشخاص خاصی دانسته‌اند. پس چون آسمان هفتم بالاترین آسمان بوده و گمان می‌کردند که از آن بالاتر آسمانی وجود ندارد. این صعود نوعی تجربه خلع بدن و سیر و سیاحت روح است. خلع بدن اصطلاحی است که در عرفان اسلامی نیز به کار می‌رود، به معنای خارج کردن روح از بدن. در آثار و احوال عرفا خلع بدن به وفور دیده گزارش شده است. یکی از مسائل علم مدرن آن است که علم نتوانسته وجود چیزی به نام روح را اثبات کند. بنابراین به دلایل مختلف روانشناسی، امروزه چنین چیزهایی را نمی‌توان پذیرفت، ولی براساس صورت‌های عرفانی باستانی روح می‌توانست کاملاً از جسم جدا شود و به جاهای مختلف سیر کند و دوباره به جسم باز گردد. در چنین حالتی یعنی هنگامی که عارف در حالت وصال به سر می‌برد چیزهایی را می‌بیند که بعدها نقل می‌کند و این خود یک نوع معرفت است. این عروج روحانی بسیار سخت و خطرناک است و استاد این فن باید به دور دست‌ها سفر کند و با انبوهی از فرشتگان شرور رو به رو شود که مانع رفتن وی می‌شوند. عارف گاهی خود را در محیط آتشین می‌بیند. در جایی می‌بیند که قوانین فیزیکی جهان به حالت تعلیق در می‌آیند یعنی دیگر قوانین زمینی حاکم نیست

یا حتی گاهی اوقات واژگون می‌شود و به گونه‌ی دیگری عمل می‌کند. در پایان سفر روح، عارف شکوه الهی را مشاهده می‌کند، شکوهی که بر مرکوه یعنی بر همان ارابه قرار دارد. آن شکوه را می‌بیند و به فرشتگانی ملحق می‌شود که نیایش‌های آسمانی را به حالت سرود می‌خوانند. آنچه در این نوع عرفان مشاهده می‌شود فاصله‌ی بین انسان و خداست، یعنی عارف می‌تواند شکوه الهی را مشاهده کند به فرشتگان ملحق شود و در واقع روح به سوی بالا و به طرف خدا حرکت کند. برخی پژوهشگران عرفان هخالوت را مربوط به ابتدای دوره اسلامی دانسته‌اند. اگر این عرفان مربوط به اوایل دوره اسلامی باشد یعنی به حدود قرن ششم میلادی می‌رسد. اما گرشوم شولم¹ یکی از بزرگترین عرفان پژوهان یهود در جهان - که کتابی به نام جریان‌های اصلی در عرفان یهود نگاشته - معتقد است عرفان هخالوت متعلق به دوره تلمودی است. به عقیده وی این شکل عرفان با روحیات دینی در مدیترانه و روحیات شرقی دوره باستان همخوانی داشته و از آیین گنوسی متأثر است. در عرفان هخالوت مانند آیین گنوسی فاصله بین زمین و آسمان زیاد و پر نشدنی است. بر این اساس از نظر شولم عرفان هخالوت را می‌توان گنوستی‌سیزم نامید با این تفاوت که در این عرفان اثری از ثنویت گنوستی‌سیزم یهودی دیده نمی‌شود. ربیون به این عرفان خوشبین نبودند و از نظر ربیون عارفان این طریقت افرادی مشکوک بودند زیرا در دین یهود، پیش از آن راه عروج به آسمان و دیدار با خدا برای مردم عادی بسته شده بود و این ارتباط تنها مخصوص پیامبران بود. انبیاء کسانی بودند که می‌توانستند به جهان بالا بروند و با خدا دیدار کنند. حال در این فضا اگر کسی ادعا می‌کرد که به عالم بالا رفته و با خدا دیدار کرده است، یعنی این که مانند پیامبران بوده و ربیون این را نمی‌توانستند بپذیرند. ربیون که علمای یهود بودند با این شکل عرفان مخالفت می‌کردند و می‌گفتند راه نبوت بسته شده است و کسی نمی‌تواند از آسمان برای ما خبر بیاورد. بنابراین بیان این عقاید در ملاء عام ممنوع شد. یکی از دلایلی

¹ . Gershom Scholem (1897-1982)

که عرفان‌ها سرّی و رازگونه شدند نیز همین امر بوده است. به این آیین‌ها سرّی گفتند زیرا اگر می‌خواستند افکار خود را علنی بیان کنند، با مخالفت و غضب روبرو می‌شدند و حتی ممکن بود از بین بروند و کشته شوند. بنابراین اسرار خود را به عده خاصی می‌گفتند. وقتی ربّیون بیان عقاید عرفانی را در ملاء عام ممنوع کردند، عارفان هخالوت از این کار استقبال کردند و تعالیم خود را تنها به افراد خاصی عرضه می‌کردند و یک اعتقاد خاصی نیز وجود دارد که این حرف‌ها را همه نمی‌توانند بفهمند و فکر می‌کنند با دینشان در تضاد است.

سنت عرفانی دیگر در دین یهود، عرفان قباله است. قباله از ماده قَبَلَ به معنای پذیرفتن و گرفتن است و به طور عام به همه سنت‌های عرفانی یهود از دوره معبد دوم گفته می‌شود، اما به طور خاص به نوعی از عرفان گفته می‌شود که در قرون وسطی بوجود آمده است. در این عرفان اصل بر آگاهی از تعالی خدا در عین حلول اوست، از این حیث با عرفان هخالوت متفاوت است، یعنی خدا را در عین حال که متعال دانسته حالّ در اشیاء نیز می‌داند و معتقد است خدا را می‌توان با درون‌بینی و تأمل باطنی درک کرد. بنابراین لازم نیست روح حتما بیرون بیاید و به آسمان هفتم صعود کند. خدا هم خود را مخفی کرده و هم آشکار.

خدا را از دو طریق می‌توان شناخت: 1- تأمل فکری؛ 2- وحی. از نظر سنتی گفته می‌شود قباله در طول تاریخ تحول نیافته، بلکه از ابتدا به صورت کامل الهام شده است. بنابراین این شکل عرفان به قدمت خود آدم است و وحی زمانی لازم شد که آن تعالیم فراموش شد. البته باید دانست که هیچ دینی نمی‌پذیرد که در طول تاریخ تحول یافته بلکه می‌گویند خدا آن را یکجا وحی کرده است. قباله بخش باطنی و سرّی شریعت شفاهی است. قباله یک عرفان جهانی است و از قوم بنی اسرائیل فراتر می‌رود. در عرفان قباله از ارتباط عمیق انسان با خدا سخن گفته می‌شود، در حین خواندن کتاب

مقدس و انجام دادن مناسک الهام‌ها و فنون معنوی خاصی به فرد القا می‌شود، تا او بتواند به خدا تقرب جوید. در زبان عبری واژه خاصی برای عرفان و خلسه وجود ندارد اما واژه‌های دیگری است که به رابطه نزدیک بین انسان و خدا اشاره می‌کند.

عرفان و معنویت‌گرایی^۱

معنویت‌گرایی حوزه‌ای فکری و معرفتی است که به عرفان نزدیک و تقریباً از دین دور است. در اواخر سده بیستم که دین معنای سنتی خود را از دست داد و جایگاه ضعیف‌تری یافت بحثی با معنویت-گرایی مطرح شد. معنویت به یک معنا در چارچوب دین نیز معنا می‌یابد، مثلاً معنویت مسیحی، یهودی، اسلامی و... . معنویت‌گرایی امروزی به نوعی به معنویت مسیحی بیشتر نزدیک است. البته معنویت وقتی تنها و بدون قید مسیحیت به کار برده می‌شود، قاعداً مفهومی عام‌تر دارد.

به عبارتی معنویت یک مفهوم پست مدرن است که برای جایگزینی دین، در دوره‌های اخیر در غرب مطرح شده است. معنویت‌گرایی در عمل یک نوع گرایش به ماوراء یا گریز از زندگی مادی برای پناه بردن به جهان ماورائی و غیر طبیعی است. برای اینکه فرد بتواند آسوده شود و از سختی‌های دنیای امروز فاصله بگیرد. فردی که نمی‌خواهد در چارچوب کلیسا و در دین خاصی قرار بگیرد. معنویت چیزی شبیه به یک گرایش کاملاً آزاد، خودخواسته و کاملاً گزینشی برای جایگزینی دین در دوره پست مدرنیسم است. در معنویت‌گرایی دست انسان از گرایش‌های عرفانی نیز بازتر است.

در معنویت‌گرایی بیشتر با معرفتی رو به‌رو هستیم که در قید و بند دین نیست، پس می‌توان معنویت را اینگونه تعریف کرد: معنویت حالتی از زندگی روحانی است که می‌تواند با دین مرتبط و یا

^۱ . Spiritualism

غیر مرتبط یا حتی ضد دین باشد. هدف معنویت درک اخلاق و پرسش‌های وجودی یا متافیزیکی به ویژه دربارهٔ خود (روان یا شخص)، معنای زندگی، ماهیت ذهن یا ناخودآگاه و امکان جاودانگی است.

اینکه معنای زندگی چیست؟ جاودانگی چیست؟ آیا امکان‌پذیر است یا نه؟ در واقع معنویت سعی می‌کند به پرسش‌های آدمی درباره مسائل که مستقیماً به زندگی مادی مربوط نمی‌شود و با زندگی روزمره فاصله دارد و دغدغه‌های موجود در آن پاسخ دهد. بنابراین معنویت از چند جنبه می‌تواند با دین متفاوت باشد: ۱- دین با قید و بند همراه است در حالی که معنویت آزاد از قید و بند است، به طور مثال در دین شخص موظف به انجام یک سری تکالیف یا مناسک است که بخشی از آن‌ها باید در وقت خاصی انجام شود ولی در معنویت چنین قید و بندهایی وجود ندارد، یعنی در معنویت بایدها و نبایدها وجود ندارد. ۲- دین با تهدید و ترس همراه است ولی معنویت با شهامت؛ یعنی در دین چنین گفته می‌شود که اگر فلان خطا را انجام دهی عذابی در انتظار شماست، ولی در معنویت چنین چیزی نیست چون معنویت حالتی درونی، شخصی و فردی است. ۳- دین مدعی این است که حقیقت را می‌گوید ولی معنویت امکان کشف حقیقت را می‌دهد. ۴- دین انحصارگراست و انسان را از ادیان دیگر جدا می‌کند ولی معنویت بین آن‌ها پیوند برقرار می‌کند. دین غالباً پیروان ادیان دیگر را مشرک، کافر، گمراه، بدعت‌گذار یا بی‌بند و بار می‌داند ولی در معنویت چنین تقسیم‌بندی‌ها و انحصاری وجود ندارد. ۵- دین انسان را وابسته و متکی بار می‌آورد ولی معنویت انسان را مستقل بار می‌آورد، یعنی وقتی شخص به یک نظام دینی معتقد است به یک موجود مقدس خاص اعتماد می‌کند و همه جا خود را نیازمند به آن می‌داند و هنگامی می‌خواهد کار مهمی انجام دهد از او استمداد می‌کند، اما در معنویت چنین چیزی وجود ندارد. ۶- دین با مجازات همراه است ولی معنویت کرمه در پی دارد، یعنی به انسان می‌گوید که هر عملی عکس‌العملی دارد. در دین از مجازات و کفاره استفاده می‌شود

و نوعی ترس نسبت به مجازات‌های دنیوی و اخروی افراد را کنترل می‌کند ولی در معنویت از مفهومی به نام کرمه^۱ استفاده می‌شود. کرمه که واژه‌ای سانسکریت است در اصل اصطلاحی است که از هندوئیسم و بودیسم گرفته شده و به معنی پیامد عمل انسان است. این پیامد به دو شکل است: ۱- پیامد اعتباری؛ ۲- پیامد عملی و ذاتی. به طور مثال وقتی شخص مقررات رانندگی را نقض کند مجازات می‌شود. در اینجا بین خلاف کردن و مجازات هیچ رابطه ذاتی‌ای در کار نیست در حالی که گناه کردن نوعی کرمه ایجاد می‌کند و یک اثر تکوینی در شخص ایجاد می‌شود. ۷- دین راه انسان را مشخص می‌کند ولی معنویت به انسان امکان می‌دهد که مسیر خود را خلق کند. البته یک شرط وجود دارد که آدمی هرکاری که می‌کند اگر فرضاً بخواهد راه خود را برود شرط آن است که خشونت نکند، دیگران را آزار ندهد و حدود رفتار خود را رعایت کند و حق دیگران را زیر پا نگذارد.

تفاوت تجربه دینی و عرفانی

تجربه دینی واژه‌ای است که ویلیام جیمز آن را رواج داد. ویلیام جیمز روانشناس آمریکایی بود که در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم زندگی می‌کرد. اثر مهم او *انواع تجربه دینی* است که گاهی با عنوان *تنوع تجربه دینی* ترجمه شده است. این کتاب را خود جیمز ننوشته بلکه مجموعه‌ای از سخنرانی‌های اوست که در دانشگاه آکسفورد ارائه شده است. جیمز حالات دینی را مطالعه می‌کرده است. وی بیماران خود را مورد آزمایش قرار می‌داده و در آخر به این نتیجه رسیده که انسان‌ها یک نوع تجربه دینی در درون خود دارند که این تجربه دینی ذاتی آنهاست، یعنی دستگاه روانی انسان نیازهای دینی دارد که آن نیازها باید برآورده شود. او تجربه دینی را در کل به سه بخش تقسیم می‌کند: ۱- شهود (بینش و دریافت‌های شهودی)؛ ۲- تحول زندگی (تجربه دینی گاهی در حالت

¹. karma

شهود و گاهی در انقلاب درونی خود را نشان می‌دهند؛^۳ - تجربه عرفانی - البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد بعضی محققان تجربه عرفانی را بخشی از تجربه دینی می‌دانند - اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، باید گفت تجربه‌های عرفانی دینی و تجربه‌های عرفانی غیردینی وجود دارد. تقسیم‌بندی جیمز به دلیل همدلی وی با دین بوده است. جیمز چهار ویژگی را برای تجربه عرفانی بیان می‌کند: ۱- وصف ناپذیری. ۲- به وجد آمدن. ۳- ناپایداری. ۴- منفعل شدن و تسلیم شدن به دست موجودی قدرتمندتر.

مباحث تجربه دینی پس از جیمز در سده بیستم پیگیری شد. پس از آن تجربه فردی اهمیت فراوان یافت و این اهمیت احتمالاً متأثر از تجربه علمی بود. علم با تجربه و آزمون سر و کار دارد. آیا دین و عرفان هم جنبه تجربی دارند؟ البته روشن است که تجربه علمی با تجربه دینی یا عرفانی تفاوت بنیادی دارد. تجربه عرفانی و دینی از سنخ تجربه علمی نیست. تفاوت آنها این است که تجربه دینی یک تجربه سوژکتیو است، یعنی فرد محور و ذهن محور است. هر کس تجربه عرفانی مخصوص به خود دارد اما تجربه علمی ابژکتیو است یعنی چیزی که می‌توان برای همه آن را ثابت کرد.

اصطلاح تجربه دینی ممکن است معانی مختلفی داشته باشد، از نماز خواندن و نیایش گرفته تا حضور در یک مکان ویژه عبادت تا شنیدن صدای خدا. در پاسخ به چستی تجربه دینی باید گفت: تجربه دینی یک رویداد غیر حسی است که ممکن است به شکل فوق طبیعی ادراک شود. این تجربه ممکن است «رویدادی ذهنی» توصیف شود که فرد خاصی تجربه می‌کند. همچنین ممکن است خود به خود رخ دهد، و یا در پی ممارست و انضباط فردی. تجربه‌کنندگان این حالت می‌گویند که آنچه برایشان اتفاق افتاده آنها را در معرفت یا آگاهی عمیق‌تری از خدا فرو برده است. این نکته مهم است که این تجربه به خودی خود جایگزین خدا یا موجود مقدس نمی‌شود بلکه فرد را به خدا نزدیک‌تر

می‌کند. تجربه هر کس کاملاً منحصر به فرد است و محال است عیناً شخص دیگری آن را تجربه کند. این تجربه حرکت‌آفرین و تشویق‌کننده و شادی‌بخش است و به زندگی بهتر فرد یاری می‌رساند.

تجربه عرفانی گاه نوعی از تجربه دینی است، یعنی اگر بخواهیم تقسیم‌بندی کنیم این نوع تجربه عرفانی زیر مجموعه تجربه دینی است. بین این دو تمایز چندانی وجود ندارد، گرچه گاهی آنها را به دو معنای متفاوت به کار می‌برند. تجربه عرفانی را معمولاً بخشی از تجربه دینی می‌دانند. چنان‌که عرفان را بخشی از دین می‌شمرند. تجربه دینی معمولاً تجربه خدا و موجود مقدس است و نیز تجربه مفاهیم دینی مانند معامله با خدا یا مفهوم تثلیث، و... اما تجربه عرفانی عمیق‌تر است.

تجربه عرفانی تجربه‌ای است که شخص طی آن احساس می‌کند که با خدا یکی شده است. در این صورت دریافت‌های معنوی فراتر از درک عادی فراهم می‌آید. چند ویژگی به همراه این تجربه وجود دارد:

۱- معرفتی نسبت به واقعیت بنیادی به دست می‌آید. این معرفت معمولاً فراتر از عقل انسان است.

۲- احساس رهایی از قید زمان، مکان، و نفس انسانی.

۳- احساس یگانگی یا اتحاد با خدا.

۴- احساس بهجت^۱ ایجاد می‌کند.

تجربه عرفانی از همه تجربه‌های دیگر عمیق‌تر است و احساس نزدیکی با خدا در آن از همه بیشتر است.

^۱ . bliss

بعضی از افراد تجربه دینی را دلیل وجود خدا می‌دانند. به طور مثال جاناتان ادواردز.^۱ اما بعضی دانشمندان - که عمدتاً روان‌شناس بودند - این تفکر را به چالش کشیده‌اند مانند زیگموند فروید. از نظر فروید تجربه‌های دینی اساساً توهم و فرافکنی ضمیر ناخودآگاه هستند. دانشمند عصب‌شناسی^۲ اهل هندوستان به نام راما چاندران معتقد است تجربه دینی در لب گیجگاهی مغز اتفاق می‌افتد. عصب‌شناس دیگری به نام پروفیسور مایکل پرسینگر در تأیید می‌گوید: تجربه دینی مربوط به لب گیجگاهی بوده و چیزی بیش از واکنش محرک‌های بیرونی نیست.

اولین آندرهیل

اولین آندرهیل از نمایندگان عرفان قرن بیستم است. البته الهیات در قرن بیستم بیشتر مردانه بوده ولی زنان بزرگی نیز در این زمره قرار دارند. دوره زندگی وی بین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۹۴۱ بوده است. در ابتدا اولین چندان مذهبی نبوده تا اینکه در یک دوره از عمر خویش عضو کلیسای کاتولیک می‌شود. این اقدام او با مخالفت همسرش رو به رو می‌شود. او به عرفان روی می‌آورد و سعی می‌کند مطالعات خود را در حوزه عرفان گسترش دهد. اولین پس از مدتی عضو کلیسای انگلیکن می‌شود عنوانی که به آن کلیسای انگلستان داده‌اند. پس از مدتی او با کلیسا درگیر می‌شود و اندکی پیش از جنگ جهانی دوم از کلیسا طرد می‌شود.

جان مک کورای تاریخ نگار در زمینه الهیات است. وی در اثر خود موسوم به تفکر دینی در قرن بیستم اولین را در زمره سه متاله برجسته زن می‌شمارد. آندرهیل چهل کتاب در مورد اندیشه دینی نگاشته، علاوه بر این چند رمان از وی بر جای مانده است. تحقیقات او عمدتاً درباره تجربه دینی است

¹. see: Treatise on Religious Affections, 1746.

². یک رشته علمی به نام عصب‌شناسی یا نورولوژی که در قرن بیستم در اروپا دایر شد. این رشته به مطالعه مغز و واکنش‌های مغز انسان در برخورد با محیط بیرونی می‌پردازد و در واقع حالات مغز انسان را بررسی می‌کند.

که عرفان نامیده شده. از نظر او عرفان پدیده‌ای نیست که همچون عرفان‌های یهود در آن نسبت به زندگی دیگران بی‌تفاوت بود. در واقع به عقیده او عرفانی که به بهبود زندگی دیگران یاری نرساند، عرفان نیست. آندرهیل نه کشیش بود و نه استاد دانشگاه. او در سی و دو سالگی ازدواج کرد و در خانه‌ای در لندن به مطالعه و پژوهش پرداخت و بیشتر عمر خود را بدون حضور در مراسم عبادت کلیسایی گذراند. او در اولین روزهای زندگی خود به صلح‌طلبی روی آورد و در هنگامی که کلیساها با شور و حرارت از جنگ جهانی دوم حمایت می‌کردند، بیشتر اوقات خود را به ملاقات و دلجویی از مردم فقیر و مخالفت با جنگ سپری می‌کرد. او پیش از اینکه ازدواج کند آثاری منتشر کرد. نخستین کتاب او در ۱۹۰۲ منتشر شد، این کتاب در مورد آداب پیچیده حقوقی در انگلستان بود. همسر و پدر او حقوقدان بودند و از ناحیه این دو تحت فشار بود و هیچ کدام او را باور نمی‌کرد. در فوریه ۱۹۰۷ در صومعه فرانسویسکن به نام فرشتگان مریم مقدس به گوشه‌گیری می‌پردازد. در آنجا اشتیاقی در او ایجاد شد که به کلیسای کاتولیک بپیوندد. بدین گونه با نخستین آشفتگی عمیق احساسی در زندگی خود رو به‌رو شد. سال ۱۹۰۷ سال بحران شدید او بود. در هشتم دسامبر آن سال پاپ پیوس دهم مدرنیسم را محکوم کرد و چون اولین طرفدار مدرنیته بود، از کلیسا دلسرد شد. این اقدام پاپ پیوس باعث شد که او به عرفان نزدیک‌تر شود. در این زمان آثاری چون *عرفان مسیحی* نوشته ویلیام اینگ، درباره تجربه دینی نوشته ویلیام جیمز، *عنصر عرفانی دین* نوشته فردریش فون هوگل و کتاب مطالعاتی درباره تاریخ و روانشناسی دین با عنوان *عارفان بزرگ مسیحی* نوشته آندری دلاکرا در زندگی او نقش بسزایی ایفا کردند. آندرهیل پس از مطالعه این آثار و نوشته‌های دیگر کتاب مهم خود را با عنوان *عرفان* در سال ۱۹۱۱م تألیف کرد. وی در این کتاب و دو اثر دیگر خود -راه عرفانی (۱۹۱۳م) و عرفان عملی (۱۹۱۴م)- به تحلیل روانشناسانه و الهیاتی درباره تجربه عرفانی پرداخت.

آندرهیل در آثار خود از شلایر مآخر به شدت متأثر بود و سعی می‌کرد از مناسک مسیحی، داگماهای مسیحی و اصول اعتقادی مسیحی فاصله بگیرد و بیشتر به روش‌های عملی و تجربه دینی و ایمانی روی بیاورد. علاوه بر این روند زندگی آندرهیل و حوادث زمانه وی نیز در حالات او تأثیرگذار بوده است.

اولین آندرهیل ۱۸۷۵-۱۹۴۱

"من به خدا معتقدم و فکر می‌کنم که بهتر است مردم بی‌نواای اطراف خود را دوست داشته باشم و به آنان کمک کنم تا این که بگویم به روح مجردی عشق می‌ورزم که هرگز آن را ندیده ام".

اولین آندرهیل این جمله را در ۱۷ سالگی نوشته، در آخرین دهه از سده نوزدهم. جان مک کواری در کتاب تفکر دینی در قرن بیستم او را در زمره سه متاله برجسته زن می‌شمرد. او در عمر خود ۴۰ کتاب نوشت که در باره اندیشه دینی مسیحی و نیز به طور کلی اندیشه دینی است. او چند رمان نیز نوشته است. تحقیقات او بیشتر در باره نوعی از تجربه دینی است که عرفان نامیده می‌شود. از نظر او عرفان پدیده ای نیست که نسبت به بهبود زندگی دیگران فارغ باشد؛ [عرفانی که به بهبود زندگی دیگران یاری نرساند عرفان نیست]. او نه کشیش بود و نه استاد دانشگاه. ازدواج کرده بود و در خانه ای در لندن مطالعه و کار می‌کرد. بیشتر عمر خود را به دور از حضور در مراسم عبادت کلیسایی گذراند. هنگامی که کلیساها با شور و حرارت از جنگ دوم جهانی پیش از وقوع آن حمایت می‌کردند او بخشی از وقت خود را صرف ملاقات و دلجویی از مردم فقیر می‌کرد.

آندرهیل پیش از آن که ازدواج کند آثاری منتشر کرد. نخستین کتاب او با نام *A Bar Lamb's* در سال ۱۹۰۲ منتشر شد. این کتاب در باره آداب پیچیده حقوقی در انگلستان بود و با بی توجهی پدر و همسرش روبرو شد. احساس تنهایی و انزوای کودکی او در بزرگسالی نیز ادامه

یافت زیرا نه پدر و مادر و نه شوهرش هیچکدام به دیدگاه‌های دینی و آثار او علاقمند نبودند. در فوریه ۱۹۰۷، در صومعه فرانسیسکنی فرشتگانِ مریم مقدس گوشه گرفت. در آنجا در باره آینده خود به تأمل پرداخت و اشتیاق شدیدی در او ایجاد شد تا به کلیسای کاتولیک بپیوندد.

بدین گونه با نخستین آشتی عمیق احساسی در زندگی خود روبرو شد. سال ۱۹۰۷ سال بحران شدید بود. شوهرش با پیوستن او به کلیسای کاتولیک مخالفت می کرد. در هشتم سپتامبر همان سال پاپ پیوس دهم مدرنیسم را محکوم کرد. این کار باعث شد تا اولین آندرهیل از چنبره آن احساس رها شود. کارهای پاپ، اولین را متقاعد کرد که نباید علاقه خود به زندگی و اندیشه مدرن را رها کند و بنابر این از پیوستن به کاتولیک ها منصرف شد.

بحران سال ۱۹۰۷ اشتیاقِ اولین را به عرفان شعله ور کرد. کتابهایی هم که در این زمینه منتشر شده بود محرک او در این زمینه شد. از جمله کتاب *Christian Mysticism* نوشته ویلیام اینگ (William Inge) که در سال ۱۸۹۹ نوشته شده بود؛ و کتاب *انواع تجربه دینی* نوشته ویلیام جیمز (۱۹۰۲)؛ و کتاب *عنصر عرفانی در دین* *The Mystical Element in Religion*، نوشته بارون فردریش فون هوگل Baron Friedrich von Hügel (۱۹۰۸)؛ و کتاب آنری دلاکروا Henri Delacroix به نام *مطالعاتی در باره تاریخ و روانشناسی دین: عارفان بزرگ مسیحی*. او پس از مطالعه این آثار و نوشته های دیگر کتاب مهم خود را نوشت که در سال ۱۹۱۱ منتشر شد: *عرفان: مطالعه در باره ماهیت و تحول وجدان دینی بشر*. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Mans' Religious Consciousness* او در این کتاب و دو کتاب دیگرش که اندکی بعد منتشر شد به تحلیل روان شناسانه و الاهیاتی گزارش ها در باره تجربه عرفانی پرداخت. آن دو کتاب اینها بودند:

- *The Mystic Way* (1913)

- *Practical Mysticism* (1914)

آنچه مهم است این که واکنش او به بحران های فکری زمان خود، که با تحول اجتماعی شدت می یافت، و نیز علم جدید و جر و بحث های فلسفی ناشی از روشنگری، باعث شد تا او جوهر زندگی مسیحی را برای خوانندگان آثارش بیشتر به مثابه کوششی تجربی ارائه کند تا کوششی صرفاً عقلی. اولین آندرهیل در سایه شلایر مایر حرکت می کرد.

تعریف عرفان

اشاره شد که آندرهیل در پرتو اندیشه شلایر مایر فکر می کرد. او عرفان را این گونه تعریف می کند: "تبلور اشتیاق درونی روح انسان در راه دست یافتن به توازن کامل با نظم ماورایی". بدین ترتیب عرفان حرکت و اشتیاقی است به سوی غایتی که می توان آن را به انواع نام ها مانند خدای مسیحیت، یا روح جهانی پانتئیزم (وحدت وجود)، یا موجود مطلق فلسفه نامید.

کتاب عرفان او به دو بخش تقسیم می شود، "واقعیت عرفانی" و "راه عرفانی". بخش اول مقدمه ای است بر عرفان، و بخش دوم در باره روان شناسی عرفان است. در این کتاب گفته شده که عرفان، در ناب ترین حالت خود، علم مرتبط با مسائل بنیادین است. علم اتحاد با موجود مطلق، و نه هیچ چیز دیگر، و نیز این که عارف کسی است که به این اتحاد نائل شده نه کسی که در باره آن سخن می گوید. عرفان به معنای دانستن در باره این هدف نیست بلکه به معنای بودن در این وضعیت است.

اختلاف با ویلیام جیمز

او در باره ویژگی های حالات عرفانی با ویلیام جیمز اختلاف نظر دارد. ویلیام جیمز می گفت که تجربه عرفانی چهار ویژگی دارد: وصف ناپذیری، معرفت بخشی (noetic)، کیفیت، گذرا بودن و

انفعال. آندرهیل در مخالفت با این دیدگاه می گوید که عرفان اصیل در وهله نخست فعال و عملی است نه انفعالی و نظری. عرفان از نظر او وفاداری به یک نظریه فکری نیست بلکه روشی برای زندگی است. افزون بر این عرفان حالتی کاملاً معنوی و ماورایی است. عرفان به معنای کشف چیزی در جهان محسوس نیست. سوم این که موضوع تجربه عرفانی دو چیز است، "واقعیت همه آنچه که وجود دارد" ، و "عشق فردی و زنده". چهارم این که تجربه شخص در زندگی همراه با اتحاد با خدا، نوعی زندگی شکوفا است که در فرایندی روانی به دست می آید و ممکن است به خلسه بینجامد، حالتی که آندرهیل "وضعیت یگانه کننده" (Unitive State) می نامد.... عرفان را نمی توان با هیچیک از حالات عجیب و غریب دینی یکی دانست.

عرفان آندرهیل را می توان در سه کلمه خلاصه کرد. واقعیت، زندگی، و عشق. عرفان تجربه ای عمیق از واقعیت است که به صورت عشق نمود می یابد و به نوعی از زندگی منجر می شود که در نهایت به اتحاد با خدا می انجامد. هدف از شکوفایی وجدان عرفانی همواره اتحاد با خدا است.

آندرهیل پنج مرحله متمایز روانشناختی را که هر فرد برای رسیدن به وجدان متحد با خدا نیازمند آن است بر می شمرد: بیداری (conversion)، تزکیه (purification)، اشراق (illumination)، ظلمت یا عماء (darkness)، و یگانگی یا اتحاد (union).

مرحله بیداری (رو آوردن به خدا) نوعی تجربه روانی تغییر حالت از مرحله نا آگاهی نسبت به واقعیت بنیادین به بیداری است به گونه ای که آگاهی از خدا حاصل شود. دوم هوشیاری نسبت به تضادی است که شخص بین خدا و خودش تجربه می کند. احساس تمایزی که مستلزم شرمساری است و فرد را از هر آنچه جز خداست جدا می کند. گام سوم درگیر شدن در نوعی دلدادگی [واژه خانم آندرهیل، نامزدی betrothal است] با خدا است؛ پس از فرایندی بلند مدت و احتمالاً مادام

العمر در حالت تزکیه، فرد می تواند احساس حضور در پیشگاه خدا را در خود شکوفا سازد اما هنوز با خدا متحد نشده است. گام چهارم یعنی تاریکی، در درک عرفان به منزله نوعی تجربه دینی بسیار حیاتی است. این حالت همان است که "شب تاریک روان" خوانده می شود. این حالت مقدمه تجربه اتحاد با خداست و باعث می شود فرد احساس کند که زیر بار هیجان ناشی از انزوا، پوچی (emptiness)، بی فایدگی، و رکود خُرد شده است. از این مرحله است که عارف به آخرین مرحله یعنی اتحاد و عشق با خدا می رسد که به شکل نمادین شبیه ازدواج است.

از نظر آندره هیل عرفان در انزوا و گوشه گیری به دست نمی آید بلکه با درگیر شدن در بحبوحه زندگی و جهان آشفته انسان ها به دست می آید. او این دیدگاه را پس از راهنمایی های فردریک فون هوگل اتخاذ کرد. هوگل توصیه می کرد که آندره هیل از سه طریق به سلوک عرفانی بپردازد: نیایش قاعده مند، عیادت از بینوایان، و پرداختن به اموردنیوی و فعالیت های لذت بخشی چون آشپزی و باغبانی.

آندره هیل در نیمه دوم عمر خود به نوشتن در باره نیایش و معنویت پرداخت. اگر خدا به مثابه روح (spirit)، و در واقع روح مطلق، تصور می شود پس معنویت عبارت است از کوشش انسان در جستجوی یافتن خدا در جهان. نیایش، مراقبه، و پرستش همگی شکل هایی از معنویت هستند.

این نکته بسیار جالب توجه است که آندره هیل غالباً از به کار بردن واژه "خدا" پرهیز می کند و به جای آن از واقعیت بنیادین یا روح مطلق سخن می گوید. روش او در سخن گفتن از خدا، از نفوذ غلط اندازِ هگل بر او پرده بر می دارد. کانت به ثنویت متافیزیکی معتقد بود؛ جهان محسوس پدیدارها که در تجربه بشری آشکار می شود، و جهان ناشناختنی و ما فوق طبیعی. در مقابل، هگل به یگانگی متافیزیکی معتقد بود (metaphysical monism): او گمان می کرد واقعیت یک کل یا یک

اتحاد هم بسته (interconnected) است. در حالی که خدا از نظر کانت موجودی متعال بود، از نظر هگل، خدا روح (Spirit) بود که در تاریخ آشکار می شد. آندرهیل در تصور کردن خدا به مثابه واقعیت نهفته در درون و در پشت هر چیز، به شدت متأثر از هگل است.

مسیحیت

آندرهیل در یکی از آثارش به نام *The School of Charity* در این باره بحث می کند که نظریه های مربوط به اصول عقاید سرچشمه هایی هستند برای سفر روح، و این که آن ها منابعی هستند که در باره راز موفقیت بشر حق مطلب را ادا می کنند. به ادعای او اصول عقاید به انسان کمک می کنند تا به رشد معنوی خود در مسیرش به سوی خدا ادامه دهد، و باعث می شوند که انسان از حماقت های دینی خود پرستی رها شود.

آثار علمی

آندرهیل زندگی ساکت و آرامی داشت. در ۳۲ سالگی ازدواج کرد. در سال ۱۹۱۰ دستنوشته کتاب *عرفان* را آماده کرد. او آثار فراوانی از خود به جا گذاشت: ۳۹ کتاب، ۳۵۰ مقاله و نوشته علمی. در مدت حدود ۱۵ سال فردریک فون هوگل دوست و راهنمای معنوی او بود. تی. اس. الیوت نیز از دوستان او بود و می گفت که آندرهیل به عطش معنوی زمانه خود پاسخ گفته است. او در ابتدا با نام مستعار کتاب می نوشت و تا مدتها کسی نمی دانست که نویسنده کتاب بزرگی چون *عرفان* زن است. نام مستعار او John Cordelier بود.

فصل چهارم

عرفان‌های شرقی

عرفان اوپانیشادها

ود/ها مهم‌ترین کتاب‌های هندوئیسم هستند. این کتاب‌ها مربوط به دوره‌های باستانیند و تقریباً به ۱۸۰۰ سال پیش از تاریخ متداول می‌رسند. کتاب‌های ودایی از نظر زبانی به کتاب‌های زرتشتی شبیه هستند به ویژه به گاهان. وداها چهار تا هستند. از همه مهم‌تر ریگ ود/ا است. در این کتاب‌ها، خدایان

و اساطیر هندی و نحوه عبادت، راز و نیاز، قربانی، شرح زندگانی آنها و... مطرح شده است که به این دوره، دوره ودایی می‌گویند.

تقریباً هزار سال پس از وداها یعنی حدود هشتصد سال پیش از تاریخ متداول جنبشی به نام ودانت به وجود آمد. زیرا در آن دوران، احساس می‌کردند که این مناسک، به مناسک تکراری تبدیل شده است و بعد از آن گروهی از کسانی که در هندوستان زندگی می‌کردند و اندیشه عمیق‌تری داشتند به جنگل‌ها رفتند و از مردم فاصله گرفتند و تفاسیر عرفانی از وداها به وجود آوردند. مجموعه این تفاسیر عرفانی را *اوپانیشادها* گویند که به معنای حضور در محضر استاد است زیرا نویسندگان آنها استادانی بودند که به انزوا و گوشه‌نشینی پرداخته بودند و شاگردانی داشتند که سخنان آنها را می‌نوشتند. از همین گفتارها مجموعه بسیار گسترده‌ای به وجود آمده که تعداد آن در مجموع حدود صد است. در این میان هجده اوپانیشاد را زیر عنوان اوپانیشادهای اصلی برگزیدند. رادها کریشنا تمام این مجموعه را در یک جلد جمع‌آوری کرد. این اوپانیشادها هر کدام نام خاصی دارند ولی موضوعات همه عرفانی است. در واقع اوپانیشادها تفاسیر لطیف‌تر و عرفانی‌تر از وداها هستند. اگر بگوییم که اوپانیشادها هسته مرکزی عرفان هندویی هستند، سخن گزافی نگفته‌ایم. مطابق این سخن در اوپانیشادها خدا در درون انسان جا دارد، نه بیرون. در اوپانیشادها جای آگنی را که خدای آتش است و برای او قربانی می‌کنند و او برای انسان خیر می‌آورد، خدای دیگری گرفت که خدای عشق و محبت است که با خود انسان یکی است.

علاوه بر آن در آنها اهمیت مناسک و قربانی نفی شده، چرا که به نظر آنان این اعمال ظاهری انسان را از معنویت دور می‌سازند. در این باره چنین آمده است: «خدایان احتیاجی به قربانی ندارند و چیزی از این حیوان که می‌کشید نصیب خدایان نمی‌شود، بنابراین باید قربانی کردن را کنار

گذاشت». در اوپانیشادها این بحث به طور جدی مطرح شد که خدا در واقع درون دل انسان است و مناسک معنایی ندارد و این قربانی و اعمال دینی و عبادی تأثیری ندارد و انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند و آنچه که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، دل و قلب اوست. آنها قربانی کردن را همانند سفر در دریا با قایق شکسته می‌دانند. کسی که به اموری مانند قربانی و مناسک ظاهری تکیه کند، به کوری می‌ماند که به کور دیگر تکیه کند. در بعضی اوپانیشادها قربانی را پذیرفتند ولی از آن برداشت تمثیلی و سمبلیک داشتند، مثلاً وقتی صحبت از قربانی بوده، این قربانی، قربانی کردن هوای نفس بوده نه قربانی به معنای عام.

آنچه در همه عرفان‌های جهان دیده می‌شود این است که مناسک یا نفی می‌شوند یا اهمیت درجه دومی دارند. البته در این مناسک اعمال مناسبی برای آغاز سلوک وجود دارد، اما به عنوان راه عبور نه مقصد.

از نظر اوپانیشادها انسان در سلوک خود به سوی خدا از چهار مرحله می‌گذرد: اول انسان نوآموز است و وداها را نزد استاد می‌آموزد. مرحله دوم شروع به انجام دادن مناسک است و در مرحله سوم، در میانسالی به انزوا گزینی روی می‌آورد که عمدتاً در جنگل انجام می‌شود و در اثر چنین استمراری در مرحله چهارم او راهبی کامل می‌شود و تمام ناخالصی‌ها را کنار می‌گذارد و تنها به دنبال معرفت عرفانی است.

اما هدف از معرفت عرفانی چیست؟ معرفت عرفانی در چاندوگیه/وپانیشاد که یکی از معروف‌ترین اوپانیشادهاست به این صورت آمده است. از شخص معروفی به نام/ودانکه نقل شده است که فرزندش از وی پرسید: معرفت عرفانی چیست؟ پدر به او می‌گوید: یک تکه نمک بردار و آن را در داخل آب قرار بده. پسر این کار را انجام می‌دهد اما فردا هر چه می‌گردد نمک را پیدا نمی‌کند، پدر به او

می‌گوید آب را بچش و آن را مزه کن. او می‌فهمد که آب شور است و پدر می‌گوید: آتمن نیز اینگونه است او را نمی‌توان دید ولی در حقیقت اینجاست. آتمن، نفس جزئی انسان است و برهمن، نفس کلی عالم است. نفس جزئی در نفس کلی حل می‌شود و چیزی از او باقی نمی‌ماند و آتمن واقعیت کلی عالم است. بنابراین نفس جزئی نفس کلی است و نفس کلی نفس جزئی است و آن تو هستی و این همان تجربه یکی شدن و اتحاد است، یعنی اتحاد آتمن و برهمن. در حقیقت در عرفان اوپانیشادی از دو جزء نفس کلی یا برهمن و نفس جزئی یا آتمن سخن به میان آمده است و این دو از هم جدا نیستند.

در اوپانیشادها //لوهیت یعنی خداوندگاری بُعد درونی و حلولی در درون انسان دارد. آتمن در دل اشیاء قرار دارد. آتمن از کوچکترین اتم‌ها کوچکتر و از بزرگترین فضاها بزرگتر است. نوری است که در آسمان‌ها می‌درخشد و در پشت همه چیز جا دارد. در درون هر انسانی هست. این بُعد حلولی در واقع به نقطه اصلی تفکر دینی در هند تبدیل شد و اینگونه دین در هند شکل عرفانی پیدا کرد.

خداوند در همه اشیاء ساری و جاری است. در همه جا حاضر است و به همه فعالیت‌ها نظارت می‌کند. هم در درون ماست و هم در بیرون ماست، به گونه‌ای که همه اشیاء بدن او هستند و او خود را به واسطه آنان می‌نمایاند، مانند نور خورشید که اگر بر منشوری تابیده شود، به رنگ‌های متعدد و مختلف در می‌آید. از کلمه نور در بسیاری از عرفان‌های جهان استفاده شده است. به طور مثال آیین عرفانی مانی که مربوط به قرن سوم میلادی است معتقد است جهان از جسم و روح ساخته شده و ذرات نور در درون جسم اسیر شده و باید این ذرات را آزاد کرد. به علاوه در عرفان یهود نیز گاه صحبت از نور شده است. مکتب اشراقی که بعد از اسلام در ایران به وجود آمد نیز بر مبنای نور است. در عرفان اوپانیشادها نیز سخن از نور به میان آمده است. عارف در عرفان هندویی خود را محو کامل

نمی‌بیند بلکه دوئیت وجود دارد و فرد می‌فهمد که بالاخره تمایزی وجود دارد و آن چیزی که در فرد حلول کرده، در عین حلول از فرد متمایز است.

کتاب‌های عرفانی، کتاب‌های نظام مند نیستند که مطالب را منسجم و دسته‌بندی شده ارائه دهند. بلکه صرفاً راهنمای عمل هستند و هدفشان شناخت خداست، لذا در آنها مطالب از انسجام کافی برخوردار نیستند، مگر آنکه با هدف تعلیم نگاشته شوند. اوپانیشادها نیز از این مسئله مستثنی نیستند. البته بعدها کوشش‌هایی صورت گرفت تا اوپانیشادها را برای تعلیم منظم کنند.

در اوپانیشادها چرخ سمبل مهمی است و در واقع نماد وحدت در کثرت است و بیشتر چرخ‌های درشکه مدّ نظر است که یک حلقه بزرگ و یک حلقه محوری دارد و چوب‌هایی که به حلقه بزرگ متصل هستند. نکته اصلی این است که همچنان که پره‌های یک چرخ در محور اصلی آن به هم متصل می‌شوند و یک چرخ کامل را می‌سازند به همین شکل در نفس هم همه خدایان و همه جهانیان به هم متصلند. همه موجودات هنگامی که تنفس می‌کنند، به یکدیگر می‌پیوندند و متصل می‌شوند. همان‌گونه که با شناخت قطعه‌ای از گل رس، می‌توان همه گل‌ها را شناخت، همین‌طور نیز می‌توان دریافت که تفاوت‌ها صرفاً ظاهری است. بنابراین با شناخت برهمن، واقعیتی را می‌شناسیم که تمام اشیاء نمودی از آن محسوب می‌شود.

در اوپانیشادها، خدا *مایا* دانسته می‌شود، البته در آیین هندویی *مایا* به معنای توهم است. ولی در اوپانیشادها به این معنی نیست بلکه به معنای قدرت جادویی است. بنابراین خدا در مقام استادکار و صنعت‌گر است. جهان در قیاس با برهمن، لاوجود است، یعنی وجودی از خود ندارد. اما این به معنای آن نیست که جهان توهمی است، آفرینش از نظر اوپانیشادها، نوعی تحول بر پایه عشق است.

«در ابتدا یکی بود و دیگر هیچ نبود، سپس آن یک با خود گفت دوست دارم تکثر یابم...» اینگونه بود که در اندیشه اوپانیشادی جهان آفریده شد. بنابراین جهان در واقع فیضان آن موجود مطلق - برهمن- است. درست مانند عنکبوت که تارهای خودش را در بیرون از خودش می‌تند و مانند مو که از بدن انسان بیرون می‌آید. به همین شکل همه آفرینش از آن موجود ازلی تجلی می‌کند، با این حال از آفرینش متمایز است. کار عارفان این است که دیگران را از درک بی‌واسطه او آگاه کنند و دل را به آرامش رسانند. باید معرفتی را فرا گرفت که آدمی را از بند فنا رها سازد. رهایی از چرخه سنساره، همان چرخه‌ای که باعث می‌شود انسان دوباره به این دنیا بازگردد، زیرا براساس تفکر هندوها آدمی پس از مرگ در کالبدی دیگر به دنیا می‌آید و در چرخه تناسخ گرفتار می‌شود. اعمال انسان تعیین کننده زندگی بعدی انسان است. اگر اعمال آدمی به گونه‌ای باشد که او را از این چرخه رهایی بخشد فرد نجات و رهایی می‌یابد.

رهایی از چرخه سنساره یعنی رهایی از این تولدهای مکرر در کالبدهای مختلف. در وداها به سنساره اشاره‌ای نشده ولی در اوپانیشادها از آن یاد شده است. سنساره در اوپانیشادها با کرمه مرتبط می‌شود. کرمه آن حالتی است که به دنبال اعمالی که آدمی انجام می‌دهد برایش شکل می‌گیرد. آدمی با معرفت به خدا، تربیت اخلاقی صحیح و دست کشیدن از کارهای بد می‌تواند از چرخه سنساره رهایی یابد. کسی که از این کارها دست نکشد، حتی اگر به معرفت برسد، باز در چرخه سنساره گرفتار می‌ماند. زیرا کرمه و عمل او نمی‌گذارد او رهایی یابد، چرا که این مسئله امری اعتباری نیست بلکه حقیقی است که چیزی از وجود فرد افزایش یا کاهش می‌یابد، برخلاف امور اعتباری که اثری بر فرد ندارند، مانند عدم رعایت قوانین رانندگی که امری اعتباری است.

بر این اساس برای رهایی از چرخه سنساره دو چیز لازم است: معرفت و عمل. عمل بر پایه معرفت است و کسی که ذهنش در تمایلات پُرسه می‌زند بار دیگر به زندگی دنیوی باز می‌گردد و درست مانند تمایلاتش عمل می‌کند. در آیین هندویی این تمایلات کرمه‌ساز است. این عقاید به آیین بودایی نیز انتقال یافته است. اشتیاق و علاقه‌مندی آدمی به دنیا، او را دوباره به این دنیا می‌آورد. شیطان در جهل و نادانی یعنی در فقدان معرفت الهی ریشه می‌گیرد، آنکه دریابد که خدا در نهان‌ترین بخش دل او خانه دارد، بندهای جهالت را می‌برد. جهل یعنی عدم معرفت و شناخت. معرفت به برهمن کلید رهایی است. موهبت حکمت و پاکی ذهن که از طریق مدیتیشن بدست می‌آید ابزارهای رهایی است و با شناخت آن سعادت ابدی به دست می‌آید.

مدیتیشن یعنی تمرکز و مراقبه از واردات ذهنی یعنی خالی کردن ذهن از همه چیز. در آیین هندویی مراقبه بسیار اهمیت دارد و وقتی انسان ذهن را از مسائل دنیوی خالی کند می‌تواند با برهمن یکی شود.

اوپانیشادها

تعالیم اوپانیشادها را می‌توان به این شکل خلاصه کرد: انسان‌ها (و در واقع همه موجودات دارای ادراک) در چرخه سنساره گرفتارند که در آن بارها می‌میرند و دوباره متولد می‌شوند و این کار نتیجه اعمال (کَرمَه) آنها است. اما نفس (آتمن) از این ماهیت تحول پذیر فرد متمایز و مستثنا است. واقعیت همخوان با آتمن در کل جهان برهمن است یعنی موجود مطلق. آزاد شدن (موکشه) به معنای رها کردن آتمن از سنساره است، البته برای بعضی از هندوها، و نه همه آن‌ها. این رهایی به معنای یکی شدن آتمن و برهمن است. به این شکل است که اوپانیشادها در هندوئیسم نفوذ کرده و جذب آن شده‌اند. اما در خود اوپانیشادها حالت سیال تری به چشم می‌خورد.

هم آتمن و هم، بویژه، برهمن پیش از آن که در اوپانیشادها به کار روند تاریخچه پیچیده ای دارند. آتمن در زبان سانسکریت ضمیر انعکاسی است، به معنای "خودم"، "خودت"، "خودشان" و...، صرف نظر از جنسیت یا تعداد باشندگان یا اشیایی که با آن مربوطند (مرجع آنند). در براهمنه ها آتمن به معنای بدن است. واژه برهمن با br̥hat، به معنای "بزرگ" مرتبط است و احتمالاً در اصل لغت به معنای "قدرت" بوده است به ویژه قدرت کلام سَری که از صفات براهمنه ورنه (brāhmaṇa varṇa) [طبقه براهمن ها] است.

خدایان

همپای آن که نظر افراد در باره جهان و انسان ها تغییر می کرد عقاید در باره نقش ایزدان (خدایان) و دیوان (دئو ها و اسوره ها) نیز تغییر می کرد. غالباً در اوپانیشادهای منشور اولیه با خدایان همچون موجوداتی رفتار می شد که گویا نوع چندان متفاوتی با خود ما نبودند: قدرتمندتر و پر طراوت تر، اما ذاتاً نه چندان عاقل تر از ما. دیوان نیز لزوماً شرور نبودند. در بریهد آرنیکه اوپانیشاد (5.2) خدایان، انسان ها (مَنوشیه manuṣya = بچه های منو Manu ← نخستین انسان) و دیوان سه شاخه از یک خانواده دانسته شده اند، فرزندان پرجاپتی (انسان نخست)، هر یک با قوت ها و ضعف های خود. پرجاپتی به هر یک بر اساس نیازهایش آموزش می دهد.

غالباً "خدایان"، در مجموع، همان استعدادهای بشری و اندام های حسی انسان ها هستند. بر اساس براهمنه ها، چشم یا حس بینایی همتای خورشید (و ایزد Surya / Āditya) است، ذهن انسان مساوی با ماه (و Candra / Soma)، نَفَس مساوی با باد (و Vāyu) و... است. همتایان آسمانی بی مرگ و جاودانند اما نمونه های انسانی میزنده هستند.

خدایانی که در اوپانیشاده‌ها از آنان سخن می‌رود همان خدایان معروف وادها هستند: آگنی، سوریه Sūrya، ایندره، رودره، و ایزدبانوهایی مانند آدیتی و واک Vāc (سخن، Speech). خدایان معمولاً به انسان‌ها کمک نمی‌کنند تا از چرخه سنساره رها شوند، بلکه احتمالاً علاقمندند که ما را در آن جا نگه دارند، تا با اهدای قربانی به پرورش و تقویت آنان یاری رسانیم. بنابر بریه‌د آر‌نیکه، انسان‌ها برای خدایان در حکم حیوانات خانگی هستند؛ "چنان که بسیاری از جانوران برای انسان سودمندند، به همین شکل هر انسانی برای خدایان سودمند است. همان گونه که اگر انسان حیوانی را از دست بدهد غمگین می‌شود، خدایان هم دوست ندارند انسان را از دست بدهند و در واقع دوست ندارند که انسان‌ها از این واقعیت آگاه شوند [که من برهمن هستم]"

در اوپانیشادهای دوره میانه، شاهد آغاز رویکردی مؤمنانه‌تر (علاقه‌مندانه‌تر) به خدایان هستیم. در کِنه اوپانیشاد داستان جالب توجهی وجود دارد که در آن برهمن معمولاً موجودی انتزاعی و اسرارآمیز معرفی می‌شود (Yakṣā) و باعث غرور خدایان می‌شود. برهمن باعث پیروزی خدایان می‌شود (احتمالاً در برابر دیوان) و این باعث می‌شود آنان شادی کنند.

اوپانیشاده‌ها در غرب

اوپانیشاده‌ها بر اندیشه غربی تأثیر فراوانی نهاده‌اند. نخستین ترجمه به زبان اروپایی را آنکتیل دوپرون انجام داده است که در دو جلد در سال‌های ۱۸۰۱-۲ به چاپ رسید. همین نسخه را شوپنهاور خوانده و از آن تقدیر و تعریف کرده است که معروف است. ترجمه دوپرون مستقیماً از متن سانسکریت ترجمه نشده بلکه از روی ترجمه فارسی داراشکوه ترجمه شده است. او یکی از شاهزادگان مغول بود که بر هند فرمانروایی می‌کرد. ترجمه داراشکوه تغییرهای فراوانی بر متن اصلی افزوده است. اصطلاحات اسلامی بسیاری (مثلاً دِوه‌ها devas را به معنای فرشتگان گرفته است) و (اسوره‌ها را

به معنای آجَنه) به ترجمه او راه یافته است. سر ویلیام جونز که به خطاهای نسخه داراشکوه اشاره کرده است خودش اوپانیشادها را ترجمه نکرده به جز بخش های کمی از ایشَه و بریهد آرَنیکه و بعدها افراد زیادی به ترجمه اوپانیشادها (از روی متن سانسکریت) به زبان های غربی پرداختند، از جمله ماکس مولر.

معنای لغوی

اوپانیشادها از مهم ترین متون مقدس هند هستند که در باره سرشت فرد و جهان صحبت می کنند و در کانون دین هندویی قرار دارند. معنای لغوی اوپانیشادها "نزد کسی نشستن"، و به معنای مجلس درس است و در باره نشستن شاگرد در جلسه درس گورو (استاد) است. اخیراً این تفسیر به پرسش گرفته شده. در خود متون، واژه اوپانیشاد معمولاً در باره یک نام درونی یا معنای سری به کار می رود و گاهی برای ارتباط (مکاتبه یا مکالمه) مخفی بین جهان بزرگ مقیاس با کوچک مقیاس. در واقع اوپانیشادها ترکیبی از هر دو هستند و غالباً بر مبنای یک یا چند جلسه آموزش شکل می گیرند گر چه همواره برای مردمی که رسماً در یک جلسه درسی شرکت می کنند. همچنین در غالب موارد محتوای آموزشی به کشف یک اسم مخفی یا یک ارتباط پنهان مربوط می شود و قصد گوینده آن بوده که این پرده برداری ها از اسرار، مخفی بمانند: "نباید این مطالب را به کسی که پسر یا جوینده دانش نیست آموزش داد". چند صد اوپانیشاد وجود دارد که به زبان سانسکریت و در طی چندین قرن نوشته شده اند. بعضی تعداد آن ها را ۱۰۸ و بعضی ۱۸۸ دانسته اند اما تعداد اوپانیشادهای اصلی که هندوها عموماً آن ها را پذیرفته اند دوازده یا چهارده تا است.

اوپانیشادها را نقطه اوج وداها یا پایان وداها (ودانته) دانسته اند، که زنجیره سَمهیتَه (Samhita)، براهمنه (Brāhmana) و آرَنیکه (Aranyaka) را کامل می کنند.

۱- *Samhita* . به معنای متن ودا چنان که دست به دست در مکتب های خاص قاریان به دیگران منتقل شده. بنابر این ریگ ودا سمهیتا، مثلاً، فقط شامل سرودهای وداست. سامه ودا، سه تا سمهیتا دارد که کمی با یکدیگر متفاوتند. اَتهَرَوَه ودا دو سمهیتا دارد. یَجور ودا سیاه سه سمهیتا دارد و یَجور ودا سفید دو سمهیتا دارد.

2- *Brāhmanas* : مجموعه نثر وداها، در باره مناسک ودایی. معنای این واژه "تعلق داشتن به برهمن" است و از آنجا که واژه برهمن به معنای "ودا" نیز هست، به معنای "تعلق داشتن به ودا" هم هست. در واقع این کتاب ها در باره دانش مناسک بحث می کنند (یا در باره معرفت مناسک). گاهی اوقات در باره دلیل یک مَنَسِک یا مناسک خاص، و گاهی روایت شدن یک اسطوره و این که نخستین بار چگونه اجرا می شده است و چه نتیجه ای از آن به دست می آمده بحث می کند.

۳- *Aranyakas* : آرَنیکه ها بخش هایی از وداها هستند که بین براهمنه ها و اوپانیشادها قرار می گیرند. مانند براهمنه ها در باره معنای مناسک و روش فهم آن ها بحث می کنند. این ها حتی بیشتر از براهمنه ها در باره معرفت مناسک بحث می کنند. معنای آرَنیکه، "تعلق داشتن به جنگل یا بیابان" است، در برابر روستا. این ها هم مانند اوپانیشادها تأکید می کنند که آموزش دادنشان به افراد نا محرم یا نا آشنا ممنوع است.

در باره تاریخ دقیق نگارش اوپانیشادها اختلاف نظر وجود دارد. اما احتمالاً تاریخ اتمام اولین اوپانیشادها را با رویدادهای سده های ششم و پنجم پ.تم. نزدیک می دانند. دیدگاه علمی و تحقیقی، تاریخ سمهیتا را در حدود ۱۰۰۰-۱۵۰۰ پ.تم.، و تاریخ براهمنه ها را از ۱۰۰۰ پ.تم. به بعد می داند. اوپانیشادهای اصلی در طی چندین سده تکمیل شده اند؛ از سده هفتم پ.تم. برای اولین اوپانیشادها به نثر تا آغاز تاریخ متداول برای ماندوکیه اوپانیشاد.

اوم Om

اوم در هندوئیسم بزرگ ترین منْثَره است (منْثَره به معنای ذکر است که قدرت جادویی دارد)، و نشانه آغاز و پایان نیایش های هندوئی است و نیز مدیتیشن و مناسک دینی. این نماد از سده ششم تم، نماد مکتوب و نشانه آغاز متون و کتیبه های مقدس بوده است. این آوا آنقدر مهم است که تمام متن مقدس موسوم به ماندوکیه اوپانیشاد در توضیح و شرح آن سخن می گوید.

سیلاب Om از سه صدا تشکیل می شود: A-U-M. حرف A نشان دهنده آفرینشی است که از نطفه ایزد برهما به وجود می آید؛ حرف U اشاره به ویشنو است، که با نگه داشتن برهما بر روی نیلوفر آبی ای که بر روی خودش است جهان را حفظ می کند؛ و حرف M سمبول شیوا است که نفس خود را فرو می برد تا این که همه چیزها متلاشی شوند و بار دیگر به جوهر اولیه خود تقلیل یابند (تبدیل شوند).

حرف "a" برابر است با حالت بیداری. حرف "u" برابر است با حالت رویا، و حرف "m" برابر است با خوابیدن و خواب بدون رویا. صدای مقدس؛ کلمه (Word) زوال ناپذیر؛ موجود مطلق؛ برهمن؛ AUM ازلی (آغازین)، تمامیت (و کمال) همه صداها و آن که تمام کیهان را می شکافد (در تمام جهان نفوذ می کند) و همه جهان را حفظ می کند؛ نفس (Self)؛ نور خورشید آسمانی (ملکوتی)؛ اوم همچنین نوعی تثلیث (Trinity) است زیرا حاوی سه عامل A. U. M، یعنی برهمن سه جنبه ای (سه بُعدی) است. "تمام این جهان چیزی جز نتیجه صدا نیست).

کنه اوپانیشادها

این اوپانیشاد نام خود را از قصد گوینده آن گرفته است. به عبارت دیگر معنای "به چه دلیل" است که در نخستین آیه آن آمده است. این اوپانیشاد تحلیلی ترین اوپانیشادها است و متافیزیکی ترین آن

ها. هدف آن هدایت ذهن از معلول به علت است و با پرسیدن پرسش های پی در پی می کوشد خود آگاهی انسان را توسعه دهد تا جایی که با خدا-آگاهی یکی شود.

- "امید که اعضای بدن من (دست و پای من)، سخن، پرانه Prāna (نیروی حیات)، بینایی، شنوایی، نیرو و همه حواس من، در سلامت کامل باشند. همه چیز برهمن است، خدای برین در اوپانیشادها. امید که هرگز برهمن را انکار نکنم. امید که هرگز از برهمن جدا نشوم. امید که همه فضیلت های اعلام شده در اوپانیشادهای مقدس در من آشکار شوند، من که خود را وقف Ātman (خود والا تر Higher-Self) کرده ام. "اوم! آرامش! آرامش! آرامش!"

کاتّه اوپانیشاد

کاتّه اوپانیشاد احتمالاً شناخته شده ترین اوپانیشادها است. این اوپانیشاد قبلاً از زبان فارسی به زبان های اروپایی ترجمه شد. پس از آن راجا رام موهون روی، نسخه انگلیسی آن را منتشر کرد. سر ادوین آرنولد آن را رواج داد و به شهرت رساند و با عنوان "راز مرگ" منتشر کرد و رالف والدو امرسان خلاصه داستان آن را در پایان مقاله اش در باره "جاودانگی" آورده است.

در باره جایگاه آن در ادبیات ودایی توافق نظر وجود ندارد. بعضی معتقدند که به یجور-ودا متعلق است، و بعضی دیگر آن را با سامه-ودا مرتبط می دانند، حال آن که گروه بزرگی از محققان آن را بخشی از اتهرو-ودا می دانند. این داستان در ابتدا در ریگ ودا طرح شده است، با جزئیات بیشتری در یجور-ودا گفته شده، و در کاتّه اوپانیشاد با جزئیات کامل آمده و با لطیف ترین تعالیم ودایی آمیخته شده است. با این حال جای مخصوص آن و دلیل نامگذاریش به کاتّه هنوز نامعلوم است.

متن این اوپانیشاد ارائه گفتگویی بین یک سالک مشتاق به نام ناچیکاتاس و فرمانروای مرگ (the Ruler of Death) در باره جهان اخروی است. کاته به معنای داستان و روایت است. در این اوپانیشاد می خوانیم:

"کوچک ترین کوچک ها، بزرگ ترین بزرگ ها. این نفس (Self) همیشه در دل های همه جای دارد. هنگامی که انسان از تمایل خالی شود، ذهن و احساسات او پاک شود، شکوه نفس را مشاهده می کند و از غم رها می شود" (کاته اوپانیشاد 1:2:20).

این جمله ها بیان می کنند که نفس توصیف ناپذیر است. نفس انسان جاودانی است. آغاز و انجامی ندارد. منظور از بودن نفس در قلب همه چیز این است که نفس انسان در "مکانی سِری قرار دارد". این نفس هرگز تغییر نمی پذیرد و همیشه ثابت است. نفس در قلب و در دل همه قرار دارد یعنی بخش ضروری و ذاتی همه چیز است. بقیه هر چه هست "مایا" و توهم است. رها بودن از تمایل به معنای این است که ظرفیتی برای آن وجود ندارد.

ارابه

در کاته اوپانیشاد انسان در لایبرنت بی پایان تولد و مرگ سرگردان دانسته می شود: "بدان که نفس در حکم سرنشین است و بدن در حکم ارابه، یعنی خرد ارابه ران است و ذهن در حکم لگام". نفس در این آیه بی کنش است و صرفاً نظاره گر. زیرا ماهیت نفس آگاهی ناب است و نه هیچ چیز دیگر.

حرکت ما در زندگی صرفاً از طریق نیروی خرد تأمین و تولید می شود، یعنی از طریق بودهی (buddhi). بودهی یا خرد ودیعه ای است از جانب مهات (Mahat) در هر فرد انسانی. مهات به معنای نفس بزرگ است. به همین دلیل است که کریشنا از بودهی یوگا (Buddhi yoga) سخن می گوید و آن را فرایند رها شدن می داند. یوگا صرفاً زیر نظارت بودهی عمل می کند. یوگا هم از

طریق بوده‌ی رخ می دهد و هم در درون آن. رها شدن به خرد بستگی دارد، به بازسازی آگاهی و بیداری.

رؤیا بینی

"آن که در هنگام خواب در درون ما بیدار است، و تمایلات ما را در زمان رؤیا شکل می دهد- که واقعاً پاک و ناب است، آن برهمن است و او را وجود جاودان می نامند..."

برهمن و کیهان

"تمام کیهان از برهمن ناشی می شود و به او باز می گردد. او قادر متعال است مانند صاعقه ای که در آسمان ها می غرد. کسانی که به او دست می یابند از مرگ وحشتی ندارند. از ترس اوست که آتش می سوزد، خورشید می درخشد، باران می بارد، بادهای می وزند، و مرگ جان می ستاند."

ماندوکیه اوپانیشاد

این اوپانیشاد بیشتر با اوم مرتبط است. این آوا یا سیلاب به برهمن زوال ناپذیر اشاره می کند، که برابر با کیهان است. هر آنچه به وجود آمده، هرچه که اکنون وجود دارد، و هر چه پس از این به وجود آید. اوم از گذشته و حال و آینده فراتر می رود. تفسیر و فهم این سخن ناممکن است و ضرورتی نیز ندارد زیرا ساده و بدیهی است. نکته مهم جاودانگی اوم است زیرا اوم برهمن جاوید است.

ایشه اوپانیشاد (دیدن همه چیز در خدا)

این اوپانیشاد از این رو "ایشه" نامیده شده که نخستین کلمه آن ishavyam است. معنای آن "مکان ایشه یا خداست". (the staying place of Isha)

خدا درون ما است. در دل همه اشیاء، یا هر چیزی که در کیهان است (آیه اول). ما نباید صرفاً به درون اشیاء برویم، بلکه باید به قلب اشیاء وارد شویم. این کار چگونه ممکن است؟ با ورود به قلب خودمان، به هسته مرکزی وجود خود. در آنجا همه چیز را خواهیم یافت. کلید این در مدیتیشن است. یکی از راه های درک درست اشیاء شناخت خداست. زیرا خدا همیشه بین ما و اشیاء قرار دارد. نخست باید خدا را ببینیم و در وهله دوم می توانیم اشیاء را درک کنیم.

خداست که تنها واقعیت است. بنابر این هر چه غیر از خداست غیر واقعی است. اما غیر واقعی (unreal) به معنای عدم نیست. درست مانند این که انسان در شب تاریک طنابی را مار فرض کند. اگر نور افزایش یابد معلوم می شود که ماری وجود نداشته بلکه طناب بوده است. اما این حس غیر واقعی به معنای عدم نیست چون بالاخره چیزی (طناب) وجود داشته است. به همین ترتیب خدا واقعیت است و هر چیزی جز او توهم است مانند مار.

از بین بردن امیال

"به دارایی کسی طمع نورز". چرا؟ زیرا این دارایی دوام ندارد! دارایی مانند حباب است. این دارایی ها مانند توهم هایی هستند که باید با آگاهی از آن ها رها شویم. هیچ کس واقعاً مالک چیزی نیست، زیرا آن چیز در واقع وجود ندارد. و "انسان" هم وجود ندارد.

این اوپانیشاد به معنای "آکنده از خدا، پر شده از خدا" است. کاربرد واژه Isa (خدا) - اسم شخصی تر برای باشنده برترین نسبت به اسم برهمن، آتمن، یا نفس، که معمولاً در اوپانیشادها یافت می شوند - یکی از خصوصیات این اوپانیشاد است. آخرین فصل از یجور ودا را تشکیل می دهد.

اتحاد روان و خدا (Soul and God)، و ارزش ایمان و اعمال به همراه هم، به منزله وسیله ای برای دست یابی نهایی (رستگاری) از مضامین راهگشای این اوپانیشاد هستند.

"اوم! آن کل که مطلق نادیدنی است؛ همه چیز این است (پدیدار محسوس)؛ از آن کل نا دیدنی، کل محسوس پدید می آید. بنابر این کل محسوس از کل نامحسوس (Invisible Who le) پدید آمده است، با این حال آن کل (Whole) مانندی ندارد".

واژه نامعلوم *that* (آن) در اوپانیشادها به معنای نادیدنی - مطلق است، زیرا هیچ اسم یا کلمه ای نمی تواند او را کاملاً توصیف کند. زیرا خدا نامحدود و جاودان است و بنابر این زبان محدود از بیان او قاصر است.

"اگر فردی می خواهد در این جهان صد سال زندگی کند، باید در زندگی خود مطابق کرمه (اعمال نیک) رفتار کند. راه دیگری وجود ندارد."

"کسانی که نفس (the Self) را کشته اند، پس از مفارقت از بدن به جهان اسوره ها می روند، که پر از نادانی کور کننده است". معنای کشتن نفس چیست؟ اصلاً چگونه ممکن است نفس جاودان ویران شود؟ نفس در واقع ممکن نیست ویران شود بلکه ممکن است ناشناخته بماند.

"آن یگانه (that One)، در عین بی حرکتی، از ذهن (mind) سریع تر است. حواس هرگز به آن نمی رسند، زیر او هرگز عقب نمی ماند. در عین بی حرکتی، از آنان که می دوند سریع تر حرکت می کند. به واسطه او هوای فراگیر (all-pervading air) همه موجودات زنده را حفظ می کند".

این آیه ویژگی *Ātman* یا *Self* (نفس) را وصف می کند. اشیاء فانی را می توان از جایی به جایی دیگری برد، اما در آن واحد فقط می تواند یک مکان را اشغال کند. *Ātman*، اما، در همه جا حاضر است. هر چه شخص سریع حرکت کند تا به جایی برسد، آتمن قبل از او آنجاست. حتی هوایی که در همه جا هست باید در حمایت نفس باشد، زیرا نفس جاودان است! و از آنجا که هیچ

موجودی بدون هوا زنده نمی ماند، همه زندگان باید زندگی خود را از نفس کیهانی بگیرند (یعنی از

P.27. Cosmic Self

- "آن [نفس] حرکت می کند و حرکت نمی کند. دور است و با این حال نزدیک است. در درون است و با این حال از آن بی نیاز است." نفس به کسانی نزدیک است که قدرت فهم آن را دارند، زیرا در قلب هر کسی حضور دارد با این حال برای کسانی که ذهنشان پوشیده از تمایلات نفسانی (جنسی) و توهم فردی است دور به نظر می رسد؛ نفس در درون است، زیرا درونی ترین ساکن در وجود هر آفریده ای است و با این حال بدون آن ها (بی نیاز) است، زیرا گوهر تمام جهان بیرونی، آن را انباشته (پر) کرده است مانند اتری (ether) که همه جا را پر می کند. "کسی که همه موجودات را در نفس (Self) ببیند و نفس را در همه موجودات، هرگز از آن (از نفس) روگردان نخواهد شد."

پَرَشَنه اوپانیشاد

این اوپانیشاد، پرشنه (Prashna) نامیده شده زیرا پرسش هایی در آن مطرح می شود. این اوپانیشاد در قالب پرسش و پاسخ جریان می یابد.

تنتره (هندوئیسم)

۱- تنتره به معنای "تار و پود" است؛ "نخ هایی که با دستگاه پارچه بافی درهم بافته می شوند". این واژه به آثاری، چه دینی چه غیر دینی گفته می شود که مطابق الگوهای خاصی ساخته (نوشته) شده باشند. واژه تنتره در معنای خاص آن به متون مربوط به آیین های تنتره ای (هندو، بودایی و جینی

(گفته می شود. اولین متون تنتره ای در دوره پادشاهی گوپتا (Gupta) [سلسله پادشاهی هند از سده ۴ تا سده ۶ که عصر طلایی هند نامیده می شود] نوشته شده اند.

۲- واژه عام برای آیین های تنتره ای هند - هندویی، بودایی و جینی - که نظریه هایشان در متونی به نام تنتره ها با جزئیات بیان شده اند.

استادان تنتره ای در پی دست یافتن به "قدرتی" هستند که از "پرستش شکتی یا انرژی زنانه ... در پیوند با انرژی مردانه" به دست می آید. این نظریه را پیروان تنتره عموماً پذیرفته اند، به ویژه آنان که پیرو آیین شیوه (Śaiva) و وجرانه بودایی هستند، چه با نمادهای جنسی بیان شود و چه با نظریه انتزاعی. تنتره گرایی یا آیین تنتره ای، مانند تأمل ورزی عرفانی - روحی (mistico-psychical) هندی، با یوگا گره خورده است و با نمادگرایی باروری یا با جادوگری-غریزه جنسی اتهروه ودا- مرتبط است.

به درستی روشن نیست که آیین تنتره ای از هندوئیسم نشئت گرفته یا از دین بودایی، اما نفی نظام کاستی و جایگاه والای زنان در آن نشان دهنده آن است که تنتره گرایی احتمالاً نخستین بار در یک مکتب خاص بودایی ساخته و پرداخته شده است. از دیگر سو در این باره کمتر تردید وجود دارد که فرقه بودایی مهاییانه از پرستش عنصر یا اصل زنانه (شکتی) تأثیر پذیرفته است.

بدین گونه در دوره پس از ودایی اولیه، رهایی (mokṣa) صرفاً به کمک مدیتیشن دست یافتنی بود، اما در آیین تنتره ای تأکید اصلی بر تجربه مستقیم (بی واسطه) نهاده شده. این مکتب فکری و

دینی اعلام کرد که چیتاوریته ها¹ (cittavṛttis)، یعنی "گرداب های آگاهی" را نمی توان کنترل کرد مگر این که ابتدا آن ها را "از راه تجربه" بشناسیم.

به آیین تنتره باید از دو سطح نگریست: لفظی یا لیترال (mukhya). و استعاری یا متافوریکال (gauna). تفسیر لفظی را واماچاره (vāmācāra) یا دست چپی، و تفسیر استعاری را داکسیناچاره (dāksinācāra) یا دست راستی می نامند. از آنجا که این آیین با تجربه بی واسطه سروکار دارد، و با تجربه اتحاد به ویژه، بنابر این اصل مونیستی یا مونیسم (monism) را نباید استنتاجی فلسفی قلمداد کرد، یا ثنویتی که با استدلال عقلی حل و فصل شود، بلکه باید آن را نوعی تحقق یافتن دانست که با عناصر مرتبط با اندام های روان تنی (سایکو سوماتیک) می توان به آن نایل شد. این روش یا راه به کارگیری انرژی در نظام استعاری و جنسی (غریزه) تنتره ای با نام کوندالینی مطرح شده است؛ انرژی نهفته یا در حال کمون که در بُن ستون مهره ها ذخیره شده و مانند ماری چنبره زده است، از راه چاکراها بیدار می شود و سرانجام به مراکز عصبی بالای مغز می رسد.

بودیسم و هندوئیسم

تفاوت ها

خاستگاه بودیسم به شاکیه مونی باز می گردد که در قبیله ای از طبقه کشتریه (قبیله شاکیه ← شاکیه مونی ← "فرزانه از میان اهالی شاکیه") به دنیا آمد. او به احتمال فراوان در سده پنجم و شاید هم ششم پ.م. می زیست. تولد او در نپال واقع در شمال هندوستان امروزی بود. کشورهای غربی نخستین بار از طریق بریتانیا با دین بودایی آشنا شدند. در آن زمان بریتانیا بیشتر با براهمن ها در

¹ .citta= consciousness; vṛtti= wave

ارتباط بود و آنان بودا را تجسد یافته ویشنو معرفی می کردند، تا این که دانشمندان پس از مدتی به مطالعه آیین بودایی در کشورهای پرداختند که این دین در آن ها هنوز زنده بود.

بودیسم در واقع واکنشی در برابر براهمنیسم بود و بازتفسیری از دین هندویی. بودا در مخالفت با ذات گرایی براهنمی^۱، نام گرایی^۲ را آموزش می داد. از نظر بودا هیچ جوهر ثابت یا همیشگی (لایتغیر) وجود ندارد چه در درون نفس و چه نهفته در ماهیت جهان (در زیر بنای کیهان). در عوض، بودا ماهیت کل هستی را با آنیته (anyta) یا ناپایداری، آناتمن (anatman) یا نفی خود، و دوکّه (duḥkha) یا رنج کشیدن تعریف می کرد. همه پدیده ها در وابستگی به شرایط دیگر به وجود می آیند، و به دلیل جریان همیشگی شرایط (conditions) هیچ پدیده جهانی جوهر ثابت و دائمی ندارد، بلکه همگی در حالت تغییر دائمی قرار دارند. این دیدگاه بودا واکنشی بود به براهمن گرایی، که به جوهر ثابت معتقد بود. دیگر تفاوت مهم دین بودایی با دین هندویی مخالفت بودا با طبقه یا نظام کاست است و طبق بعضی مدارک زنان در این دین محبوبیت بیشتری دارند. در کتاب دَهْمَه پَدَه جمله ای وجود دارد که مربوط به "براهمنه" است و دین بودایی را مخالف و مفسر دوباره براهمن گرایی نشان می دهد: "نه... با سلسله نیاکان و نه به واسطه تولد، انسان براهمن نمی شود. بلکه اگر در کسی حقیقت و صداقت باشد، چنین کسی پاک است، چنین کسی براهمن است" [دهمه پده، ش 393، ص 180].

نمونه دیگری از بازتفسیر بودایی براهمن گرایی برداشت اخلاقی بودا از نظریه کرمه است. بودا مفهوم کرمه را از کنش مناسکی فراتر برد و آن را به همه اعمال انسان تعمیم داد و کنش انسانی را با نیت و انگیزه او و پیامد مادی آن پیوند زد و بنابر این به نتایج اخلاقی عمل معتقد شد. در اواخر

¹ essentialism اعتقاد به وجود جوهرهای عام و مشترک

² nominalism اعتقاد به عدم وجود کلیات و جوهرهای عام، بلکه باور به وجود جزئیات.

دوره باستان و در قرون وسطی، دین بودایی بُعدی تَنتره ای نیز یافت، درست مانند دین هندویی. بوداییان اعمال موجود تَنتره ای شیوایی را پذیرفتند. آنها را بازنویسی کردند و با مفهوم تُهیت (شونیتَه) آمیختند. در نتیجه این اقتباس و آمیزش بعضی از خدایان هندویی به پانتئون بودایی راه یافتند. این خدایان با شکلی از بودیسم به نام وَجریانَه ترکیب شدند و خدایان مذکر و مونث را شامل شدند و از جمله خدایان مونث ایزد بانوهای گوناگونی هستند که دانکینی (dānkini) نامیده می شوند. این خدایان خشمگین و نیمه خشمگین در بودیسم به منزله مبنایی برای فعالیت مدیتیشن تصویرگرا به کار می روند و کاربرد مناسکی و افسون گرا دارند. در اصل، این خدایان ابزاری (وسیله) هستند برای تبدیل انرژی منفی به مثبت و بنابر این وسایلی ضروری در راه طلب بیداری.

بودیسم در تبت

اسطوره های شکل گیری

بنا به تاریخ های سنتی تبتی ورود بودیسم در گذشته دور، زمانی آغاز شد که یک میمون (که تجسد یافته بودا اُولوکیِتَشوَرَه بود) با یک ماده غول آمیزش کرد. فرزندان آنان نخستین تبتی ها بودند؛ آنان از پدر خود گرایش به عمل دینی و صفات نیک مانند مهربانی را به ارث بردند و از مادرشان وارث جنبه های منفی شدند. در طی سده های بعدی، اُولوکیِتَشوَرَه و دیگر بوداها کوشیدند تا تبتی ها را که گاهی سرکشی می کردند تربیت کنند تا سرانجام به قانون دهرمه ایمان بیاورند. روحانیان تبتی که تاریخ آن را نوشته اند می گویند که خوی خشن و جنگجوی تبتی ها کار تربیت را دشوار می کرد و از این رو چندین تن از بوداها تصمیم گرفتند تا در قالب پادشاهان تجسد یابند.

عرفان بودایی

وَجَرِیانه (مهایانه ریشه وجریانه)

دین بودایی و حیانی نیست و کتاب آسمانی و وحی شده ای مانند یهود، مسیحیت و اسلام ندارد. شاکیه مونی، پایه گذار آن به پیروانش آموزش می داد که ایمان کورکورانه را وارد تعالیم او نکنند بلکه اعتبار آموزش های او را بسنجند. بودا ایمان را نفی نمی کرد. او می گفت که "یکی از ده انحراف (اهریمن) و البته بدترین آن ها بی ایمانی است". بودائیان موظف نیستند که به اصل خاصی ایمان بیاورند مگر به اصل دستیابی و وصول به هدف. آنان هرگز نباید دست از طلب بردارند. دین بودایی دین امید و خوشبختی در رسیدن به نیروانّه است و به جهنم ابدی مانند ادیان ابراهیمی اعتقادی ندارد. همه می توانند به رستگاری (نیروانه) دست یابند.

در دین بودا اعتقادی به خدا و متافیزیک وجود ندارد. تنها عقیده کیهان شناسانه یا متافیزیکی اعتقاد به وجود بودی ستّوه ها است که نتیجه باورهای مهّایانه است و نه ترّه واده. از میان دو مکتب بزرگ بودایی، مهّایانه در شرق آسیا غالب است، یعنی در کشورهای تبت، بوتان، نپال، سیکیم، لاداخ، مغولستان، چین، تایوان، ژاپن، ویتنام، و کره و فرقه یا مکتب تره واده در جنوب شرقی آسیا و در کشورهای سری لانکا، میانمار (برمه)، تایلند، لائوس؛ کامبوج، و بخشی از بنگلادش غالب است و تنّتره ها در بخش پایانی از متون رسمی مهّایانه قرار دارند که مردمان تبت از هند گرفته اند و با دقت فراوان به زبان خود ترجمه کرده اند.

تنّتره ها بر پایه تعالیمی شکل گرفته اند که مکتب کهن مادیمیکه [موسس آن ناگارجونه است. قرن دوم] (راه میانه = Mādyamika) ارائه کرده است که یکی از باورهای اصلی آن این بود که حقیقت با میانه روی و در پیش گرفتن راه میانه بین اعتقاد به وجود جاودان و خاموشی/ نابودی به دست می آید، زیرا سرشت حقیقی واقعیت بنیادین چنان نامحسوس است که نمی توان گفت وجود دارد یا وجود ندارد.

سلاح جادویی ایندَره^۱ ایزد رهبری کننده جنگ در میان آریایی های ودایی است. وجره سلاح معمولی ودایی نیست و مناسب این جایگاه بودایی است و گرنه سلاح معمولی ودایی نیزه است. این سلاح در بسیاری موارد به آذرخش شبیه است و در فرهنگ های غیر هندی نیز دیده می شود: در اسطوره های بابلی (یازده یاور نیرومند تیامات (Babylonian Eleven Mighty Helpers of Tiamat) که همگی آذرخش در دست دارند؛ رَشپو در سوریه؛ زئوس یونانی؛ یوپیتِر رومی؛ و در دست ایزد اسکاندیناویایی تور Thor.

وجریانه را می توان شکل نهایی تحول دین بودایی در هند دانست. این واژه نخستین بار در سده هشتم نمایان شد. وجریانه را غالباً به معنای مَنتریانه Mantrayana، یا گویامَنتریانه Guhyamantrnyana، به معنی ارابه/کالسکه (چرخ) افسون های (spells/وردها) سری یا جادوگری، می دانند. در معنای عام، وجریانه به معنای چرخ، وسیله، ارابه، آذرخش یا عصای شاهی سخت و محکم است. با این حال توصیف مردانه در آن به منزله ابزاری برای عشق شهوانی باعث شده که وجریانه را ابزاری برای رسیدن عشق شهوانی گاهی باعث شده که وجریانه را ابزاری برای رسیدن به عشق اروتیک تفسیر کنند. متون مقدس وجریانه، تنتره ها هستند.

تنتره

بودیسم تنتره ای به ویژه بر طریق (method) در مقابل پارسایی محض یا دانش اندوزی تأکید می کند. خود واژه تنتره (Tantra)، چنان که پیشتر گفته شد، از ریشه سانسکریت گرفته شده به

^۱ . همتای اوستایی آن "وزره" vazra، سلاح اصلی میتره، ایزد جنگ، است. ترنر معتقد است "وجره" از یک ریشه فرضی به نام vaj به معنای قوی بودن گرفته شده.

معنای "بافتن" که در بردارنده فعالیت است. و جریان بر پایه مهاییانه شکل گرفته و بدون مهاییانه شناختن آن ناممکن است.

بودیسم در تبت

متون اصلی بودیسم و جریان تَنتره ها هستند که در هندوستان نوشته شدند، که موج سوم متون بودایی را تشکیل می دهند. نخستین و کهن ترین نسخه متون بودایی متون رسمی پالی (the Pali Canon) و متون دیگر مکتب های اولیه ای هستند که امروزه فقط به زبان چینی باقی مانده اند. بنا به سنت هندی، کوتاه زمانی پس از درگذشت شاکیه مونی، انجمنی از آرَهت ها تعیین شدند تا تعالیم بودا را قرائت کنند (حفظ کنند) و در نهایت متن موثق خاتمه یافته اعلام شد.

به رغم این که متون مقدس و رسمی بودایی خاتمه یافته اعلام شد چند سده پس از مرگ بودا مجموعه تازه ای از متون، با همان ادعا که سخنان خود او هستند، در هندوستان پدید آمدند و چند سده پس از آن نیز متون بسیار بیشتری بر آنها افزوده شدند و در مجموع متون مهاییانه نامیده شدند که دومین موج نوشته های بودایی بودند.

چندین سده پس از آن، موج دیگری از گفتگو ها، عموماً با نام تَنتره (و گاه به نام سوتره)، در هندوستان رواج یافتند و پیروان آن ها مدعی شدند که آن متون نیز تعالیم خود بودا هستند (بعضی نیز به بوداهای دیگر نسبت داده شدند). این موج تازه، از متون مهاییانه پیروی می کرد و به ایده آل بودی ستوه باورمند بود. بنا به اسطوره ای رایج، تَنتره ها در طی زندگی شاکیه مونی تعلیم داده شده بودند اما به دلیل این که در آن زمان کسی نبود که آن ها را بدرستی بفهمد و به کار برد در آسمان مخفی شدند....

تنتره ها مانند متون مقدس مهاییانه، که پیشتر نوشته شده بودند، بر نظریه تهی بودن (شونیتا Śūnyatā) تأکید می کنند، و می گویند همه افراد و پدیده ها از هستی ذاتی (svabhāva) ، به معنای خود - سرشت own-nature، ماده اصلی کیهان یا گوهر ریشه ای و برابر با تتهتا Tathatā در سطح بشری برابر با آتمن) بی بهره اند و این که از بخش هایی ساخته شده اند که نتیجه علل و شرایطند. تنتره ها هم مانند دیگر شکل های مهاییانه تأکید فراوانی بر "مهارت در وسیله (ابزار)^۱ " (upāya-kausalya) می گذارند، یعنی توانایی هماهنگ کردن تعالیم و اعمال با توانایی و استعدادهای شاگرد (تحت تربیت).

با این که وجریانه مدعی است چرخ (ارابه) مستقل و برتری است، اجزاء مهم دو چرخ (ارابه) دیگر [یعنی تره واده و مهاییانه] را با خود ترکیب کرده است.

تفاوت اصلی بین تنتره ها و متون قبلی مهاییانه در اعمال جدیدی است که مدعی آند و آن ها را بسیار مؤثرتر از دیگر متون مهاییانه می دانند و مدعی هستند که راه بودا شدن را ساده تر و بسیار کوتاه تر می کند. این کارها شامل استفاده بسیار زیاد از وردها (منتره ها mantra)، حالت دست ها (مودرا mudrā = حالت های مناسکی دست ها که در جادوی سمبولیک به کار برده می شود، به ویژه در مکتب های تنتره ای تبت) است. این وضعیت در ارتباط با منتره ها و ینتره ها Yantras (یعنی نمودارهای نمادین برای تمرکز که در مندله ها به اوج می رسند و در تقویت مدیتیشن به کار می روند) و شیوه های بصری و مناسکی دیگر هستند. در این روش از ایزد یوگا استفاده می کنند تا با نوعی تصور و خیال به مدیتیشن پردازند. وجره علاوه بر صاعقه، الماس، و... در بعضی از متون تنتره ای با آلت مردانه مرتبط است.

¹ . skill in means

بودیسم و جریانه شکلی از دین بودایی است که در سده پنجم (تاریخ متداول) در هند پدید آمد. گرچه در این باره اختلاف نظر وجود دارد که آیا این مکتب عرفانی شاخه ای از بودیسم مهاییانه است یا راهی است که متمایز از مهاییانه و تره واده پدید آمده، معمولاً پذیرفته اند که بودیسم و جریانه از درون مهاییانه و احتمالاً در سده های ششم و هفتم پدید آمده است. این مکتب به سرعت به خارج از هند راه یافت و در چندین سرزمین بودایی پایه گرفت، به ویژه در تبت که شکل غالب دین بودایی به خود گرفت. این مکتب غالباً با عنوان ساده "بودیسم تبتی" نامیده می شود. با این که این روش دینداری (عرفانی) احتمالاً در اصل واکنشی بوده است به مدرسی گرای فلسفی بودیسم هندی، و ادعایش بازگشت به تعالیم و اعمال اصلی بودا بوده است، خود به سرعت به نظام فلسفی و مناسک پیچیده ای تبدیل شد. بودیسم و جریانه گسترش یافته نوع باطن گرایانه اندیشه و عمل بودایی است و خود را راهی سریع تر و مؤثرتر به سوی روشن شدگی می داند. و جریانه مانند مهاییانه بر نقش بودی ستوده ها پافشاری می کند اما این سنت عرفانی به خدایان بی رحم (خشمگین) تمایل بیشتری نشان می دهد و بودی ستوده ها را در یک پانتئون گرد می آورد. مناسک و ایمان و جریانه از منتره ها (دستورعمل های لفظی باطنی)، مندله ها (دیاگرام ها یا نمودارها و نقاشی هایی برای به تصویر کشیدن اعمال دینی)، و طیف پیچیده ای از دیگر مناسک استفاده می کند. گورو (استاد/ پیر) در و جریانه نقش بسیار مهمی بر عهده دارد، یعنی آموزگاران دینی ای که در این سنت و شالوده فکری و مناسکی آن مهارت یافته اند. ترجمه تبتی واژه گورو "لاما" است که سلسله ای از رهبران دینی و سیاسی تبت بوده اند. دالای لاما مشهورترین فرد در میان لاماها تبت شمره می شود.

این مکتب که نوعی عرفان به شدت عملگرا است فنون دقیقی عرضه می کند برای رسیدن به حکمتی که انسان به وسیله آن نفس خود را کنار گذارد و به آزادی (نیروانه) برسد. این فنون به مدت بیش از هزار سال - در دانشگاه ریاضتی / صومعه نالندا در هند - از استادان به شاگردان رسیده است.

کمی بیش از پنجاه سال پیش تبت با تراژدی روبرو شد و مجبور شد هزاران نفر از مردم خود را به بیرون از مرزها بفرستد. در نتیجه لاماها دریافتند که با تخریب سازمان یافته فرهنگ تبتی در آن سرزمین معرفت مقدس ممکن است تضعیف یا نابود شود. از این رو مشتاق شدند که این مکتب را به همه کسانی که به آن تمایل دارند آموزش دهند. بنابر این تراژدی تبت به سود جهان تمام شد. عرفان یا طلب حقیقت مقدس در باطن انسان همیشه در میان گروه های کوچک و در همه جا وجود داشته است اما فنون عرفانی تنتره ای نظایر کمی در ادیان و حتی در دیگر مکتب های بودایی دارد؛ بسیاری از آن فنون کاملاً منحصر به فردند. علاوه بر محبوبیت نزد سالکان بودایی (به ویژه ذن) و دانشجویان روان شناسی، مطالعه آن ها برای هر کسی که بخواهد پرده ظواهر را کنار زند و به خود منبع تقدس/ الوهیت (divinity) و حکمت نفوذ کند بسیار ارزشمند است.

راه و جریانه راه قدرت است، قدرتی که به تمیز میان خوب و بد رهنمون می شود. این راه، راه دگرگونی (Way of Transformation) نیز هست که به واسطه آن شرایط درونی و بیرونی به سلاح هایی مجهز به نیروی ذهن تغییر ماهیت می دهند. در اینجا ذهن (Mind) پادشاه (King) است. کیست که بدون نیروی شکست ناپذیر اراده بتواند در این زندگی به رهایی دست یابد؟ در تبت، سخن گفتن از تعالیم حیاتی شفاهی بدون اجازه مربیان مجاز نیست.

معنای عرفانی تنتره ها [تنتره ها جنبه های باطنی نیز دارند]

مهم ترین آموزش تنتره "جدایی ناپذیری هستی دایره وار و نیروانه" است. وَجَرَّگَرَبَه در فصل پنجم می گوید:

در واقعیت نه شکل وجود دارد و نه ادراک کننده ای،

نه صدایی و نه شنونده ای،

نه بویی و نه آن کسی که بو کشد،

نه طعمی و نه چشنده ای،

نه لمس کردن و نه لمس کننده ای،

نه فکر و نه فکر کننده ای.

این تَنتره سپس اعلام می کند که از دیدگاه واقعیت بنیادین نه واسطه ای وجود دارد (meditaor) و نه چیزی که کسی بخواهد واسطه آن شود، نه خدایانی هستند و نه منتره هایی (وردهای جادویی). در عوض، واقعیت با اتحاد تمایز ناپذیر تعریف می شود.

آنان که واقعیت را مطابق با نمودهای ظاهری اداراک می کنند در دام ظواهر گرفتار می شوند. هستی چرخه وار و نیروانه یکی هستند و تمایزی بین آنها نیست: "همه باشندگان بوداهایی هستند، اما این واقعیت در ابهام گم می شود، اما هنگامی که ابهام ها بر طرف شوند، آن ها دوباره واقعاً بودا هستند.

هوَجَرَه انسان را در قالب فیزیولوژی عرفانی تعریف می کند. درون بدن انسان ها ۳۲ کانال اصلی انرژی وجود دارد که بادهای و قطرات از درون آنها به گردش می آیند. سه کانال اصلی عبارتند از: لَنا (lalanā)، که در سمت چپ ستون فقرات قرار دارد و با حکمت مرتبط است؛ رَسَنا (rasanā)، که در سمت راست قرار دارد و بار روش (method) مرتبط است؛ و اَوَدَهوتی (avadhuti)، که کاملاً مجاور ستون مهره ها است و با دو جنبه اصلی عمل درهم می آمیزد و ترکیب می شود. انرژی اصلی که کَنَدالی (caṇḍālī) نام دارد در پایه (base) کانال مرکزی قرار دارد، و این تَنتره [هوَجَرَه تَنتره] رهنمودهایی عرضه می کند که باعث برخاستن یا بالا رفتن (rise) آن طی مراحل می شود، که در ناف، قلب، گلو، و سر قرار دارد. این فرایند باعث افزایش بهجت و تسلط بر نیروهای فوق طبیعی می

شود. کندالی Candāli ایزد بانوی بودایی، در ناف روشن می شود (ignites). او پنج تَتِهائگَه (بوداها) را می سوزاند. او لوگنا (Locanā = معشوقه بودا) و دیگر بوداهای مونث را می سوزاند.

هوجره تنتره توضیح می دهد که این سخن به معنای آن است که هنگامی که کندالی (candāi) (که هم یک بودا است و هم تشخص یافته انرژی اولیه ای که شخص باعث می شود از طریق چاکراها بالا رود) شعله ور می شود، او (she) بوداهایی را که نماینده تعالیم و اعمال معمولی بودایی هستند می سوزاند، که استاد ماهر را قادر می سازد تا به سوی رهنمودهای بیشتر هوجره تنتره پیش رود. متن سپس بر ضد سخت گیران دینی کهن می شورد و آنان را بدعت گذاران واقعی می شمارد در حالی که فقط آنان که به آموزش های تنتره چنگ می زنند به مرحله عالی بودا شدگی نایل می شوند.

مدیتیشن تنتره ای / وجریانه

مدیتیشن تنتره ای یا مدیتیشن وجریانه در هند احتمالاً در سده ششم رواج یافت. و سپس به نواحی غرب آسیا منتقل شد و در آن نواحی تحول یافت و روش ها و شیوه های خاصی در آن ها پدید آمد. بودیسم تنتره ای تبت و شینگون ژاپنی امروزه جنبش های تنتره ای زنده بودایی را شکل می دهند. بسیاری از مکتب های وجریانه از روش ها و فنون مدیتیشن رایج در تره واد و مهاییانه استفاده می کنند، فنونی مانند مدیتیشن آرامش^۱ (śamatha)، مدیتیشن های روشن بینی^۲ (vipaśyanā)، مدیتیشن های عشق-مهربانی^۳ (mettā)، و تأمل در باره مرگ. با این حال مدیتیشن وجریانه تمرین هایی خاص خود دارد که بسیاری از آن ها در تنتره ها آمده اند. تنتره ها متون مقدسی هستند که مخصوص این شکل خاص از باطن گرایی بودایی اند. این تنتره ها اعمال مناسکی- مدیتیشن دقیق

^۱ . meditation of rtanquility

^۲ . insight meditaons

^۳ . meditations of loving- kindness

هستند که سدهانه (*sadhana*) نامیده می شوند-از نظر معنای لغوی یعنی "ابزارهای موفقیت". از راه این اعمال فرد تمرکز کننده در حال مدیتیشن می کوشد به روشن شدگی دست یابد و این کار را با یکی کردن بدن، سخن، و ذهن خود با بوداهای برگزیده یا بودی ستوه ها انجام می دهد. تنتره ها علاوه بر اعمال مناسکی و جادویی، حاوی سدهانه هایی برای تعداد بسیاری از خدایان هستند. در مجموعه تبتی تنتره ها، بخش هایی که در دسته بندی تنتره های یوگایی و والاترین یوگا جای می گیرند در بردارنده مدیتیشن های دیداری (بصری) هستند که ویژه بودیسم و جریانه است. بعضی از اعمالی که در و جریانه به منظور تأمل باطنی انجام می شوند در بردارنده عناصری از سنت عامیانه هستند و به شدت با مناسک آمیخته اند و احتمالاً در بردارنده اعمال شمنی پیش - بودایی هستند که به شکل پیچیده ای در و جریانه تنیده شده اند.

کوندالینی یوگا

یوگای کوندالینی عبارت است از اعمال تنتره ای به هدف بیدار کردن انرژی الهی مؤنث (شکستی)، که به منزله کوندالینی (زنی که بر خودش چنبره زده است)، در حالت خفته یا کمون در بن (کف) بدن انسان قرار گرفته، و نیز فرایندی برای کنترل آن نیرو به سمت بالای بدن از راه "مراکز انرژی" (چاکرا) تا این که، در زیر سر انسان، آخرین چاکرا باز شود و در آنجا اتحاد فرد در حال یوگا با آگاهی (Consciousness) مقدس اتفاق افتد.

این فعالیت های خاص، در همراهی با فنون کهن تر هاتّه یوگا (Hatha Yoga)، با نظام الاهیاتی پیچیده، کیهان شناسی و فیزیولوژی دقیقی همراه است و به مکاتب مختلفی تقسیم می شود.

اول از هر چیز آگاهی برین تغییر ناپذیر وجود دارد، واقعیت بنیادینی که، در بستر تنتره ای، معمولاً با عنوان شیوا شناخته می شود. سپس همسر او قرار دارد که انرژی اوست، به نام شکتی که

دلیل وجود این کیهان نسبی، پرتحرک و ناپایدار است، جهان چندگانگی و تغییر، و، همزمان که شکتی جلوه خود را از طریق عناصر تقلیل یابنده آشکار می کند، دستخوش فرایند فراموشی تدریجی آگاهی اولیه ای می شود که خود از آن نشئت گرفته بود، تا این که در مادیت و در عنصر کیهانی خاک قرار می گیرد. سپس، در پایان چرخه کیهانی، شکتی از طریق عناصر لطیف بار دیگر به آسمان صعود می کند تا این که باردیگر به درون شیوا جذب شود. پس از یک دوره آرامش، دوره راه پیمایی (حرکت) و فرایند فروپاشی در آهنگی ابدی انتشار می یابد و ادغام از نو آغاز می شود.

فرآیند فیزیکی کوندالینی یوگا

از آنجا که فرد انسانی، به مثابه جهان کوچک مقیاس، روگرفتی (نسخه بدل) از کل کیهان است، شکتی، نیروی نگهدارنده تمام آفرینش، در عنصر خاک (Earth) سُکنی می گزیند، یعنی در بن (mūla) ستون مهره های هر انسان. خود ستون مهره ها مظهر ستون کیهانی (محور کیهانی، *axismundi*) است، درست شبیه به کوه مرو (Mount Meru) که محور اصلی کیهان و رابط عمودی بین زمین و آسمان است. با این حال، بدن انسان (śarīa) مورد بحث صرفاً بدن مادی زُمخت (نتراشیده و نخراشیده، sthūla) نیست بلکه بدنی از ماده لطیف (suksma) است که آن را نگه می دارد. آن بدن را تعداد بیشماری رودخانه (nāḍī) یا کانال هایی از انرژی های حیاتی (prāna) آبیاری می کنند که کوندالینی سرچشمه آن است. در امتداد ستون مهره ها دوکانال مرکزی کشیده شده اند، پینگلا (Pingalā) در سمت راست و ایدا (Idā) در سمت چپ، با کارکردهای متضاد که با دوگانه های متضاد (dvāndva) همخوان هستند که ما با آن دنیای خود را می سازیم: بالا/ پایین، درخشان/ تاریک، و جز آن. ماه بر فراز ایدا و خورشید بر فراز پینگلا قرار دارند. این دو نادی (nāḍī، رودخانه)، یعنی دو کانال مرکزی، دور یک کانال مرکزی دیگر پیچیده شده اند که سوشومنا (Suṣumnā) نامیده می شوند، که به تنهایی بن ستون مهره ها را به نوک آن وصل می کند ولی

معمولاً خالی باقی می ماند. وظیفه یوگی، همراه با توجه به تصاویر و صدای منتره ها، و به کمک مهارتش در کنترل کردن حرکت انرژی ها (پرانایامه، prāṇāyāma) این است که آن ها را گردآوری کند و بر نقطه ای تمرکز کند که کوندالینی راه ورود انرژی را بسته است، او را بیدار کند و رها سازد تا از کانال مرکزی بالا رود و چاکراها (مراکز انرژی) را سوراخ کند و آن را به سوی روشنایی آگاهی (Consionusness) مقدس ابدی روانه کند، یعنی همان جایی که "نیلوفر آبی هزار برگ" قرار دارد.

هر چاکرای با یک عنصر کیهانی متناسب است و هر چاکرای خدایی مخصوص به خود دارد. ۷ چاکرا با یک عنصر که در جای خود توضیح داده شده.

هَوَجَرِه - تَنترِه

ایده نگاران تبتی هَوَجَرِه-تَنترِه (Hevajra- Tantra) را بخشی از والاترین مجموعه یوگا تَنترِه دسته بندی می کنند و آن را تَنترِه ی مادر (mother tantra) می دانند، به این معنا که با جنبه حکمت آمیز اعمال مرتبط است (یعنی با پرچنا که قبلاً گفته شد). این تَنترِه ها بر فنونی تمرکز می کنند که با درک درست تَهیت مرتبط است. رساله اصلی به زبان سانسکریت نوشته شد و سپس به زبان تبتی و چینی ترجمه شد. بنا به سنت تبتی متن کنونی با نام هَوَجَرِه تَنترِه خلاصه شده نسخه اصل است که از پانصد هزار آیه (شعر) تشکیل می شده است، گر چه سندی برای این سخن وجود ندارد.

بوداهای اصلی ای که در این تَنترِه از آنان سخن می رود هَوَجَرِه و معشوقه اش (همسرش) نایراتمیا (Nairātmyā) هستند. هَوَجَرِه ۸ چهره، ۴ پا، شانزده دست دارد و ۴ دیو (شیطان) را زیر پاهای خود لگد مال می کند (دیو در زبان سانسکریت ماره māra گفته می شود). او با چهره ای خشمگین

دیده می شود و بدنش با خاکستر آغشته شده، پوست بدنش سیاه است اما طبیعت درونش آرام و شاد است. ملازمان او ۸ بودای مؤنث هستند.

متن با این کلمات آغاز می شود: "باری، زمانی شنیدم که: بهگَوَن [بودا] در واژَن (*bhaga*) وجرِیوگینی^۱ بود که بدن، سخن، و ذهن همه بوادها است" این کلمات در ظاهر می گویند که آن دو در حالت هم آغوشی جنسی بوده اند.

مناسک تنتره ای به این شکل است که گروه هایی از یوگی ها (کسانی که مشغول یوگا هستند) در گورستان ها یا غارهای کوهستان گرد هم می آیند، و در حالی که پوست جانوران یا کفن به خود پیچیده اند، ضیافتی از خوراکی های ممنوع بر پا می کنند مانند غذاهایی که از گوشت انسان، گاو، اسب، فیل، و سگ درست شده اند یا از گوشت مجرمی که به دار آویخته شده یا جنگجویی که سلاخی شده است. علاوه بر وردهای جادویی و اعمال خشونت آمیز، تنتره مورد بحث از یوگاهای جنسی و مراسم ورودی سخن می گوید که طی آن گورو قطره هایی از مایع های جنسی را روی زبان شاگردان می گذارد. در نقطه خاصی وَجرْگَرَبَه (*Vajragarbha*) و دیگر بودی ستوه ها از ظاهر کلمات به ظاهر توهین آمیز بودا چنان شگفت زده می شوند که از هوش می روند، ولی بودا پس از آن آنان را دوباره به هوش می آورد و اطمینان می دهد که این تعالیم تازه صرفاً صورت پیشرفته تری از چیز هایی است که پیشتر آموخته بودند.

بعضی از کارهایی که در هوجره بیان شده اند بروشنی مفهومی نمادین دارند و خود تنتره در چندین جا تصریح می کند که آن تمرین های خاص صرفاً دیداری هستند و برای رساندن به آموزش گیرنده در حال تربیت برای رها شدن از وابستگی به واقعیت روزمره و قوانین اخلاقی و نه به منظور

¹ . She is a Tantric Buddhist deity who represents the path leading to female buddhahood. She is also a dakini, sky dancer, the queen of the dakinis.

رعایت لفظ به لفظ آن دستور عمل ها. در موارد دیگری، مانند توصیف مراسم همراه با عیاشی (orgiastic rites) جنسی و اعمال سکسی، جزئیات و صراحت کلام نشان می دهد که آن ها را احتمالاً باید به صورت لفظی فهمید و در واقع معنای ظاهری آن ها هدف است.

مفسران هندی و تبتی این تنتره و دیگر متون تنتره ای غالباً گفته اند که این مفاهیم فقط برای تمرین و تقویت ذهنی است و نه جسم و بنابراین وقتی وجرگرهه از بودا می پرسد که راه درست هدایت را برای پیروان و تمرین کنندگان تنتره ای خلاصه کند بودا می گوید:

تو باید موجودات زنده را بکشی.

تو باید دروغ بگویی.

تو باید آنچه را به تو نداده اند به دست آوری.

تو باید با همسر دیگران رابطه داشته باشی.

باری، در چنین مواردی بودا توضیح می دهد که "کشتن موجودات زنده" به معنای پرورش "تفرد ذهن است" (singleness of thought) و "گفتن سخنان دروغ" به معنای تعهد در حفظ موجودات ذی شعور" است؛ "آنچه داده نشده است" بهجت و خوشی زن است (به ظاهر در یوگای جنسی)؛ و "رابطه با همسر دیگران" به معنای مدیتیشن با تمرکز بر نایرتمیا، همسر هوجره است.

عشق اروتیک

یاب- یام

در تبت خدایان بسیار زیادی وجود دارند که در ظاهر بد اخلاق و خشمگین هستند اما مؤمنان باید با کارهای نیک آنان را بر سر مهر آورند تا چهره خوب و حمایت گر آنان را ببینند. در پانتئون تبت و

در هنر آن نقش پر رنگی از شهوترانی ظاهری دیده می شود، که این جنبه نیز، باید از نگاه سطحی فراتر رود و با نگاه عمیق تر ذهنی نگریسته شود. این خدایان از خدایان خشمگین نا معمول تر و شگفتی بر انگیزترند و بنابر این باید از تازه واردان پنهان نگه داشته شوند. هنر تصویری تنتره ای و نیز مجسمه های آن غالباً نمایشی از یک مرد و یک زن هستند که در حالتی جنسی یکدیگر را در آغوش گرفته اند. این فرم را یاب- یام Yab- yum (پدر- مادر) می گویند. از یک جنبه، این مضمون تمثال نگارانه حاکی از پیوند بین حکمت زنانه پرجنا (prajñā) با وسایل فنی و کاربردی مردانه، اوپایه (upāya)، است.

با این حال، از بُعد دیگری، این تصاویر را می توان به روشی نمادین دید. یکی از تعالیم بنیادی در بودیسم تنتره ای (و در کل، بودیسم) این است که دوگانگی واقعیت/ توهم کاذب است. این تعلیم به احتمال زیاد به کوشش ناگارجونه پدید آمده است که می گفت تمایزی بین سنساره و نیروانه وجود ندارد. پرجنه این امکان را فراهم می کند تا از این دوگانگی کاذب در گذریم، اما در بودیسم تنتره ای این حکمت قاطع با اوپایه پیوند می خورد که به معنای هر وسیله ضروری برای فهم روش دست یافتن به روشن شدگی است. تصویر یاب- یام نمادی است از این اتحاد.

تنتره ها عالی ترین مرحله یوگا

عالی ترین مرحله یوگای تنتره ای (Highest Yoga Tantras) تأکید می کنند که سدهانه، در بالاترین سطح خود، با اعمال جنسی با یک شریک جنسی همراه است. بسیاری از تنتره ها بر ضرورت اجرای یوگای جنسی، دست کم یک بار، به منظور رسیدن به رهایی تأکید می کنند. این تمرین ها (فعالیت ها) روش درست سدهانه انزوایی (تنهایی) را ادامه و رواج می دهند. در یوگای جنسی، یوگی (فردی که یوگا انجام می دهد) و شریک او هر یک خدای خاصی در نظر گرفته می شوند، و اتحاد

آنان حالتی از وجد پدید می‌آورد که طی آن لایه‌های سطحی ذهن کنار می‌روند و انسان به ذهنی آغازین با نوری واضح دست می‌یابد. چنین اعمالی روش‌هایی برای پرستش و اهداء نذورات (هدایا) به خدایان نیز هستند و دارای عناصر ایمانی (دینی) آمیخته با فعالیت‌های جنسی. بیشتر ادبیات تنتره‌ای تأکید می‌کنند که چنین کارهایی به قصد لذت جسمانی انجام نمی‌شوند بلکه روش‌هایی هستند برای کنترل انرژی‌های لطیف که ذاتاً، هم با رابطه جنسی و هم با آگاهی پیوند خورده‌اند. این اتحاد از نظر سمبولیک نیز مهم و معنا داراست، و مظهر اتحاد متضاده‌ها، غلبه بر دوگانگی، و یکی شدن (ادغام) مهارت‌ها (یعنی اوپایه "upaya" که جنس مذکر مظهر آن است) با حکمت (پرجنا "prajñā"، مظهر جنس مؤنث) است. غلبه بر دوگانگی ویژگی اصلی در نگرش مهاییانه یعنی تْهیت (خالی بودن) یا شونیتا است، که بر فقدان وجود (هستی) ذاتی/درونی در همه پدیده‌ها و نفی دوگانگی بنیادی بین ذهن و اویژه، ادراک کننده و ادراک شده تأکید می‌ورزد. در این روش یوگی از دو گانه‌های متضاد خود و خدا، مهارت‌های ابزاری و حکمت، مدیتیشن کننده و موضوع مدیتیشن، فراتر می‌رود. این شیوه یوگای جنسی در تمرکز بر مندرله‌ها نیز دیده می‌شود و جریان دارد.

خدایان خشمگین

فهرست‌های بیشماری از باشندگان خشمگین (کرودهه krodha) در پانتئون و جریانه وجود دارند. این خدایان در اصل فرافکنی‌های جنبه‌های اساسی طبیعت بشری هستند: شهوت، خشم، فریب، طمع، و مانند آن‌ها. با این حال، اگر این خدایان را با به کارگیری روش‌های مناسب بر سر مهر آورند، به خدایان نجات بخش تبدیل می‌شوند و شهوات فکری را از بین می‌برند و از مؤمنان حمایت می‌کنند. تصاویر این خدایان با چهره‌های خشمگین، خنده‌های غضب‌آلود، دندان‌های نیش از دهان بیرون زده و گاه در حال نوشیدن خون، دیده می‌شوند.

اَوَلُوکِیتَشوَرَه (Avalokitesvara) بودی ستوه حمایتگر در تبت است. بنابر اسطوره های تبتی او سرزمین تبت را به محل خاص سکونت خود تبدیل کرد، نوعی سرزمین پاک این جهانی (earthly Pure Land) و مردمان تبت را همچون افراد تحت تکفل خویش برگزید. او تضمین کننده رستگاری برای همه مردم تبت است. او در بودیسم هندی معمولاً بودی ستوه نجات بخش است که برای یاری کردن مؤمنان به خود آمده است.

مَندَلَه

مندله واژه ای هندی برای "دایره" است. مندله نوعی یَنتَرَه yantra (ابزار، وسیله یا نشانه) است در قالب یک طرح هندسی مناسکی. نوعی ورد یا افسون که نمود دیداری (بصری) یافته است. مندله ها را می توان در بسیاری از مناطق شرق یافت که وسیله ای هستند برای تأمل باطنی، وسیله ای برای حرکت از جهان مادی به سوی جهان روحانی، و تکامل از مرحله زیستی به وضعیتی هندسی. بعضی محققان معتقدند که هیچ دو مندله ای مانند یکدیگر نیستند؛ همه با یکدیگر متفاوتند زیرا هر یک تصویری فرافکنی شده از وضعیت روحی خالق آن است. در باره مندله ها گفته اند که دایره مربع شده هستند یعنی دایره ای که به شکل مربع در آمده است.

یکی از مندله های معروف شری یَنتَرَه مندَلَه (Shri-Yantra mandala) است. این نوع مندله برای تصور دقیق تر این تصویر طراحی شده است.

مندله ترکیبی است از تمایز و یکسانی، تکرار و اتحاد، بیرونی و درونی، پراکنده و متمرکز. نافی بی نظم و نابسامانی است. نماد کوشش و تقلا برای دست یافتن به نظم و سامان، حتی در درون تفاوت ها و تنوع ها. نماد ورود نظم به درون خائوس. مندله در زبان هندی قدیم یعنی سانسکریت به معنای

"دایره" یعنی تمامیت کیهان است. هدف این است که این مجموعه از شکل های هندسی درهم آمیخته، افکار را هدایت کنند، زیرا مندله ها ابزار های معنوی هستند که به مراقبه یاری می رسانند.

۱- دایره درونی

محدوده درونی مندله نقطه شروع بسیاری از مندله ها است که مرکز انرژی کیهان است و مرکزی است که در کانون مشاهده مراقبه گر است. در اینجا خدایان هَوَجَرِه (Hevajre) و نایرَتَمَا (Nairatma)، به ترتیب مذکر و مونث، در آغوش یکدیگرند و زمانی که این دو نیمه به صورت کامل با هم آمیخته شوند با یکدیگر هماهنگی لذت بخشی پدید می آورند که نمادی از حالت روشن شدگی است. آنان تجسم باورهای بودایی هستند که همه، موجودات بدون خود (Ego) در نظر گرفته می شوند. این خدایان بلافاصله در چنبره هشت پیکر زنانه قرار می گیرند که با نام داکینی ها (Dakinis) شناخته می شوند و هر کدام نمایانگر یک جهت اصلی هستند.

۲- مربع

دایره را در برگرفته و هر ضلع دروازه ای دارد که در مجموع چهار دروازه می شوند که نمادی از اندیشه بیکران است، یعنی مهربانی عاشقانه، مهرورزی، همدردی، شکیبایی.

۳- دایره های هم مرکز

این دایره ها نمایانگر وجوه کیهانی جهان هستند مانند میدان های انرژی و مناطق جوّی. دایره ها از داخل به خارج شامل این موارد هستند: گلبرگ های نیلوفر آبی، نماد تولد دوباره؛ هشت گورستان که نمایانگر مکان های هیبت انگیز هستند که مرتاضان در آن جا مراقبه می کنند؛ یک دایره الماس یا وجره که نمادی از روشنگری است؛ و دایره بیرونی یا شعله که نمایانگر روند تغییر انسان های عادی است که مجبورند ورود به منطقه درون آن را تحمل کنند.

این پیکرها محافظ به شمار می روند.

رنگ ها نمایانگر ویژگی های گوناگون بودا هستند. رنگ سفید نشانه پاکی اوست؛ آبی نشانه وسعت تعلیمات او و حقایق آن تعالیم؛ و قرمز نشانه محبت و مهرورزی اوست.

هوجره: هوجره به معنای ییدام YIDAM یا خدای حامی است، که در مغولستان، کامبوج، تایلند و تبت پرستش می شود. معمولاً با ۴ پا و ۸ سر به تصویر کشیده می شود؛ بدن او آبی است و سرهای او به رنگ های مختلف است. گاهی اوقات تنها ولی در بیشتر اوقات در قالب یاب-یوم (پدر Yab-مادر Yum)، به صورت هم آغوشی با شکتی خود یا انرژی مونث همراه خود نشان داده می شود. نیروی مؤنث غالباً روی دامن (پای) نیروی مذکر می نشیند.

نایرِتما: یا داگِما (Dagmema) به معنای یوگینی yogini معشوقه هوجره در هوجره-تنتره. معنای آن "زنی است که بدون خود است". ترجمه آن "Lady of Emptiness" است.

داکینی: بنا به باورهای سنتی بودایی، باشندگان فوق طبیعی، یا ایزد بانو های پایین مرتبه. در هوا پرواز می کنند و انسان ها را می خورند. داکینی ها قدرت های جادویی دارند و می توانند راهبه های تازه کار را با حکمت تنتره آشنا کنند، یعنی با متون مناسکی که برای رسیدن به روشنایی به کار می روند.

داکینی ها معمولاً در حال رقص به تصویر کشیده و به صورت زنان برهنه جوان ظاهر می شوند، و گاهی هم به شکل غول های هولناک یا با سرهای مانند شیر یا پرنده و چهره های اسب یا سگ دیده می شوند.

عریان بودن داکینی ها نماد معرفت آنان نسبت به حقیقت کامل است. گمان می رود که داکینی ها تحول یافته از درون شمنیسم تبتی باشند.

مندله ماسه ای

مندله بودایی تأکید می کند که همه چیز در زندگی موقتی است. بعضی از مندله ها نمایانگر ۷۲۲ ایزد هستند که به همراه شکل های هندسی دیده می شوند. نوعی مندله که به مندله ماسه ای معروف است طی چندین هفته ساخته و سپس خراب می شود و ماسه ها به دریا ریخته و دوباره به طبیعت باز گردانده می شوند. این کار به همراه مناسک خاصی انجام می شود و نشانه گذرا بودن دنیای مادی است.

مندله معمولاً نقاشی و رنگ می شود اما می توان به شکل ساختمان نیز ساخت، مانند طراحی کف معابد. مندله نماد کیهان است مرکز آن به گونه ای طراحی شده که "میدان دید ذهنی را کوچک کند" : به این ترتیب توجه انسان به امور روحانی و عقلی و معرفت شهودی جلب می شود به این امید که این معرفت درونی شود و در روح انسان ریشه بزند. در مرکز آن نمادهایی وجود دارد که مطابق با عقاید یا درجه پیشرفت فرد ادراک می شود. در تنتره هندویی، آذرخش "الماس گون" در مرکز، نماد اتحاد نهایی دو اصل مذکر و مؤنث است یعنی تعالی ثنویت شیوا- شکتی (آذرخش الماسی نماد ویران کردن شهوت دنیوی است). هنگامی که مندله ها فقط در خصوص یاری رساندن به مدیتیشن به کار روند در زبان هندی ينتره Yantre نامیده می شوند.

شری ینتره (مندله)

ینتره (چنان که گذشت) ابزاری برای مدیتیشن است. یک شکل هندی اتزاعی که از نظر دیداری تجسم صداها و موزون منتره ها یا صداها و مقدس است که به خدای خاصی نسبت داده می شود. با تمرکز بر ینتره هنگام قرائت منتره ها، فرد از گوهر این خدایان دعوت می کند تا به هستی او وارد شوند.

شری ینتره یا ینتره آفرینش Sri Yantra (Yantra of Creation) که از ۹ مثلث درهم تنیده تشکیل می شود از دیگر انواع ینتره محبوب تر و احتمالاً کهن ترین ینتره هندویی است. این ینتره نماد شیوا و شکتی است. دو اصل مذکر و مونث. شیوا و شکتی با یکدیگر می آمیزند تا بیندو (bindu) یا تخمه اولیه (ازلی) کیهان را پدید آورند؛ نقطه ای که در وسط ینتره دیده می شود نماد آن است.

بعضی تصور می کنند که شری ینتره تصویر منتره اوم (Om) است، که خود بنا به تصور، صدای ازلی (اولیه) آفرینش است. هانس پنی (Hans Jenny) دکتر و محقق سوئیسی (1904-1972) کشف کرد که هنگامی که صدای اوم را در یک tonoscope (صدا سنج دیداری یا بصری؛ دستگاهی که طراحی شده بود تا صدا را به نمودی دیداری بر روی صفحه تبدیل کند) دمیدند [صدا را در لوله ای می دمیدند و روی صفحه ای که با ارتعاش صدا می لرزید پودر یا ماسه می ریختند تا در اثر صدا شکل هندسی خاصی به خود گیرد] شکل شری ینتره ساخته شد.

وجریان و کشورهای غربی

در میان دین های بزرگ جهان بودیسم به واضح ترین شکل هدفی را تعریف می کند که عرفانی نامیده می شود و راه عملی آن را نشان می دهد. تا کنون شناخته شده ترین شاخه های بودایی در غرب، مکتب ذن و تره واده بوده اند، که ذن در کل عرفانی تر است. فنون و جریان تنتره ای در آغاز

راه هستند و رفته رفته توجه در کانون توجه قرار خواهند گرفت. البته وجریانۀ شاید نتواند به اندازۀ ذن محبوبیت یابد زیرا ممکن است خیلی بیگانه به نظر رسد اما بعضی از مردم آن را راهی نیرومند برای برانگیختن نیروهای ذهن و شناختن واقعیت درون می دانند. ذن مزایایی دارد از جمله این که با متافیزیک میانه ای ندارد و به حکمت فردی اهمیت می دهد. ذن با روح علمی مدرن در غرب همخوان است. با این حال روش آن بسیار پیچیده است.

عرفان در مهابهاراتا

مهابهاراتا، عبارت از نیایش خدای بزرگ است. در اصل مهابهاراتا کتابی حماسی است، آنگونه که می گویند صدهزار بیت دارد و بزرگترین کتاب حماسی جهان است. بخشی از این کتاب مهابهاراتا، کتابی به نام بهگود گیتا¹ است، یعنی سرود یا نیایش خداوند. در آیین دینی هندویی، از همه کتابها شناخته شده تر و محبوب تر است. گاندی درباره این کتاب چنین گفته است: «کتاب گیتا سرچشمۀ الهام من است و من همیشه کتاب گیتا را می خوانم». این کتاب راهنمای زندگی دینی در هندوستان و چکیده دیدگاه های عرفانی است و مانند تمام کتاب های دینی و عرفانی دیگر گیتا نیز متن یک دستی ندارد. در کتاب گیتا گرایش های فکری گوناگونی به چشم می خورد، به طوری که برخی محققان غربی که این کتاب را مطالعه کرده اند، معتقدند این کتاب از منابع مختلفی گردآوری شده است. اما محققان هندی چنین باوری ندارند و معتقدند از یک منبع گرفته شده است. تاریخ پیدایش آن را سده اول یا دوم پیش از میلاد می دانند، برخی تاریخ آن را حتی بعدتر هم گفته اند. داسگوپتا یکی از محققان بزرگ هندی است که در مورد آیین بودایی تحقیق کرده و چند جلد کتاب نیز نگاشته است. وی معتقد است که گیتا پیش از زمان بودا به وجود آمده. از آنجایی که بودا در حدود قرن ششم پیش از

¹ . Bhagavad Gita

میلاد می‌زیسته، بنابراین اگر گفته شود گیتا پیش از آیین بودا به وجود آمده است تقریباً هفتصد یا هشتصد سال پیش از میلاد می‌شود.

تفاوت عمده‌ای که کتاب گیتا با اوپانیشادها دارد این است که در گیتا با *اوتارها* رو به‌رو هستیم. اوتار یعنی تجسد خدا، در آیین هندو، اوتارهای زیادی وجود دارند. شاید اوتارها با مهدویت در اسلام قابل مقایسه باشند. زیرا در اسلام گفته می‌شود هنگامی که گناهان زیاد شود و یا مشکلات فراوانی ایجاد شود، برای رفع این مشکلات، فردی به نام مهدی ظهور می‌کند که منجی است. در آیین هندویی چنین کاری را اوتارها بر عهده دارند. هر زمان جامعه با مشکلات فراوان رو به‌رو می‌شود، خدا تجسد می‌یابد و مشکلات را حل می‌کند و دوباره به آسمان باز می‌گردد.

همچنین این کتاب در واقع یک کتاب حماسی است. همانطور که پیش‌تر گفته شد کتاب گیتا بخشی از یک کتاب حماسی است. این اثر به نوعی کتاب جنگ است، زیرا روایتی از جنگ‌هایی است که بین دو فامیل صورت می‌گیرد. از آنجایی که در آیین هندویی جنگ اهمیت زیادی ندارد در متون دینی‌شان روایات یا آیات مقدسی که مردم را تشویق به جنگیدن کند، دیده نمی‌شود. در مجموع این دین، آیین صلح‌طلبی است. اما مشکلی که مبنای کتاب گیتا قرار گرفته است آن است که دو فامیل رو به‌روی هم ایستاده‌اند و قصد جنگ دارند. قهرمان این داستان فردی به نام ارجونا یا ارجونه است و یک راهنما به نام کریشنا دارد. کریشنا ارباب ارجونه است. ارجونه، زمانی که در میدان جنگ قرار می‌گیرد، در مورد آن دچار تردید می‌شود که آیا جنگیدن با اقوام کار درستی است یا نه؟ کریشنا به ارجونه تعلیم می‌دهد که باید چکار کند. زمانی که این تعلیم صورت می‌گیرد، شب جنگ است، بنابراین ارجونه شک می‌کند که تکلیفش چیست. کریشنا که در واقع اوتار ویشنو و خدای تجسد

یافته است طی صحبت‌هایی با ارجونه تردیدهای او را از بین می‌برد و حقایق دینی را برای او آشکار می‌سازد.

بنابراین ارجونه به عنوان فردی که تجلی روح خدایی است، وارد جنگ می‌شود. آن عشقی را که در درون وی ایجاد می‌شود اصطلاحاً بهکتی^۱ گویند، بهکتی یعنی تسلیم و سرسپردگی ناشی از عشق که با معنی بهگودگیتا هم ریشه است و از نظر معنایی به هم نزدیکند، یعنی عشق و ستایش عاشقانه. بهگود یعنی موجودی که شایسته ستایش و عشق است.

نظریه اصلی که در گیتا یا آیین بهکتی مطرح می‌شود این است که رهایی از راه ایمان میسر است؛ البته ایمانی که با عشق و معرفت درونی همراه شود. از این نظر در مقابل وداهاست که در آن رهایی با عمل امکان‌پذیر است. بنابراین آیین بهکتی در مقابل این عمل‌گرایی یا اصالت عمل قرار می‌گیرد. در وداها آزاد شدن، از راه قربانی کردن میسر می‌شد. بنابراین در گیتا و در اوپانیشادها تفاوت کلی دیده می‌شود، اما نگرش‌های آنها یکی است. خدایی که در گیتا معرفی می‌شود، برهمن است، همان خدایی که در اوپانیشادها نیز مطرح می‌شود و نور همه عالم است. این برهمن هم درونی است هم بیرونی.

اصول کلی‌ای که در گیتا به لحاظ عرفانی مطرح شده با اصولی که در اوپانیشادها آمده یکی است. در این کتاب، در جنگی که بین دو گروه که با هم خویشاوند هستند شروع می‌شود، کریشنا در واقع خود یک اوتار محسوب می‌شود و تجسم ویشنو، خدای هندوئی است که خود را بر ارجونه آشکار و او را راهنمایی می‌کند. در اینجا است که ارجونه شکوه خدا را در جهان مشاهده می‌کند و در واقع برای او یک صحنه عرفانی و معنوی تجلی می‌یابد. از نظر او این میدان جنگ یک صحنه عرفانی به نظر

^۱ . Bhakti

می‌رسد. خدایی که بر او ظاهر می‌شود، خدایی است که در درون همه موجودات است ولی در عین حال از همه موجودات جداست، حرکت می‌کند ولی تغییرناپذیر است، هم دور و هم نزدیک است؛ دور است از این بابت که در همه جا هست و مثل هیچ‌چیزی نیست. نزدیک است از این نظر که در درون ارجونه وجود دارد. موجودی بسیط است، ترکیب در ذاتش راه ندارد و غیرقابل تقسیم است.

زبان گیتا نزدیک به زبان اوپانیشادهاست، زبانی نزدیک به مسئله وحدت وجودی است که در عرفان اسلامی مطرح شده اما دقیقاً آن نیست. کرشنا می‌گوید: من نور خورشید و ماه هستم، من طعم آب‌ها هستم. در واقع اینها سمبلیک است یعنی من با همه چیز یکی هستم. اما به دلیل دوئیتی که باقی می‌ماند، احتمالاً با آن وحدت وجود مطلق و محضی که در عرفان اسلامی صحبت می‌شود متفاوت است.

گیتا درباره سه راه عرفانی صحبت می‌کند: 1- راه معرفت 2- راه عمل 3- راه عشق و پرستش.

در واقع این سه راه، مراحل هستند که انسان سالک را به آن هدف نهایی از عرفان که مورد نظر است، می‌رسانند. اول، معرفت است که بدون شناخت معرفت هیچ کاری کامل نیست، معرفتی که هماهنگ با خود آن است. در راه عرفانی به معرفت عرفانی نیاز داریم. معرفتی که از جنس علم نیست، زبان تعلیم نیست، بیشتر از جنس الهام و احساس است. راه بعد، عمل است. بعد از معرفت و شناخت و آگاهی درونی، باید به محتوای معرفت عمل کنیم. به ویژه در کارهایی که از جنس شدن هستند. عرفان و سلوک عرفانی از جنس شدن است و صیورورت و نوعی تغییر ایجاد شده در شخص سالک است، بنابراین به گیاهی می‌ماند که در حال رشد است. این گیاه تغییر می‌کند، بذر تبدیل به جوانه می‌شود شاخ و برگ و میوه می‌دهد تا به درجه کمال و شدن برسد. سلوک عرفانی نیز نوعی شدن است. راه سوم، عشق است. عشق، گرما و انگیزه حرکت است، سلوک عرفانی راه ساده‌ای نیست؛

بنابراین دشواری خود را دارد. انسان باید از تمایلات خود بگذرد تا به هدف نهایی‌اش برسد. حرکت در چنین مسیری به واسطهٔ عشق است، عشقی که تحمل دشواری‌ها را برای انسان ساده می‌کند. بنابراین برای رسیدن به هدف نهایی، ترکیبی از سه راه لازم است.

معرفت می‌تواند شامل معرفت به حقیقتی باشد که انسان در پی آن است یعنی یک درک و الهام درونی از آن حقیقت برایش ایجاد شود و اینکه این سلوک به اتحاد با موجود مقدس یا اتحاد با خدا می‌رسد. برای طی این مرحله معرفت در کتاب گیتا، روش یوگا توصیه می‌شود. یوگا به هیچ عنوان ورزش به معنای متداول کلمه نیست، بیشتر ورزش ذهن است تا ورزش جسم. یوگا راهی است برای دست یافتن به معرفت و تمرکز اصلی به آن حقیقت یعنی خدا و فکر کردن به او.

ذهن را از هر چیزی خالی کردن و به خدا فکر کردن. گیتا می‌گوید ذهن باید بدون حرکت، همچون نور چراغ یا مشعل به دور از وزش باد، ثابت بماند. یکی از چیزهایی که انسان را آزار می‌دهد، آن است که ذهن در هر لحظه به چیزی می‌اندیشد. بنابراین خطورات ذهنی دائماً می‌آیند و می‌روند، بدون آن که انسان به آنها تسلطی داشته باشد، این مسئله باعث می‌شود تمرکز انسان از بین برود، در نتیجه آرامش انسان نیز از بین می‌رود.

یوگا، تمرینی است تا انسان بتواند به دریافت‌های ذهنی خود مسلط شود. هنگامی که ذهن کاملاً ساکت شد، شهوت از بین می‌رود و روح با برهمن یکی می‌شود و از حضور او لذت می‌برد. اما زمانی که روح به مسئلهٔ دیگری می‌اندیشد، هیچگاه نمی‌تواند با برهمن یکی شود.

در گیتا، بر عمل نیز تأکید زیادی می‌شود. کریشنا به ارجونه سفارش می‌کند تردیدها را کنار بگذارد و بر اساس کاست خود - که سلسله طبقات اجتماعی هندویی است - در جنگ عمل کند. کسانی که با برهمن به مقام نیروانه می‌رسند، دل مشغول نیکی کردن به همهٔ آفریدگانشانند. برهمن نزد

تو ارزشمند است، پس تمام جهانی هم که با برهمن یکی است ارزشمند است. نیازی نمی‌بینی که با کسی دشمن شوی و کینه کسی را در دل خود نگه داری.

اکثر اوقات گفته شده که در آیین هندویی عمل باعث تناسخ می‌شود، یعنی اعمال فرد برای فرد کرمه می‌سازد. کرمه، صفتی است که به واسطه عمل انسان در روح انسان می‌نشیند. گیتا خود عمل را نه، بلکه اشتیاق و تمایل به نتایج عمل را عامل اصلی تناسخ می‌داند. در آیین بودایی نیز چنین چیزی وجود دارد. بودا می‌گوید که اگر می‌خواهی از تناسخ‌ها رها شوی، باید تشنگی و عطش خود را نسبت به این دنیا ریشه کن کنی. تا زمانی که نسبت به لذاذات این جهان عطش داری، طبیعی است که به صورت فرد دیگری به این جهان باز می‌گردد. عامل وابستگی عمل نیست، بلکه میل و تمایل به نتایج عمل است. این مطلب بسیار مهم است که شخص معتقد به آیین بودایی، باید تشنگی و عطش نسبت به این دنیا را از بین ببرد تا بتواند از چرخه تناسخ رها شود. پس سالک واقعی نه از دیگران تنفر دارد و نه در دلش نسبت به دنیا اشتیاقی وجود دارد. در گیتا، آنقدر هم به زهدهای خشک و شدید و به اینکه شخص هر آنچه را در این دنیا هست کنار بگذارد، توصیه نمی‌شود. پس آنچه تخریب‌کننده روح انسان است اشتیاق و تمایل است که باید با آن مبارزه کرد. بنابراین در حد منطقی می‌شود از لذت‌ها استفاده کرد، اما وابستگی روحی به آنها مذموم است. همچنین اگر در دلی تنفر و کینه باشد، هیچ وقت برهمن نمی‌تواند به آن تجلی کند. باید دل و روح و ذهن خود را با تمام توان و وجود تسلیم خدا کند. این تسلیم شدن نتیجه عشق است. اینجاست که معرفت، عمل و عشق با هم یکی می‌شوند. عشق را در اصطلاح گیتا، بهکتی (bhakti) می‌گویند.

گیتا در هندوستان خیلی محبوب است و بهکتی در اوج این محبوبیت قرار دارد. ارجونه، عشق خود را نثار کریشنا می‌کند. عشقی که روح انسان را پاک می‌کند و برای اتحاد هموار می‌سازد. در

عشق این اتفاق می‌افتد که هر چیزی جز معشوق از بین می‌رود و از درجه اهمیت ساقط می‌شود و سالک راه عشق از خودخواهی دست بر می‌دارد. خشم و غرور دشمن عشق است و با عشق در تضاد است. اگر از معشوق خشمگین باشیم عشق بی‌معناست. اگر خشم خود را نتوانیم مهار کنیم در استمرار عشق ورزیدن خلل ایجاد می‌شود، چون عشق نمی‌تواند اینگونه دوام بیاورد. پس برای رسیدن به مرحله بهکته خودسازی لازم است. خودسازی با دانستن در ارتباط نیست، بلکه با عمل کردن در ارتباط است.

در اینجا است که انسان از اضطراب رها می‌شود. اگر بخواهیم بگوییم اضطراب یعنی این که انسان تسلط خود را از دست دهد، شاید تعریف نادرستی نباشد. آن چیزی است که به ذهن غلبه می‌کند. اگر بپذیریم اضطراب چیزی شبیه این حالت است، تمرکز ذهنی می‌تواند بزرگترین مانع این اضطراب باشد. چنین انسانی در زندگی خود انسانی صبور و بردبار است. زمانی که دیگران از مشکلی فریاد سر دهند، او ممکن است ناله کوتاهی سر دهد یعنی صبر این فرد در برابر مشکلات بیشتر از دیگران می‌شود. یعنی به آن حالتی رسیده باشد که هر زمان که خواست با برهمین ارتباط برقرار کند. از جملات گیتا آن است که: «کسانی که در عشق و محبت به من روی آورند در درون من حضور خواهند یافت و من در درون آنها. در این حالت همه کارهای آنان به مثابه کارهای خدا خواهد شد».

عرفان تائو

تائو (tao) یا تائوئیسم یکی از ادیان باستانی چین است. سابقه آن به 2600 سال پیش از میلاد می‌رسد.

پایه‌گذار آن را شخصی به نام لائوتزه دانسته‌اند. گرچه بعضی می‌گویند او از نمایندگان این مکتب دینی بوده و این مکتب را شخص دیگری پایه‌گذاری کرده است. اما دین تائو را بیشتر با او می‌شناسند. لائوتزه معاصر کنفوسیوس بوده و در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته است. از کنفوسیوس به لحاظ سنی بزرگتر است به طوری که در روایات نه چندان معتبر نوشته شده در دوران کهولت لائوتزه، کنفوسیوس به دیدار وی می‌رود، اما اختلافی که با هم داشتند باعث شد نتوانند در کنار هم ادامه دهند. در حالی که مکتب کنفوسیوس یک مکتب برون‌گراست، مکتب تائو یک مکتب درون‌گرا و عرفانی است و لائوتزه برخلاف کنفوسیوس، هیچ کاری به مسائل سیاسی و اجتماعی نداشته است. اصولاً عرفان‌ها هیچ کاری به مسائل اجتماعی و سیاسی ندارند، زیرا عرفان یک پدیده فردی است.

از نظر لغوی تائو به معنای راه است و عرفان تائویی به معنای راه طبیعت است؛ از این رو عرفان تائویی را عرفان طبیعت نیز گفته‌اند. مهم‌ترین کتاب عرفانی تائو، *تائوته* چینگ نام دارد. بنا بر تحقیقات اولیه محققان این کتاب توسط لائوتزه تألیف شده است، اما تحقیقات بعدی نشان می‌دهد که این اثر اندکی پس از وی در حدود قرن سوم یا چهارم پیش از میلاد تألیف شده است. در حالی که بنا بر

روایات، لائوتزه در سال 604 پیش از میلاد زاده شده یعنی در اواخر قرن هفتم پیش از میلاد و زندگی‌اش در قرن ششم پیش از میلاد ادامه یافته است. اما سنت عرفانی که در کتاب تائوته چینگ مطرح شده به زمانی پیش‌تر و حتی پیش از لائوتزه باز می‌گردد.

یک بحث، بحث نگارش کتاب است که در قرن چهارم یا سوم بوده و بحث دیگر محتوای کتاب است، یعنی مطالبی که در آن آمده. بنا بر آن که محتوای این کتاب از نظر تاریخی چه بوده است، می‌توان نتیجه گرفت، مطالبی قدیمی بوده که سینه به سینه نقل شده ولی بعدها در کتاب خاصی گردآوری شده است. نوشته‌اند آیین تائویی از درون اجتماع گوشه‌نشینانی به وجود آمده که در سده ششم زندگی می‌کردند و از دنیا کناره‌گیری کرده بودند و زندگی ساده‌ای در پیش گرفته بودند. کار اصلی این گروه تأمل باطنی بوده است. به جای اینکه کتاب بخوانند به تأمل در درون خویش می‌پرداختند، همان چیزی که اصطلاحاً به آن (contemplation) یعنی تفکر عمیق و تأمل باطنی می‌گویند.

اما در آن زمان چه دلیل داشته عده‌ای گوشه‌نشینی کنند و به مسائل باطنی گرایش پیدا کنند؟ در این باره باید نگاهی به فرهنگ دینی آن زمان انداخت. هسته مرکزی دین در چین، مسأله قربانی بوده که به روح نیاکان تقدیم می‌شده است. قربانی به وسیله فردی انجام می‌شد که او را مدیوم¹ می‌گفتند. مدیوم یعنی واسطه و در واقع شخصی است که می‌خواهند روح نیایی که مرده موقتاً در او حلول کند و پس از قربانی از جسم شخص مدیوم خارج شود. در آیین‌های شمنی معروف است که مدیوم شخصی است که به حالت خلسه فرو می‌رود، او واسطه رساندن پیام خدایان به مردم است. شخصی هم که قربانی می‌کرده واسطه‌ای بین زندگان و مردگان بوده است. روح مردگان موقت به

¹. Medium

کالبد این مدیوم حلول می‌کرده و در واقع قربانی به او تقدیم می‌شده و سپس روح آن نیا از بدن آن شخص بیرون می‌رفته است.

همانطور که می‌دانیم در چین نیاکان پرستی رایج بوده. نیاکانی که از دنیا می‌رفتند، روحشان به عالم دیگر منتقل می‌شده است. بنابراین این روح در ارتباط با خدایان توان فوق بشری می‌یافته و می‌توانسته به انسان‌هایی که در این جهان زندگی می‌کنند، کمک کند. اما انسان‌ها هم باید به روح نیا کمک می‌کردند، بنابراین یک معامله بوده است. انسان‌ها برای نیا قربانی می‌کردند، برای او هدایا پیشکش می‌کردند و مراسمی پر هزینه برگزار می‌کردند و نوشته‌اند برخی مراسم ماه‌ها و حتی سال‌ها به طول می‌انجامیده است. در عوض آن نیا پاسخ آنها را می‌داده، برای آنان در درگاه خدایان عمر طولانی و سعادت آرزو می‌کرده، دردهای آنان را درمان می‌کرده و برایشان زندگی مرفهی تدارک می‌دیده است.

به مرور زمان این اعتقاد تقویت شد که شاید بشود کاری کرد تا روح نیاکان در درون شخصی که حلول می‌کند برای همیشه باقی بماند. لازمه چنین کاری آن بود که شخص آنچنان خود را تصفیه و پالایش کند تا شایستگی لازم را برای پذیرفتن روح نیا داشته باشد. در این راستا یک سری مراقبت‌ها، ریاضات و تأملات درونی ایجاد شد تا طبق نظم و نسق خاصی پیش روند و کالبد انسان را به آن شایستگی برسانند. برای این کار تمرکز می‌کردند و ذهن را از هر فکر مزاحمی خالی می‌کردند. تمرین‌هایی به نام تسوانگ^۱ شکل گرفت یعنی نشستن با ذهنی خالی یا نشستن در فراموشی و خاموش‌نشینی. چیزی شبیه همان یوگا یا دینا در آیین هندویی.

^۱ . tso-wang

در وهله اول کنترل نفس، تعداد نفس‌ها تدریجاً کم می‌شود تا جایی که در چند دقیقه فقط چند نفس یا حتی یک نفس کشیده شود. کنترل نفس برای کنترل ذهن خیلی مهم است. در سده‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد در چین، عده زیادی بودند که این روش‌ها را تدریس می‌کردند و معتقد بودند که از این طریق به نوعی معرفت فرا بشری دست می‌یابند. از نخستین معلمان تائویی که اطلاعات دقیقی از او در دست است چوانگ تزو است که در قرن سوم پیش از میلاد می‌زیست. کتابی هم با همین عنوان در دست است که افکار و آراء او را بیان می‌کند. البته به نظر می‌رسد بیش از نیمی از این کتاب نوشته شاگردان اوست. عرفان تائویی عرفان طبیعت است و تجربه یکی شدن با طبیعت را در آن به خوبی می‌توان دید. خود چوانگ تزو می‌گوید: «من با آسمان و زمین از نظر وجودی یکی شدم و حتی با بقیه آفرینش به اتحاد رسیدم»، این واقعیت متعالی را تائو می‌نامند.

تائو در نوشته‌های تائویی همان جایگاهی را دارد که برهمن در اوپانیشادها داشته است. در اوپانیشادها آتمن با برهمن یکی است، در اینجا نیز انسان با تائو یکی می‌شود. تائو واقعیت بنیادین جهان است. تائو منشأ و مبدأ همه چیز است. خود بنیاد است یعنی آفریننده‌ای ندارد، از زمان و مکان فراتر می‌رود و در خود ریشه دارد. پیش از آسمان و زمین بوده، آسمان و زمین را بوجود آورده و او سرّ الاسرار است و با واژه‌ها نمی‌توان در مورد او سخن گفت و در یک کلام در سخن نمی‌گنجد.

می‌گویند: «تائو» فقط به این دلیل که بتوانند درباره‌اش گفتگو کنند. تائو نه شکل خاصی دارد و نه عمل خاصی انجام می‌دهد. درواقع چیزی شبیه بستر و راه است، معنای تائو راه و طریق است.

در بینش تائویی هنگامی که به بیداری بزرگ برسیم، درخواهیم یافت که وجود فعلی ما، رؤیایی بیش نبوده است. آموزه‌های آنان چنین است که از هر چیز آنگونه که هست پیروی کن، در این باره تعصب شخصی را رها کن، بدین ترتیب جامعه اصلاح خواهد شد. راه اصلاح جامعه این است که همه

افراد دست از اصلاح کردن بردارند و نکوشند که همه چیز را عوض کنند زیرا در هماهنگی با طبیعت می‌توان به اهداف رسید. راه درست تائویی خاموشی است. تمام جهان تسلیم ذهنی خواهند شد که در بی‌کنشی است. نیرویی که می‌تواند بر آسمان و زمین تأثیر بگذارد بی‌کنشی ذهن است.

موضوع اصلی مکتب تائو یا کتابی که لائوتزه نوشته دربارهٔ رسالهٔ تائو و قدرت آن است. اندیشه‌ای که بر این کتاب حاکم است آن است که تائو ابدی است. بی‌انتهای و فراگیر مطلق و وصف ناپذیر است. واحد است در عین اینکه کثیر است، فعل او خاموش و در نیافتنی است، خودش را بر ما تحمیل نمی‌کند، بر ما حکمرانی نمی‌کند، خود را در نشانه‌های بیرونی آشکار نمی‌کند یعنی نباید در بیرون دنبال او بود بلکه در درون باید آن را جستجو کرد، سرچشمه همه قدرت‌های واقعی است. تائو از همه اشکال فانی وجود در می‌گذرد و فراتر می‌رود. او در واقع راز بنیادین است. راز همهٔ رازها، دری به سوی همه اسرار است.

ردولف آتو در کتاب مفهوم/مرقدسی دربارهٔ تائوئیسم می‌گوید: «تائوئیسم با تمام وجود در قلمرو نومینوس جریان می‌یابد». نومینوس اصطلاحی است که آتو برای امر مقدس به کار می‌برد. بنابراین تائو بی‌نام و نشان است. تائو را می‌توان لاوجود خواند. لاوجود یعنی ملموس و جسمانی نیست، گرچه همه مخلوقات جهان از وجود او ناشی شده‌اند، اما خود او لاوجود است. لاوجود در اینجا به معنای پوچی نیست، بلکه واقعییتی است که از وجودهای عرفانی و موقتی فراتر می‌می‌رود. عارف باید با تائو در توازن باشد و باید با او یکی شود. تائو در برابر آنها که خود را با او هماهنگ می‌کنند، نرمش نشان می‌دهد و قدرت خود را برای آنها منعطف می‌کند.

دربارهٔ تائو چنین گفته شده است: «درون‌بینی یعنی پیراستن میل و از بین بردن گرایش‌ها و تمرین برای رسیدن به آرامش درونی. در اینجا است که ما راز قدرت را خواهیم یافت. تائو در ظاهر

کاری انجام نمی‌دهد، اما کاری نیست که انجام نداده باشد، زیرا او سرچشمه پنهانی زندگی است تو نیز خاموش باش و تهی. در این صورت هزاران کار انجام خواهی داد. عارف در می‌یابد که با بی‌کنشی کامل، می‌تواند همه کارها را انجام دهد. او نمی‌خواهد بر روند امور تأثیر گذارد، ولی تأثیر می‌گذارد!»

نیرویی که در تائویسم اثرزا است ته نام دارد که راز اصلی آن بی‌کنشی است. این بی‌کنشی بخشی از آن بی‌میلی و عدم تمایل نسبت به دنیا و آن چیزهایی است که می‌تواند ذهن انسان را به خود مشغول سازد. این بی‌کنشی را در عرفان‌های دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد. یعنی همه چیز حول یک محور می‌چرخد، چیزی که در غالب عرفان‌ها به دل تعبیر می‌شود. این ذهن محور است، یعنی وقتی به چیزی تمایل داریم در واقع ذهن و دل درگیر آن می‌شود و حالت آرامش از دست می‌رود. دیگر ذهن آرام نیست و تقاضا دارد، مگر یک چیز که اگر ذهن بدان معطوف شود برابر است با سعادت و هدفی که تائو مدّ نظر دارد که آن خودِ تائوست و در این حالت آرامش کامل به دست می‌آید یعنی هماهنگی با طبیعت.

عرفان، بیشتر با بی‌کنشی هماهنگی دارد تا با کنش، با خاموشی بیشتر هماهنگی دارد تا با صحبت کردن. مخصوصاً اگر شما جهان‌بینی‌تان اینگونه باشد که جهان کامل است و سیر درستی را پیش گرفته، کافی است که خود را با جهان هماهنگ کنید. سالک تائویی نمی‌خواهد که بر روند امور تأثیر گذارد، ولی تأثیر می‌گذارد، قصد ندارد که چیزی را در این دنیا عوض کند، خودش را با دنیا هماهنگ می‌کند، زمانی که با دنیا هماهنگ شد، به همه خواسته‌های خویش می‌رسد و چیزی نیست که به دست نیآورد.

تفاوتی بین ذهن غربی و ذهن شرقی وجود دارد. در ذهن غربی مخصوصاً از قرن هفدهم به بعد در میان فلاسفه این تفکر مطرح شد که انسان باید بر طبیعت چیره شود و طبیعت را مطابق میل و

خواسته خود تغییر دهد. این بود که بشر با توجه به این نوع نگرش و جهان‌بینی صنعتی شد. هر چقدر که انسان می‌توانست طبیعت را بیشتر تغییر دهد، انسان‌تر یا موفق‌تر بود. اختراع ماشین بخار، کارخانه‌ها، وسایل حمل و نقل و ابزارهایی که برای کشاورزی ساخته شد، تمام اینها برخاسته از این جهان‌بینی است. این جهان‌بینی هم می‌خواهد طبیعت را و هم خود را تغییر دهد و آدمی را مصرف‌گرا بار می‌آورد. در چنین دیدگاهی انسانی ارزشمندتر است که برخوردارتر از امکانات باشد.

در مقابل این ذهن، ذهن شرقی قرار دارد. حتی ما هم اینگونه هستیم، گرچه جامعه ما نیز در حال تغییر است، اما در گذشته اینگونه بوده است. ذهن شرقی به همه چیز قانع بوده و ذهنی چالش‌انگیز نبوده، گرچه امروزه اینگونه شده است. این تغییر نگرش در شرق اولین بار با ژاپن همزمان با صنعتی شدن آغاز شد و سپس کره، چین، هندوستان حتی ایران نیز به این سمت می‌رود. مطابق ذهنیت غربی یا باید بتوان در این جهان بازی کرد یا باید حذف شد، در نتیجه چاره‌ای جز بازی در این جهان نیست.

ذهن شرقی همان تفکری است که جوهره اصلی آن را در تائو می‌توان مشاهده کرد یعنی فراتر از تائو نمی‌شود رفت چون همه چیز را او گفته، بی‌کنشی، هماهنگی با طبیعت و ... یعنی آدمی به هر چه دارد قانع باشد و سعی نکند آن را تغییر دهد. چون تغییر دادن طبیعت یعنی اینکه بخواهی مسیر رودخانه را تغییر دهی و این کار درستی نیست. در مثال رودخانه آب از کوهسارها جاری می‌شود و بر اساس قانون طبیعت راهی را برای خود باز می‌کند. اصل در طبیعت میل به سادگی است، به همین خاطر جاذبه زمین آب را به سمت پایین می‌کشد و هیچگاه از برآمدگی‌ها نمی‌رود و در طی میلیون‌ها سال بستر رودخانه را می‌سازد. اگر بخواهیم بستر آب را تغییر دهیم، باید بر قانون جاذبه تأثیر بگذاریم،

در نتیجه بهترین کار این است که خود را با بستر رودخانه هماهنگ کنیم. تائو بستر است. سعی نکن با طبیعت مبارزه کنی، اگر با طبیعت مبارزه کنی به رنج می‌افتی و زیاد هم به نتیجه نمی‌رسی!

در عرفان هندویی مشاهده می‌شود که چهار طبقه یا کاست وجود دارد. هر شخصی در طبقه خود به دنیا می‌آید، ازدواج می‌کند، بچه‌دار می‌شود، می‌میرد و از طبقه خود راضی است و اگر هم ناراضی باشد، معتقد است باید کاری کند تا برای زندگی بعدی، طبقه‌اش را عوض کند. حال به عارف باز گردیم، اگر عارف بخواهد دنیا را تغییر دهد، نگرش عرفانی خویش را از دست داده است و دیگر عارف نیست. این است که می‌گویند اگر بتوانید با دنیا کنار بیایید، همه چیز از آن شماست. مانند رودخانه‌ای که با بستر خود کنار آمده است. رودخانه چون در بستر خود حرکت می‌کند، همه چیز دارد. این بستر را طبیعت ایجاد کرده، انسان عارف نیز باید در بستر طبیعت حرکت کند.

کتاب *تائوته* چینگ به شدت ضد جنگ است. جنگ یا برای آن است که جهان را تغییر دهید یا دیگران را از سر راهتان بردارید، در حالی که تائو با کسی دشمن نیست. مگر رودخانه با بستر خود می‌جنگد؟ از نظر اینها جنگ اصلاً معنا ندارد. در زمان نگارش کتاب *تائوته* چینگ، چین در جنگ بود و بحران و آشوب در حکومت فئودالی به اوج خود رسیده بود، اعتراض تائوئیست‌ها به جنگ بر پایه اصول اخلاقی یا انسان دوستی نبود، بلکه مطابق با تعالیم تائویی بود که به کار بردن قدرت بازو را رد می‌کرد. خشونت با تائو (بستر طبیعت) ناسازگار است و آنچه با تائو در تضاد است، نخواهد پایید. اگر میوه از درخت رها شود به سمت پایین می‌آید و این طبیعت تائو است.

سرچشمه اصلی قدرت و پیروزی تائو است یعنی بستر طبیعت، راه طبیعت و باید با آن هماهنگ شد. نباید به آنچه می‌کنیم سرخوش باشیم. خوشبختی ما لزوماً نتیجه کردار ما نیست، ما خود را با طبیعت هماهنگ می‌کنیم، موفقیت خودش فرا می‌رسد. نباید به کارهای خود ببالیم، در این صورت

است که آنچه می‌کنیم ماندگار خواهد شد. آنچه که شایسته ماندن باشد می‌ماند، آنچه که نماند در واقع شایستگی ماندن نداشته است. تو با هیچکس نزاع مکن، بنابراین هیچکس با تو نزاع نخواهد کرد. به آن که دارنده علوم معنوی است، هرگز آسیبی نخواهد رسید. حشرات سمی به او نیش نمی‌زنند، درندگان به او حمله نمی‌کنند و پرندگان شکاری به او هجوم نمی‌آورند. این را در زندگی مرتاضان هندی بیشتر نقل می‌کنند، سالکان تائویی بیشتر در جنگل‌ها زندگی و انزوا پیشه می‌کنند و نوعاً گزارش شده که حیوانات درنده به آنها آسیبی نمی‌زنند. چنگال ببر برای او بی‌اثر است، شاخ‌های بوفالو بر او کارگر نخواهند بود و سلاح سربازان در او تأثیر نخواهد کرد، با این حال بالاتر از همه قدرت‌ها، قدرت روحی عارف است و این است که رفاه جامعه را تضمین می‌کند. اگر پادشاهان این قدرت را بدست آورند هزاران نفر در برابرشان سر تعظیم فرود خواهد آورد. بدون قانون و اجبار انسان‌ها به توازن خواهند رسید، و که این نگرش انسان‌شناسانه تائو را نیز نشان می‌دهد.

در فلسفه غرب خصوصاً از قرن هفدهم به بعد این حرف‌ها وجود دارد که انسان گرگ انسان است. اگر انسان را گرگ بنگریم یک نگرش خواهیم داشت و اگر انسان را از دید دیگر بنگریم که سیرت انسان نیک است و اصلاً گرگ نیست، نگرشی دیگر خواهیم داشت. اما در این نگرش انسان‌هایی که شرورند تکلیفشان چیست؟ تائو می‌گوید اینها انسان‌هایی هستند که از مسیر تائو خارج شده‌اند. اگر نگاه بدبینانه به انسان‌ها شود در نتیجه در جامعه باید پلیس‌های زیادی را استخدام کرد و بر قوانین افزود ولی با دیدگاه تائویی تصور می‌شود اگر انسان‌ها شرورند از راه حقیقت دور شده‌اند تلاش به برگرداندن آنها در مسیر حقیقت می‌شود. در نگرش دینی یا آیینی کنفوسیوس نیز چنین چیزی را می‌بینیم، یعنی نگرش خوش‌بینانه به انسان. از این بُعد کنفوسیوس شبیه تائو است، برای همین است که می‌گوید پادشاهان اگر قدرت تائو را به دست آورند و انسان‌ها هم با طبیعت هماهنگ شوند، طبق این تعریف مشکلی ایجاد نمی‌شود. اینگونه می‌فهمیم که بدون قانون و اجبار انسان‌ها به توازن خواهند

رسید. لازم نیست که مدام تنبیه کنیم، طبع انسان‌ها آنقدر نیک است که اگر انسان را رها کنیم، خود به خود مسیر کمال را طی می‌کند، مانند رشد درخت که مطابق با طبیعت رشد می‌کند بدون آنکه بخواهیم کار خاصی بکنیم و بدون هیچ جبر و تغییر خارجی مطابق با طبیعت مسیر خود را طی می‌کند. البته این اندیشه مختص به شرقی‌ها نبوده و در غرب نیز شخصی به نام ژان ژاک روسو¹ در قرن هجدهم چنین سخنانی را مطرح کرد اما صدای او چندان شنیده نشد.

بنابراین هر چه قوانین بیشتر شود، دزدان و قانون‌شکنان بیشتر خواهند شد، نظم اجتماع زاییده قدرت روحی است. اگر بتوانیم انسان را درست بار بیاوریم به پلیس نیازی نداریم. مؤمن تائویی می‌گوید من هیچ کاری انجام نمی‌دهم، مردم خود به اصلاح خود خواهند پرداخت، من سکوت می‌کنم، مردم خود درستکار خواهند شد. پیرو آیین تائو دوستدار مهربانی است و صلح و صفا و مهربانی دارد. کار بد را با خوبی پاسخ می‌دهد.

تائو در کتاب تائوته چینگ، بر فلسفه تربیتی کنفوسیوس می‌تازد، از این جهت که کنفوسیوس باز هم سراغ پادشاه و حاکم می‌رود و معتقد است که حاکم باید قوانین را اصلاح کند و باید قوانینی وجود داشته باشد. تائو آن قوانین را نیز نمی‌پذیرد و با قانون‌گذاری چندان موافق نیست.

تائو مکتب و عرفان طبیعت است، و طبیعت محور آن می‌باشد. از نظر لائوتزو و چوانگ‌تزو حقیقت هستی خائوسی (CHAOS) است. در اسطوره‌ها می‌خوانیم که خدا جهان را از کیاس یا خائوس آفریده است که یک وضعیت آشوبناک و نامنظم است. آنها معتقدند که قبل از آفرینش جهان بی‌نظمی وجود

¹ . روسو متولد 1712م در فرانسه بود. البته زادگاه او شهر ژنو بوده که در آن زمان جزء فرانسه بود، ولی بعدها به سوئیس ملحق شد. او تا چهل سالگی ناشناخته بود تا اینکه در مسابقه آکادمی دیژون در فرانسه شرکت کرد و برنده شد. موضوع مسابقه این بود که آیا علوم و فنون و هنرها و صنعت به بشر کمک کرده یا ضرر رسانده است؟ روسو در پاسخ می‌گوید: علوم و فنون و هنرها و صنعت انسان را فاسد می‌کند. برای آنکه انسان را تربیت کنیم باید انسان را از جامعه دور کرد و او را به دل طبیعت برد. وی کتابی به نام /میل دارد که کتاب تربیتی اوست. در آن کتاب داستان پسری روایت شده که روسو می‌خواهد او را تربیت کند و او را به طبیعت می‌برد. در اروپا بجز روسو افراد دیگر نیز نظریاتی همچون تائویست‌ها مطرح کرده‌اند، اما صدای آنها شنیده نشده است و اروپا مسیر صنعتی شدن را در پی گرفته است. اما در شرق مانند چین چنین مبانی‌ای وجود داشته است و شاید همین عقاید و اندیشه‌ها مانع از صنعتی شدن آنان می‌شده است.

داشته که گاهی گفته شده به شکل آب یا بخار بوده است. خدایان از دل این آشوب نظم و عدالت (justice, order) را به وجود آوردند.

بر طبق اسطوره‌ها کار خدایان آفرینش از عدم نیست، بلکه جهان را از یک هستی آشوبناک دیگر و با نظمی که در آن به وجود آوردند، خلق کردند. در مصر باستان می‌خوانیم که خدایان مصر را از دل کیاس به وجود آوردند و در خارج از مصر، همه جا بی‌نظمی بود. در مصر نظم و عدالت وجود داشت و پادشاه نماینده خدا بود برای برقراری نظم و عدالت. نقطهٔ ابتدایی خلقت در همهٔ ادیان مقدس‌ترین، اولین سرزمین و مرکز آفرینش است. به طور مثال در ژاپن، جزایر آن و در اسطورهٔ زرتشت کوه البرز مرکز و نگهدارنده جهان است. در برخی از اسطوره‌ها یک درخت وجود دارد که درخت کیهانی^۱ نامیده می‌شود. در کتاب مقدس نوشته شده: «روح خدا بر روی توده‌های بخار (کیاس) حرکت می‌کرد و از آن روز خدا دست به خلقت زد که در شش روز خلقت انجام می‌شود و در روز هفتم استراحت می‌کند».

از نظر لائوتزو و چوانگ‌تزو حقیقت هستی خائوس است، اما منظور این نیست که این جهان، جهان بی‌نظمی است، هر چیزی در این جهان جایگاه خاص خود را دارد و اشیاء در یک نظام رتبه‌ای واقع شده‌اند. از نظر فیلسوفان تائویی این وضعیت آفت عقل است. تمایز بین امور از نظر آنها مطلوب نیست و دوست دارند که انسان جهان را به شکل کیاس ببیند و این وضعیت را با عقل عادی نمی‌توان دید و انسان باید به حالت شوریدگی برسد تا کیاس و حقیقت اولیه جهان را درک کند.

¹ . cosmic tree/ tree of life

به عبارتی با عقل نمی‌توان عارف بود، چون عقل حسابگر است. عرفان با شوریدگی و احساس همراه است، عقل را باید کنار گذاشت و سراغ احساس و شوریدگی و دیوانگی رفت. می‌خواهند خود به سطحی از معناشناسی ارتقا دهند که در آن رؤیا از حقیقت قابل تمییز نباشد، مانند عالم خواب.

از این روست که چوانگ تزو چنین می‌گوید: «زمانی من در رویا دیدم که شاپرک هستم، با آرامش درون و با آسانی پرواز می‌کردم، من یقیناً شاپرک بودم شاد و فرحناک. من از آن‌که چو باشم آگاهی نداشتم، ناگهان از خواب برخاستم چو بودم. آیا چو در خواب دید که شاپرک است؟ یا شاپرک در خواب دید که چو است؟ من از کجا بدانم؟ البته بین چو و شاپرک اختلاف وجود دارد و این وضعیت چیزی است که من آن را تبدیل اشیاء می‌دانم».

چوانگ تزو این وضع وجودی را تبدل اشیاء می‌نامد که از کلیدی‌ترین واژه‌ها در عرفان او محسوب می‌شود، وضعیتی که انسان آگاهی خود را نسبت به هویتش از دست می‌دهد و نمی‌تواند درک هوشیارانه‌ای داشته باشد و بین رؤیا و واقع نمی‌تواند چنین تمایزی قائل شود.

چوانگ تزو می‌گوید من در خواب دیدم که شاپرک شده‌ام، به این صورت که نمی‌دانستم که من شاپرک را به خواب دیده‌ام یا شاپرک مرا به خواب دیده است. در چنین وضعیتی چو و شاپرک از یکدیگر تمایز نداشتند. هر یک هویت ذاتی و خودی خود را از دست داده بودند. با این حال او می‌گوید بی‌انکار بین شاپرک و چو اختلاف وجود دارد. این جمله اشاره می‌کند به جهان محدود، در سطح جهان محدود، شاپرک و انسان نمی‌توانند مانند هم باشند، اما این دو در سطحی از آگاهی انسانی اختلاف خود را از دست می‌دهند و به حالت عدم تعادل یعنی خائوس می‌رسند. در اینجا خائوس یعنی درهم بودن و یکی بودن. خائوس وضعیتی است که در آن گویا تمایزی بین چیزها وجود ندارد. وقتی گفته می‌شود آشوب اولیه که گاهی آب است و گاهی گرداب و... چون معلوم نیست چه چیزی،

چه چیزی است! مانند آنکه قطعات پازلی در کیسه یا ظرفی ریخته شود و با هم مخلوط شود که چیزی معلوم نباشد و بعد کسی بیاید آن قطعات را به طور منظم بچیند و تصویر واضحی را خلق کند. کار خدایان چنین است که از دل بی‌نظمی نظم به وجود آورند. در تائو همان بی‌نظمی را که خائوس است ستایش می‌کند، از این بابت که در آن بی‌نظمی نوعی اتحاد وجود دارد و تمایز وجود ندارد. این همان سخنی است که دربارهٔ تجربهٔ عرفانی گفته می‌شود که در واقع تجربهٔ اتحاد است. تجربهٔ اتحاد تجربهٔ ذوب شدن و یکی شدن است. با وجود این بین شاپرک و چوانگ تزو در عین یکی شدن اختلاف هم وجود دارد. این وضعیت وجودی را که برای انسان به وجود می‌آید چوانگ تزو تبدیل یا تبدیل اشیاء می‌نامد که از کلیدی‌ترین واژه‌ها در عرفان اوست. وضعیتی که انسان آگاهی و درک هوشیارانه نسبت به خود را از دست می‌دهد و در آن حالت نمی‌تواند تشخیص دهد که در رویاست یا عالم واقع.

جملهٔ دیگری از چوانگ تزو این است که می‌گوید: «تنها احمق‌ها هستند که فکر می‌کنند آنقدر زیرکند که می‌توانند بین شریف و غیرشریف تفاوت قائل شوند. در حقیقت هم من و هم تو رؤیایی بیش نیستیم. فرض کن در رویا پرنده‌ای ببینی در آن صورت تو بر فراز آسمان اوج می‌گیری، فرض کن که در رؤیا خود را ماهی ببینی، در آن صورت به ژرفای برکه فرو می‌روی. در این هنگام آنچه تجربه می‌کنی حقیقت است، اما کسی که می‌خواهد در این باره داوری کند، خود نمی‌داند که در چنین حالتی در خواب به سر می‌برد یا در حالت رؤیاست؟ هیچ وقت در حالت رؤیا نمی‌فهمی که رؤیا می‌بینی. در حقیقت از کجا می‌توانم مطمئن باشم این «من» که من می‌پندارم، حقیقتاً من است. جز اینکه من فکر می‌کنم واقعیت دارم یا اینکه من فکر می‌کنم شما واقعیت دارید». این حالت معقول است که انسان هرگز در خواب نمی‌فهمد که واقعا خواب می‌بیند. این همان شبهه‌ای است که بعضی

دانشمندان مطرح کرده‌اند که شاید این جهان رویای بزرگتری باشد. همان‌طور که ما در خواب تصور می‌کنیم رویایمان حقیقت دارد، پس شاید در این جهان نیز ما در خواب بزرگتری باشیم.

چوانگ تزو با این بیان خود می‌خواهد می‌گوید که حقیقت به مفهوم واقعی کلمه، کاملاً متفاوت با همان حقیقتی است که عقل می‌تواند آن را ادراک کند. آگاهی عاقلانه و هوشیارانه باید از بین برود و یک آگاهی دیگری جای آن را بگیرد که همان آگاهی غیرهوشیارانه است. نوعی آگاهی است که ممکن است در عالم خلسه به انسان دست دهد. حالت خلسه همان حالتی است که شبیه رؤیابینی است، شبیه حالتی که ما خواب می‌بینیم.

ذن بودیسم

بودیسم به دو شاخهٔ مهم تقسیم می‌شود: هینه‌یانه و مه‌یانه. شاخهٔ مه‌یانه وارد چین می‌شود و در آنجا به چان معروف می‌شود. این شاخه از چین وارد ژاپن می‌شود و ژاپنی‌ها به آن دن می‌گویند. چان در ژاپن دچار تغییراتی می‌شود و دن بودیسم از آن به وجود می‌آید. در ژاپن سه سنت بزرگ بودایی دیده می‌شود: 1- بودیسم سرزمین پاک؛ 2- بودیسم نیچیرن؛ 3- مکتب دن.

ذن بودیست‌ها در ژاپن کمتر از ده درصد از جمعیت را تشکیل می‌دهند، اما با این حال آیین ذن در ژاپن مهم است، با اینکه تعداد پیروان آن چندان نیست، اما دین متمایزی محسوب می‌شود. متمایز از این نظر که با شینتو و آیین‌های دیگری که در ژاپن هستند، متفاوت است. از این رو دارای اهمیت است. ذن در خارج از ژاپن نیز طرفداران زیادی دارد. از سوی دیگر، امروزه در سراسر دنیا دن بودیسم شناخته شده است و آثار بسیاری دربارهٔ آن به زبان‌های گوناگون نوشته شده است. مخصوصاً در کشور

آمریکا تعداد زیادی به این مکتب گرایش دارند و به آن معتقدند و اعمال مخصوص به آن را انجام می‌دهند.

اصولا دین بودایی در غرب، خصوصا آمریکا، طرفداران زیادی دارد. در ابتدا شخصی به نام بودی‌درمه (532-470م) مکتب بودیسم را وارد چین کرده است. وی شخصی هندی بوده که در قرن ششم میلادی از جنوب هند وارد چین می‌شود. ژاپنی‌ها به او بودی‌دارومه می‌گویند. وی در آنجا تحقیقات خود را با تأکید بر چهار اصل مهم شروع می‌کند: 1- گذر کردن از متون مقدس 2- عدم اعتماد و اتکا به الفاظ و نوشته‌ها 3- اشاره به مراجعه مستقیم به ذهن 4- نگرش باطنی به درون خود. این چهار اصل که عموماً در تمام عرفان‌ها دیده می‌شود، به آیین ذن رنگ و بوی عرفانی داده است.

کانون مرکزی ذن مسئله تجربه بی‌واسطه واقعیت در هر کجاست. یعنی تجربه واقعیت بدون استفاده از حواس، زیرا حواس کانال یا مجرای هستند به درون و گرنه آنچه درون آدمی اتفاق می‌افتد، در زمانی که هیچ واسطه‌ای در کار نیست، چون در درون انسان است بخشی از وجود اوست. در ذن تأکید بر این است که معلمان و مربیان به همه اعلام کنند که به بوداها و سوتره‌هایی که در خارج از خود هستند اعتقادی ندارند. سوتره‌ها متون مقدس بودایی‌اند. در آیین ذن گفته می‌شود بودا در درون آدمی است، نه در کتاب و نه در معبد. جمله معروف آنها درباره سوتره‌ها آن است که سوتره‌ها در حکم دستمال نظافت‌اند. و یا اینکه هر کجا بودا را دیدید او را بکشید. البته منظور از بودا کسی است که می‌گوید من به روشن‌شدگی و مقام بودا رسیده‌ام. پس چگونه می‌توان به روشن‌شدگی رسید. زمانی که پس از صرف صبحانه استاد به شما بگوید ظرف‌ها را بشوید و شما اطاعت کنید. پس مرشد و استاد کسی نیست که بگوید گوشه‌نشینی کن بلکه کسی است که بگوید زندگی کن.

از نظر ذن، چرخه وجود، یعنی این جهان وجود، به ذات خود بودا- طبیعت است. به معنای دیگر طبیعت این جهان، بودایی است. نظام طبیعت عین بودا و عین روشن‌شدگی است که همان واقعیت ابدی است نه ایده‌ای فلسفی، بلکه آن چیزی است که باید بدون واسطه تجربه شود، آن هم در درون. هر کس از این بابت که بر طبیعت تأکید می‌کند شباهتی با آیین تائویی دارد. پس راه بودا شدن از همین طبیعت می‌گذرد. مشاهده می‌شود که عرفان ذن عرفانی دنیوی است و با عزلت، تجرد و گوشه‌نشینی میانه خوشی ندارد.

الفاظ و مفاهیم تنها مزاحم این تجربه بی‌واسطه هستند. بنابراین نباید دنبال متن رفت. از نظر آنها اشکال متن آن است که حالت جمود پیش می‌آورد. به عقیده آیین ذن متن انسان را نگه می‌دارد، حال آنکه سخن شفاهی آدمی را پیش می‌برد. متن چیزی است که نوشته شده و ثابت و تغییرناپذیر است، باید مطابق آن عمل کرد نه بیشتر و نه کمتر. در حالی که سخن شفاهی و یا حالی که به انسان دست می‌دهد به اقتضای زمان است. در دوره‌های باستان بیشتر متون شفاهی بوده، حتی در دین زرتشتی نیز تمام متون دینی شفاهی بوده است اما زرتشتیان پس از اسلام چون خطر از بین رفتن متون دینی را حس کردند، سعی کردند آنها را مکتوب کنند. مشابه این اقوال در میان محققان مسلمان معاصر شنیده شده است. نصر حامد ابوزید از محققان برجسته مصری است که وقتی به مقام استاد تمامی نزدیک می‌شود کتب او را مورد ارزیابی قرار می‌دهند و پس از ارزیابی کردن آنها گفتند او کافر است، دین او درست نیست و در نتیجه همسرش بر او حرام است. او به ناچار مصر را ترک کرد و به هلند رفت. البته همسرش با او ماند و او را همراهی کرد. لبّ کلام ابوزید این است که نباید به قرآن به عنوان متن نگاه شود بلکه قرآن کلام شفاهی است و به اقتضای زمان خود بوده است. چون از ابتدا کتبی نبوده و پس از وفات پیامبر در عصر حکومت عثمان جمع‌آوری و نگاشته شده است.

ضمن آنکه اگر بخواهیم آن را از روی متن بخوانیم باید به ترتیب نزول سوره‌ها خوانده شود که در آن صورت از آخر به اول باید آن را خواند.

پس الفاظ و مفاهیم تنها مزاحم تجربه بی‌واسطه هستند، بنابراین سوترها دستمال نظافت به شمار می‌روند و بودایی که با آن ملاقات می‌شود یا به عبارتی بودایی که بیرون از انسان است، دشمن به شمار می‌رود. از این رو است که یک استاد چینی می‌گوید: «هر وقت گرسنه‌اید بخورید، هر وقت خسته‌اید بخوابید، این است روشن‌شدگی». البته یک شرط وجود دارد، اینکه شخص این کار را بدون بندگی دیگران و به دور از توهم انجام دهد. تنها تفاوت یک بودا با افراد عادی این است که بودا می‌داند بوداست ولی فرد عادی نمی‌داند. در این آیین سلوک از زندگی روزانه جدا نیست.

تاکنون در مورد آیین بودایی ذن بحث شد. در کنار بودیسم سرزمین پاک و بودیسم نیچیرن که در ژاپن وجود دارد. در بودیسم سرزمین پاک، بیشتر تأکید به رحمت/امید/بودا است، یک حالتی از بوداست که در بودیسم سرزمین پاک به آن توسل جسته می‌شود. این شکل آیین بودایی در چین نیز مشاهده می‌شود. تکیه آنان بر عمل نیست، بلکه بیشتر بر توسل و ذکر است. آنها معمولاً اصولی برای ذکر گفتن دارند که در آن تعداد دفعات خاصی نام بودی‌ستوه‌های خاصی را می‌آورند، به طور مثال هزار بار نام یک بودی‌ستوه را می‌گویند. ذکر گفتن به آنها کمک می‌کند تا رستگار شوند و نوعی توسل جستن به بودی‌ستوه است. فلسفه وجودی بودی‌ستوه چنان است که وجود دارد و به نیروانه نمی‌رود تا از دیگران دستگیری کند و آنها را به نیروانه برساند. اما در اشکال گوناگون مکتب ذن، بر تلاش فردی برای دستیابی به بیداری معنوی تأکید می‌شود. ساتوری به معنای بیداری معنوی یا شکوفایی عرفانی در ذهن است. آنها می‌گویند باید به حالت نشسته به مراقبه پرداخت. درست مانند شکایامونی بودا که از القاب بوداست.

به طور کل معنای دقیق ذن، یعنی مراقبه و تمرکز. حالتی است از مراقبه که به صورت نشسته انجام می‌شود و اصطلاحاً زدن نامیده می‌شود. در این حالت اصطلاحاً باید به حالت نیلوفری نشست که نوعی نشستن چهار زانو است. کف دست‌ها را در این حالت به همدیگر می‌چسبانند و دو انگشت شست را بر هم مماس می‌کنند و روی زمین به فاصله یک متری چشم می‌دوزند و با تمرکز نفس می‌کشند. بدین صورت نفس کشیدن آنها دقیقاً با محاسبه و تمرکز خاصی انجام می‌شود. به لحاظ علمی آدمی هر چه کمتر نفس بکشد، اکسیژن کمتری به مغز می‌رسد و در نتیجه فعالیت مغز کاهش می‌یابد، زمانی که فعالیت مغز کم می‌شود، ذهنی که فعال است از فعالیتش کاسته می‌شود و استرس کم می‌شود مانند یوگا. مراقبه‌ها چنین حالتی هستند.

هدف اصلی در ذن، رسیدن به آن تحول نهایی است که زمینه را برای رسیدن به اشراق و ساتوری فراهم می‌کند. تجربه ساتوری ممکن است در یک لحظه و یا اینکه به تدریج و در زمانی طولانی اتفاق بیافتد. ولی اصولاً اگر بخواهند آن حالت‌های عرفانی پایدار و ماندگار باشند، باید به تدریج اتفاق بیفتند و هرگز یک شبه نه یک حالت عرفانی می‌تواند پدید آید و نه یک حالت عرفانی می‌تواند رفع شود و از بین برود.

یکی از فرقه‌های ذن معروف به ذن رینزویی است. در آن حالتی به نام گوان وجود دارد. کوان در واقع یک نوع پرسش است که در آن از شاگرد سوالی می‌پرسند که این سوال، سؤال عجیبی است و پاسخ عینی نیز ندارد و فرد را از عین به ذهن می‌کشاند، به این شکل سعی می‌کنند که دوگانگی معرفت‌شناسانه بین ذهن و عین را از بین ببرند و به شاگرد کمک می‌کنند تا عادت تفکر عینی را رها کند. تفکر عینی، تفکری است که به جهان ملموس محسوس برمی‌گردد. اعمال معمولی که در طبیعت انجام می‌شود و اعمالی که انسان انجام می‌دهد، همه جزء تفکر عینی‌اند.

تفکر عارفانه چنین تفکری نیست، تفکر عارفانه معمولاً در ذهن جریان می‌یابد. به طور مثال از شاگرد پرسیده می‌شود که آیا سگ نیز در کتاب‌ها ماهیت بودایی دارد؟ از این طریق از شاگرد خواسته می‌شود به حالت نشستن زاذن فرو رود و به عمق پردازد و به این سوال پاسخ دهد. به این ترتیب است که در تمام سنت‌های عرفانی که تاکنون بررسی شد، تأمل باطنی و ذهنی رکن مهمی بوده است و شاید یکی از عناصر محوری هر سنت عرفانی، تقویت ذهن است. گاهی تقویت ذهن گفته می‌شود و گاهی تقویت روح در برابر جسم. در بعضی سنت‌ها ممکن است به سمت ریاضت‌های جسمانی پیش بروند تا روح را تقویت کنند مانند دوری گزیدن از لذت‌ها و یا بعضی دیگر از این سنت‌ها، مانند این پرسشی که گفته شد، سالک را از جهان عینی به جهان ذهنی توجه دهند.

در اینکه یکی از عناصر مهم عرفانی تقویت و تمرکز ذهنی است، تردیدی نیست و در اینکه رکن اصلی عرفان در همه عرفان‌ها، رسیدن به تجربه اتحاد است، در این نیز شکی نیست. در این بین آنگونه که در سنت‌های عرفانی دیده می‌شود، می‌توان گفت برای رسیدن به چنین حالت‌های عرفانی، راه‌های مختلفی وجود دارد، در حالی که در بعضی از سنت‌ها، گرایش‌های دنیوی تحقیر می‌شوند و در بعضی از سنت‌های عرفانی -از جمله سنت عرفانی ذن‌بودیسم- انجام دادن کارهای دنیوی هیچ تضادی با حالت‌های عرفانی و با عرفان ندارند و عرفان جنبه معمولی‌تری پیدا می‌کند.

کتابشناسی انگلیسی و فارسی:

- *Twentieth Century Theologians*, Philip Kennedy
- *The Modern Theologians Reader*, David Ford, ed.
- *Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder
- *Japanese Religions*, Robert Ellwood
- *An Illustrated Dictionary of Traditional Symbols*, J. C. Cooper
- *The Upanishads*, translated and commented by Swami Paramananda
- *Blackwell Companion to the Study of Religion*, "Mysticism"
- *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*
- *Shorter Encyclopedia of Philosophy*, Routledge
- *New Dictionary of History of Ideas*
- *Mysticism in the World Religions*, Sidney Spencer
- *An Introduction to Mysticism*, Margaret Smith
- *AQA, Religious Studies: Ethics*, Robert Bowie
- *Abingdon Dictionary of World Religions*

- *Tantric Mysticism*, John Bloefeld
- *The Sign and Symbol Bible*, Madonna Gouding
- *The Upanishads for Awakening*
- *Primitive religion*, Radin

- شاخه زرین، جیمز جورج فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند
- عرفان و منطق، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری
- دین های دنیای باستان، سرویراستار سارا آیلز جانستون، ترجمه جواد فیروزی
- شمس تبریزی، محمد علی موحد
- تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار
- تاریخ و فلسفه علم، ویلیام هلزی هال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ