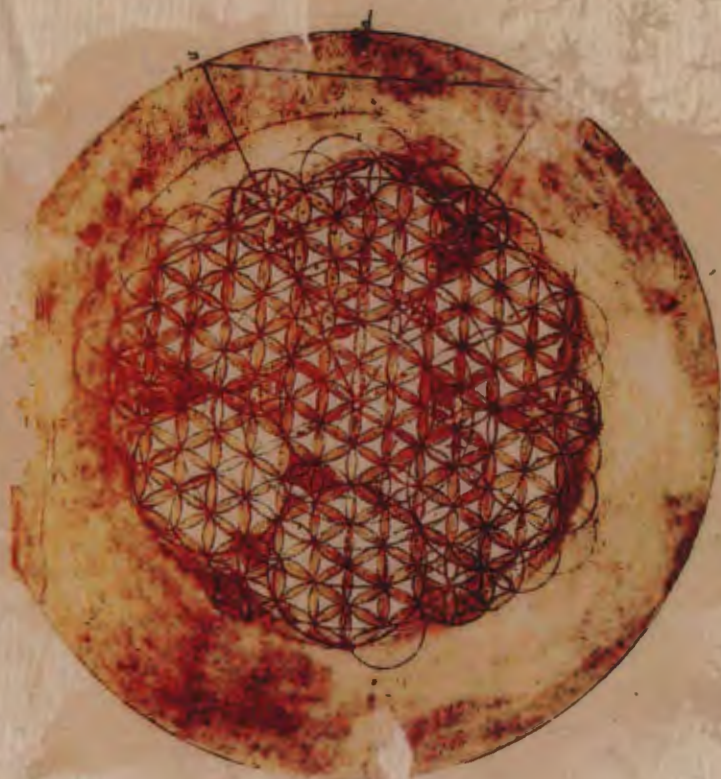


جام نوومی کهن

مقالاتی از اصحاب حکمت خالده

کنون، شوئون، کوماراسوامی، بورکهارت، لینگز، نصر و دیگران

به کوشش مصطفی دهقان



بہارِ حرمِ افروز

جام نو و می کهن

مقالاتی از اصحاب حکمت خالده

به کوشش مصطفی دهقان



نگارستان اندیشه

تهران - ۱۴۰۱

سرشناسه: دهقان، مصطفی، ۱۳۵۸- گردآورنده
 عنوان و نام پدیدآور: جام نو و می کهن: مقالاتی از اصحاب حکمت خالده / به
 کوشش مصطفی دهقان. تهران: نگارستان اندیشه، ۱۴۰۱
 مشخصات ظاهری: ۵۴۰ ص: ۲۱/۵×۱۴/۵؛ س م
 وضعیت فهرست نویسی: فیپا. شابک: ۱-۴۲-۶۶۰۷-۹۷۸-۶۲۲-۶۲۵
 عنوان دیگر: مقالاتی از اصحاب حکمت خالده.
 موضوع: فلسفه -- مقاله ها و خطابه ها. هنر -- فلسفه -- مقاله ها و خطابه ها.
 Philosophy -- Addresses, essays, lectures Art -- Philosophy -- Addresses,
 essays, lectures.
 رده بندی کنگره: ۲۹ B رده بندی دیویی: ۱۰۰
 شماره کتابشناسی ملی: ۷۶۲۵۴۸۳

جام نو و می کهن مقالاتی از اصحاب حکمت

به کوشش مصطفی دهقان
 ناشر: نگارستان اندیشه
 طراح جلد: سعید صحابی
 ویراستاری: بابک بنارزاده
 حروف نگاری و صفحه آرایی: مرتضی انصاف منش
 نوبت چاپ: نخست، ۱۴۰۱
 شمارگان: ۵۰۰ نسخه
 چاپ و صحافی: نسیم
 همه حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است

نشانی: تهران، فخر رازی، وحید نظری غربی، بن بست فرزانه، شماره ۱۱، واحد ۳

تلفن: ۶۶۴۳۵۴۱۶ نمابر: ۶۶۹۴۲۵۴۲

info@cins.ir www.cins.ir

فهرست

- دیاچه ۹
- متافیزیک
- آتما - مایا
- فریتھیوف شوئون / محمود بینای مطلق ۲۱
- روح و عقل
- رنه گنون / بابک عالیخانی ۳۷
- مُثل جاوید
- رنه گنون / سعید بینای مطلق ۴۳
- کلمه و سمبول
- رنه گنون / سعید بینای مطلق ۴۹
- فهم و اعتقاد
- فریتھیوف شوئون / حسین خندق آبادی ۵۷
- آیا مسئله شر وجود دارد؟
- مارکو پالیس / احمد رضا قائم مقامی ۷۹
- فلسفه جاودان در زمینه‌ای عمومی
- رابرت کامینگ نویل / امیر مازیار ۱۰۹
- پاسخ به رابرت کامینگ نویل
- سید حسین نصر / امیر مازیار ۱۴۳

نقد مدرنیته

پیوند پنهان علم و اسطوره

ولفگانگ اسمیت / حسن آذرکار ۱۶۵

حضور و قدرت تقدس

روژه دو پِسکیه / مصطفی دهقان ۱۹۱

سنت قدسی و نیاز امروز

جاکوب نیدلمن / مهرداد وحدتی دانشمند ۱۹۹

شکوای زمین

گای ایثن / مهدی زمانی ۲۲۹

آموزش و پرورش جامع

آلدوس هاکسلی / حمید رضایی ۲۴۷

رمزپردازی

معانی رمزی سه گانه رنگ‌های اصلی

مارتین لینگز / محسن قائم مقامی ۲۶۳

معانی رمز آینه

تیتوس بورکهارت / احمد رضا قائم مقامی ۲۸۱

شمشیر روح؛ ساختن یک تسبیح در سنت ارتدکس

دی. ام. دید / امیر یوسفی ۲۹۱

هنر

چرا کارهای هنری را به نمایش بگذاریم؟

آناندا کوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو ۳۰۹

فلسفه هنر مسیحی و شرقی، یا فلسفه راستین هنر

آناندا کوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو ۳۴۳

نقش و جهان‌شناسی

- کیت کریچلو / مهرداد قیومی بیدهندی ۳۶۹
- مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی
- تیتوس بورکهارت / امیر نصری ۴۰۱
- نکته‌ای در حقیقت، خوبی و زیبایی
- لُرد نورثبورن / ایرج داداشی ۴۰۷
- آیا زیبایی یک ساحت است؟
- آناندا کوماراسوامی / امیرحسین ذکرگو ۴۱۷

دین و عرفان

حضرات پنج‌گانه الهی

- فریتھیوف شوئون / محمود بینای مطلق ۴۳۹
- رمزپردازی
- ویتال پری / مهرداد قیومی بیدهندی ۴۶۳
- پاره شدن پردهٔ معبد
- ژان بورلا / سعید بینای مطلق ۵۰۱
- جهان مادی و مفاک کیهانی
- لئو شایا / محمدرضا اسفندیار ۵۱۹

■ دیباچه

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين، عمر بالنسبه کوتاه اما آکنده از فعاليت حکيمان سنتی عصر ما چنان وسعت و نفوذی داشته است که تقريباً هيچ خطه شايان توجه را، در سراسر آفاق، ناگشوده باقی نگذاشته است. مراودات و مفاوضات با حکيمان و عالمان اسلامی و مسیحی و يهودی و بودایی و چینی و هندی در شرق و غرب، و تأليف و تصنيف در وحدت متعالی ادیان و آشنایی با فلسفه اولی و مباحثه و مناظره با فيلسوفان معاصر و مبارزه بر ضد دعوت تجددگرایی و تقرير مقالات در دفع و ردّ تاليان آن و سعی در کشف رموز سنتی و بذل همت در جرح شبهات بعضی هنرمندان عصر در باب هنر و سياحت در بلاد سرخپوستان و برهمنان و صحبت با مشايخ معاصر صوفيه در آفريقا، همه احاطه و وسعت آگاهی ايشان را از فرهنگ امروز و ديروز نشان می دهد و از مساعی ايشان در عين حال مکتبی صاحبنظر، دعوتگر، منتقد، عارف و خوش تقرير و لطيف می سازد که تعليم عموم اهل ادیان را با عرفان و در قالب "حکمت خالده" تلفيق کرده است. مسئله عرفان را اساس ادیان تلقی کرده اند و همین مسئله است که آنها را از تعصب خاص ارباب شريعت دور ساخته است و بدون آنکه بی برهان و از روی حب و بغض در تخطئه اهل مقال بکوشند از هر فرقه و نحلّه راست دینی آنچه را موجب تزکیه نفوس انسانی می پندارند، ستوده اند. بدین گونه تعليم آنها ناچار نمی تواند از جنبه عرفانی خالی باشد و خود آنها نیز به لزوم اين مطلب که موجب معرفت حقيقت ادیان و در عين حال استفاده از مواريت حکمت انبياء و حکماست تصريح دارند.

در این راه نخست مرحوم رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) بود که در دنیای جدید و در کار سنت اهتمام تمام کرد. غیر از یک دو استاد علامه سیلانی و سوئیسی و احیاناً بعضی دیگر که در تبیین و تکمیل اساس تعلیم نکته‌ها در افزوده‌اند و در تحقیق در ادیان از اعظم عصر ما به شمار می‌آیند، آنچه امروز نزد مریدان این حلقه متداول است اصولاً حاصل مواعظ گنون است. اما این نه بدان معناست که وی را به غلط "بنیانگذار مسلکی تازه" بخوانند. اساساً تأسیسی در کار نیست؛ سخن از حقایق و حکمت جاودانی است که از ازل بوده و تا ابد هم خواهد بود. منتها با مساعی یک رازآشنای غربی و تربیت یافتگان درس او به دنیای جدید هدیه شده است، بلکه از آلام انسان متجدد قدری بکاهد.

پس شکی نیست که چنین تعلیمی را با سابقه و ابعادی به وسعت تاریخ بشر نمی‌توان با مقیاس‌های ناخوشی که فی‌المثل اندیشه "پست مدرن" را با آنها می‌سنجند در معرض داوری و شناخت آورد. خاصه که در تمام این ابعاد آنچه بیشتر مایه امتیاز آنهاست اصالت کم‌نظیری است که در آن کمتر نشان تصرف و بدعت پیداست و در کلام و بیان حکمای سنتی این اصالت جلوه دارد. فی‌الواقع ممکن نیست درباره جریان سنتی سخن در میان افتد و ابعادی چون سازگاری جمیع ادیان و نقد تجددگرایی و الهی بودن عالم و دقایق رموز و سادگی باستانی - و نه آن سادگی حقیری که زبان معاندان را در حق قدما دراز کند - به مثابه یک خط قاطع در تاریخ سیر آن توجه محقق را جلب نکند. البته ورای این اصول که خود نوعی شورش بر ضد "علم پرومته‌ای" و نوعی گرایش به معارف نیاکان شریف بوده است جریان سنتی از اشتغال به پاره‌ای جزویات هم باز نایستاده است. نه فقط تعالیم قرآن کریم و مزامیر داودی تا انجیل و اوپانیاشادها را سرلوحه کار خود ساخته بلکه آنچه را از آثار و اقوال افلاطون و بودا تا کنفوسیوس و مولانا باقی است هم در کار داشته است. حتی خود نیز از خلق آثار

جدید در جهت نشر آن معارف بازمانده و کتب ارجمندی چون مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو، انسان و ضرورت او مطابق با ودانته، بحران دنیای متجدد، وحدت متعالی ادیان، تبدیل و دگرگونی طبیعت در هنر، رقص شیوا، مقامات حکمت، منطق و تعالی، اسلام و حکمت خالده، آیین عقل، انسان و طبیعت، باورهای قدیم و خرافه‌های جدید، ساعت یازدهم و جز اینها را در همین عصر حاضر عرضه کرده است.

بسیاری از معاصران این آثار را با نظر توقیر و توجه نگریسته‌اند که هیچ، سعی نویسندگان آنها در توضیح عرفان نظری و تحقیر مظاهر تجدد را هم مورد طعن و سوءظن یافته‌اند. با این همه در وارد بودن همه این انتقادات باید تأمل داشت. درست است که عمده این رسایل - لاقلاً آنها که به بزرگان تعلیم مربوط است - بس محکم و استوارند اما در بعضی آثار اخیرتر اقوال کم‌اعتباری هم هست که دستاویز منتقدان است. شاید اینکه برخی نوشته‌های جدیدتر آن اندازه قوتی را که مثلاً در مقالات شوئون هست ندارند از آنجا باشد که بعضی از کسانی که خود را سنتی می‌خوانند از آن معنی که لازمه‌اش اخلاص واقعی و مراقبت قلبی است فقط نام مجرد دارند و به دیگر سخن جز نام محقق - و نه معتقد - را سزاوار نیستند. مانعی هم ندارد که یک محقق به حد وسع خویش به التزام عقاید سنتی پایبند مانده باشد، ولی به سهو و نه به عمد رأیی ناساز با اعضای جمعیت صادر نکند.

اینکه در این کتب بیش‌تر به اصول کلی پرداخته‌اند هرچند معقول و حتی مقبول به نظر می‌آید لیکن قاعده تخلف‌ناپذیر هم نیست و چنان‌که به اشارت گفتیم در احوال و ظروف خاص و برای بحث در یک مسئله ناچیز مربوط به روز هم مقالاتی تحریر کرده‌اند.

این ملاک هم که می‌گویند در بعضی از این آثار زیاده بر امر مافوق عقل تأکید

می‌کنند بر فرض که درست باشد و قول ایشان را در باب قدرت کشف و شهود بتوان بدین گونه تعبیر کرد، باز خود مانع از آن نیست که در آنچه ایشان تصنیف کرده‌اند قدرت عقل جزوی یکسره به چشم نیاید. گرچه آن گونه که خود می‌گویند فهم حقایق سنت در گرو دست دادن آن عقل دیگر است - عقل عقل.

تعداد این ایرادها بسیار است. آری منتقدان سنتیان بر ایشان تاخت‌ها برده‌اند، بعضی محکم و قابل تأمل بعضی سست و بی‌اساس. یک‌جا آنها را به کنایه خوش خیال خوانده‌اند. بعضی اشکال کرده‌اند که اصلاً این احیای سنتی که می‌گویید آیا ممکن و یا معقول هست؟ و بدین گونه از کجا معلوم طرحی که دربارهٔ بازگشت به سنت می‌ریزند و البته سعادت آن سلب رنگ و بوی تجدد را نیز اقتضا دارد جز از آرمانی خیالی هیچ نباشد؟ یک‌جا اعتراض دارند که دانش آنها نه آن مایه است که بر فلان مسئله احاطه تواند یافت و جای دیگر به فلان نویسنده در پیچیده‌اند که خود با آنکه دایم از مخالفت با دنیای جدید دم می‌زند اسیر لوازم تجدد هم هست. جایی هم حمله به فلان نویسنده را لازم یافته‌اند که نمی‌بایست حق صنعت جدید را در مورد خدماتی که به انسان کرده است نادیده گیرد. بعضی آنها را انتقاد کرده‌اند که بیهوده بر بعضی فلاسفهٔ جدید تهمت می‌زنند و یا گفته‌اند در انتساب بعضی اقوال به حکما به خطا رفته‌اند و سخنان آنها نه بدان معناست که فلان سنتی بدان‌ها نسبت داده است. حتی می‌گویند به اقتضای مصلحت امری را گاه ناگشودنی نشان داده‌اند و گاه آن را موافق مذاق خویش یافته‌اند. بعضی از اهل نظر نیز در هجاء این جماعت غلو کرده‌اند و به بعضی از آنها به تعریض نسبت سرقت از بعضی همدرسان خود داده‌اند.

این اعتراضات و اتهامات را سنتیان خود بیش و کم پاسخ گفته‌اند اما این را که در این راه تا چه حد توفیق داشته‌اند باید با احتیاط تلقی کرد. گرچه یک دسته در هواداری ایشان افراط می‌کنند و اگر بر خطایی از ایشان واقف شوند به اعتذار

از آن در می‌ایستند، یک دسته نیز در پنهان داشتن فضائل آنها و نشان دادن عیوب آنها گاه سعی سبک‌سرانه می‌ورزند. مثلاً همین منتقدان در تحقیق "سرقات" مورد قدح بلکه ریشخند نیز هستند چه آن یکسانی که می‌گویند از آن‌گونه معانی‌ای است که بین همهٔ اینها مشترک است و به عبارت دیگر تواردی است که حتی ممکن است در لفظ نیز بیان یابد. ضعف بعضی از این رسالات مورد انکار ما نیست. تعلیم سنتی در معارضه با تجدد و طرح آراء دیگر نمی‌تواند به کلی از خطا خالی باشد اما آنچه آثار ایشان را از سقوط در خامی و اشتباه کاری محض بازمی‌دارد ایمانی است که در آنها موج می‌زند - ایمان بی‌خلل و نزدیک به یقین. عین حقیقت است که نوشته‌های اخیر حتی قطع نظر از نقدهای نسبتاً بجا و قطع نظر از آنچه مکرر است، از لحاظ تنوع و خاصیت نقادانه‌ای که دارد و هم استقراء در حقیقت ادیان اهمیت خاص دارد چه این سنتیان نه فقط با آثار و مناظرات خویش بعضی اذهان و عقول متجدد را تشحید و تقویت نموده‌اند بلکه بحث در باب کتب مقدس و علو اسالیب آنها نیز، آنها را به تحقیق عمیق‌تر در مسائل مربوط به ادیان راهنمون گشته است و البته در تفصیل آنها اینجا نمی‌توان وارد شد.

باری، طبع و نشر این مقالات پرشور اغلب به حوزه‌های دیدگاه سنتی در فرانسه و انگلیس و آمریکا محدود است. قطعاً محیط این کشورها که میدان مجادلات مکاتب نوحاسته و شکوفایی صنایع جدید بود در خاطر سنتیان تأثیر می‌کرد. آنها در شهری چون لندن می‌دیدند که سرنوشت سادگی آدم بازیچه‌ای شده است برای خیالات مشتی دلان متجدد که به قول خود از خرافه ابا می‌کردند. نه آیا مشاهدهٔ چنین احوالی طبع حساس و جدی عارفی چون گنون را از هماهنگی با این هوس‌ها رنجور می‌کرد؟ و نه آیا چون اوایی را به جستن حقیقت در ورای این خرافات عصر جدید برمی‌انگیخت؟

غیر از کشورهای مذکور، کانادا و هند و چند کشور دیگر هم صاحب کرسی این تعلیم هستند و علی‌الخصوص شور و علاقه فوق‌العاده بعضی محافل و انجمن‌های فلسفی در نشر و حفظ سنت مایه مزید حیثیت و نفوذ سنتیان در کشور ایران گردیده است و چند تن از دانشمندان برجسته آنها به همین حلقه ایرانی انتساب دارند. درست است که بعضی از آنها نوسان فکری حقیقتاً غریبی داشته‌اند اما باید پذیرفت حتی آنهایی هم که گاه خود را به لباس اهل خیر درآورده‌اند و گاه به جامه بزم و رزم، یک موجب قوی‌گسترش حکمت سنتی دست‌کم در ایران و در برهه‌ای خاص از زمان بوده‌اند. امروزه هم که سخن از سنت جز در محفل فوق در دیگر جای‌ها نیز رونق دارد، تعداد مفسران و مترجمانی که به چیزی که «هیچ تعلقی به زمان حاضر ندارد» التفات یافته‌اند فزونی می‌گیرد و استغراق در سنت را به جایی رسانده‌اند که پر و بال عمل را که غالباً بر هیجان عاری از اعتقاد مبتنی است فرومی‌بندد. بعضی بی‌هیچ توجه به آنچه گذشته است فرصت را اغتنام کرده‌اند و بی‌دغدغه قدیم و جدید آنچه را مصلحت وقت می‌دانند انجام می‌دهند. همین نکته که برخی انجمن‌های حکمی و فلسفی تعالیم سنتی را می‌کاوند کار سترگی است که طالب حقیقی از آن فایده‌ها می‌گیرد. همین که استادی حکمة الاشراق و تلویحات درس می‌گوید یا یکی تمهیدات، خود به حد کفایت از زنده بودن جریان سنتی در ایران حکایت دارد. حاجت نیست که حتماً از نوشته‌های امثال نیدلمن و برون و لوی و روژاک و دیگران، ترجمه‌های رنگارنگ در دست باشد. شگفت است که شرطی هم برای ترجمه قائل نیستند و گمان می‌برند توفیق در آن تنها وابسته به دانستن صرف و نحو است. ایمان به مطلب مورد ترجمه بماند، آشنایی با موضوع آن هم گویی هیچ شرط نیست. شاید هم مترجم، محتشمی صاحب نفوذ است تا اگر در کار او نقصی باشد منتقدان به دلیری از آن چشم‌پوشند. مشکل البته منحصر به عقل

معاش بعضی از این مترجمان و اغراض بازرگانی بعضی ناشران نیست، اکنون گرایش‌های علمی بعضی داعیه‌داران ما علاقه دارد بدعت و تجدد را نقد کند و در ازج و قرب سنت تحسین و تبلیغ؛ اما بعضی از اینها غافلند که روح تازه‌ای به کالبد سنت نمی‌دمند تنها آن را تأویل فردی می‌کنند. گرچه از شنعت زدن در حق سنت تحاشی دارند و نفی حرمت آن را هم نوعی جهل و ابرام جاهلانه می‌یابند اما چوبی را که برای مالیدن متجددان برداشته‌اند بر سر سنتیان هم فرود می‌آورند.

در هر صورت این اختلاف شروح و تفاسیر که ناچار اسباب گونه‌گون دارد برای کسی که می‌خواهد از مفاهیم سنتی نسخه‌متنحی تنظیم کند قدری دشواری دارد. البته خواننده علاقه‌مند می‌تواند از مقالات و ترجمه‌هایی که با قلم توانای بسیاری از نویسندگان در نشریات معتبر عرضه شده و یا کتب مهمی که طبع شده و یا تحت طبع است بهره جوید. اما آرایه‌ای که در این مقالات هست وقتی می‌تواند او را مدد دهد که نقد مؤلف و مترجم آن را ساخته و پرداخته کرده باشد.

همین‌جا ذکر این نکته ضروری است که مترجمان این مجموعه اغلب از استادان اهل فن هستند. خواننده بداند که اگر هم دانشجوی جوان‌تری هست لااقل با موضوع آشناست و نزد همین اساتید مشق کرده است. البته اینکه تعدادی مترجمان آشنا با موضوع را فرصت همکاری با این گروه نبود در خور افسوس است اما مایه نومی‌دی نیست. زیرا خبرت و بصیرت بعضی اساتید این مجموعه و ترجمه‌های پرفروغشان چنان چشمگیر است که تنها به واسطه همین‌ها می‌توان از بعضی آراء سنتیان به‌درستی وقوف یافت. در مورد آن بقیه نیز به جرأت می‌گوییم که از کژتابی‌ها و بی‌رسمی‌های معمول یکسره منزّه‌اند ولی چون ترجمه در هر حال و به هر صورت که باشد حکایت حال مترجم است

و ناچار قدرت و تسلط شخص او همه را در آن مداخله هست، پس بهتر است که خواننده نیز کیفیت آنها را خود با مطالعه آنها اندازه کند و اگر احتمالاً اعتراضی هست پاسخش را از شخص مترجم بخواهد، چه نگارنده را نه وسعت نظری هست که به کشف همه این دقایق قادر شود و نه رخصتی بود که به بعضی سلاقی ایراد کند.

خواننده این را هم باید در نظر آورد که همسویی بعضی اشخاص که مقالاتشان در نشریات این جمعیت به چاپ رسیده مشکوک است. در همدلی دانشمندان فرهیخته‌ای چون کربن و ایزوتسو و چیتیک و موراتا با سلسله سنتیان شبه‌ای نیست اما قرابت بین افکار اینها و جماعت مورد بحث فقط ارتباط فکری است - نه ارتباط طریقتی. گرچه گویندگانی چنین اگر هم خود به جریان اخیر منسوب نبوده‌اند یا به شیوه سنتیان فتوا نداده‌اند غالباً به سبب تصحیح متون کهن که از مآخذ تفحص در احوال قدماست و تحقیق در اسلام و تصوف و جز آنها، نقش غیرمستقیم و قابل ملاحظه‌ای در مطالعه سنت داشته‌اند و از این رو در جست‌وجوی تعالیم سنتی و بررسی‌های مربوط بدان از توجه به نوشته‌های این کسان و هم تعمق در متون و رسالاتی که تصحیح کرده‌اند نمی‌توان به کل غافل بود. خلاصه نیل به یقین علمی که آیا مثلاً آن آمریکایی مقیم واشنگتن یا این روسی جوانی که به هندوستان در آمده، قریحه "جاودان خردی" دارد یا نه؟ مقتضی آنست که جست‌وجوگر خود جهات ترجیح آن را بیابد و گرنه مناقب نوشتن و اینکه اینها در این زمره می‌آیند و آنها نمی‌آیند، اینها کی به دنیا آمده‌اند و که را به نکاح در آورده‌اند هیچ کمکی به او و شناخت تعالیم ایشان نمی‌دهد.

در حقیقت آنچه نیز نویسنده را به گردآوری تازه‌ای واداشت به نوعی توجه به همین وجه اخیر بود یعنی معرفی آنها به واسطه آثار خود آنها و نه "تأویل ما".

احتمالاً آنچه از این راه حاصل می‌شود یقین و تجربه خواننده است که با تفسیر شخصی این و آن تفاوت بسیار دارد و خواننده‌ای که بدین گونه به حقیقت ایشان علم می‌یابد مثل آنست که معلوم را به جای آنکه از روی خبر تصدیق کرده باشد با دست خویش پسوده باشد.

گرچه در این باب نیز محققان به زبان‌های آلمانی و فرانسوی و انگلیسی کتاب‌ها پرداخته‌اند و از جمله بعضی کتب فارسی در این زمینه اطلاعات بسیار سودمند در بردارند، باز مجموعه‌ای تازه که مبتنی بر مقالات و ترجمه‌های آنهاست به نظر خالی از فایده نیست. درست است که خواندن متن اصلی همواره لذتی دارد که شاید مترجم از انتقال شور و حال آن عاجز بماند و یا به قول ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ در *الخیوان* معنی عظیم را به لفظی سخیف درآورد که خود از قدر ترجمه می‌کاهد، اما با این حال هیچ پوشیده نیست که یک ترجمه خوب - اگر دست دهد - احیاناً جوینده را از متن اصلی بی‌نیاز تواند کرد. این مقالات که در اینجا گرد آمده و بعضی آراء سنتیان را در بردارد، اگرچه از نمونه آثار بعضی از آنها خالی است باز امید است که تصور بالنسبه روشنی از میراث "حکمت جاودان" به خوانندگان کتاب عرضه دارد و دانشجویان جوان‌تر را همچون راهنمایی باشد به دنیای افکار و احوال ایشان تا نقد و شناخت و ارزیابی درست آنها برای ایشان هرچه بیشتر ممکن شود. با آنکه مقالات این نویسندگان با یکدیگر قرابت بسیار نشان می‌دهد و در واقع همه متعلق به یک مکتب است اما خواننده خواهد دید که از حیث جزالت و عمق تفاوت بارز دارند. ولی مطمئناً اگر بتوان اصول اعتقادات قوم را از لابیلای اذهان و کتب مختلف آنها بیرون کشید در عین حال می‌توان خواننده را به شناخت دیگر سنتیان و آثارشان رهنمون شد.

باری، هیچ دعوی از این گزاف‌تر نیست که محققى بخواهد از بین این همه

مقالات سنتیان بعضی را برگزیند و بر بعضی دیگر برتری نهد اما کدام خواننده‌ای هست که از آشنایی با تعدادی از این نوشته‌ها نکته‌های تازه نیاموزد. فلذا اگر جمع تمام آراء سنتی در کتابی مانند این کتاب میسر نباشد ذکر بعضی از آنها به هر حال دلپسند خواهد بود و سعی صاحب این قلم که کوشیده است مباحث گونه‌گون جریان سنتی را تا حدی تحت ضابطه در آورد هرچند از تهوری خالی نباشد در هر حال سودمند تواند بود. این هم اگر هست همه مدیون عنایت اساتید و دوستانی است که در کار طبع این اثر دلسوزی صمیمانه کرده‌اند. از اولیاء محترم موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی خاصه آقای دکتر قربان بهزادیان‌نژاد و دوست خویم صادق حیدری‌نیا سپاس بسیار دارم. یاورى‌ها و پایمردى‌هاى حسین خندق آبادی، مشفق مهربان و دوست عزیزم، فراوان موجب امتنان است و هرچه خطاست البته بر عهده این بنده است.

و أسأل الله التوفيق فإنه قدير وبالإجابة جدير

مصطفی دهمقان

کرج، ۱۳۸۳

متافیزیک

آتما - مایا*

نوشته فریتیهوف شوئون
ترجمه محمود بینای مطلق

جوهر شناخت، شناختِ جوهر^۱ است: یعنی اینکه جوهر خرد انسانی، یا عملکرد به ژرف‌ترین نحو واقعی آن، درک جوهر الهی است. روشن است که طبیعت اساسی خرد ما تمیز بین جوهری و عرضی است و نه منحصرأ درک آنچه عرضی است؛ هنگامی که خرد عرض را درک می‌کند، این عرض را در ارتباط با جوهر متناظرش می‌بیند - آنکه قطره را می‌بیند، آب را هم می‌بیند - و این کار را خرد باید به دلیل اولی در ارتباط با جوهر فی نفسه انجام دهد.**

* Schuon, Frithjof, "Atma-Maya", *Approches du Phénomène Religieux*, Paris, 1984.

1- Substance

** عبارات جوهر و ذات که - به حق یا به ناحق - تقریباً در عمل مترادفند، تفاوتشان در اینست که جوهر به مشخصه‌ای زیربنایی، ایمنانت و مانای یک واقعیت پایه‌ای ارجاع می‌دهد، حال آنکه ذات به یک واقعیت از حیث واقعیت، و در نتیجه از حیث "بود" ارجاع می‌دهد، و به معنای ثانوی از حیث مشخصه مطلقاً اساسی یک چیز. مفهوم ذات به عبارتی یک برتری ناپوسته را نسبت به اعراض بیان می‌کند، حال آنکه مفهوم جوهر، برعکس، یک نوع پیوستگی را می‌رساند، و به همین دلیل است که در اینجا در صحبت از آتما در ارتباط با مایا کلمه جوهر را به کار می‌بریم (مترجم: آنچه با ذات ترجمه می‌کنیم کلمه essence است که از بودن (esse) در

صحبت از جوهر الهی ضرورتاً صحبت از امتداد اُنتولوژیکی آنست، چون ما که صحبت می‌کنیم، خود بودنمان را مدیون این امتداد هستیم، امتدادی که وجود^۱، نسبت متجلی، مایای کیهانی است. جوهر مطلق خود را تحت جنبه‌های تشعشع^۲ و انعکاس^۳ توسط نسبی شدن، امتداد می‌دهد؛ یعنی جوهر - در یک درجه کمتری از واقعیت - با دو صدور همراه است، یکی از آنها پویا، پیوسته و متشعشع است و دیگری ایستا، ناپیوسته و صورت‌بخش. اگر همراه با جوهر، تشعشع و انعکاس وجود نمی‌داشتند که آن را با نسبی کردن امتداد دهند، جهان نمی‌بود.

ولی این برون‌فکنی^۴ خداوند - اگر بتوان چنین گفت - عنصری را می‌طلبد که آن را ممکن سازد، عنصری که علت اینکه چرا جوهر صرفاً "یک گنج مخفی" باقی نمی‌ماند را توضیح بدهد. این عنصر تنوع‌بخش بیرونی‌کننده یا نسبی‌کننده، چیزی جز مایا نیست؛ ما می‌توانستیم طبیعت آن را توسط عبارات متفاوت بسیاری مانند نسبیت، حدوث، جدایی، ابژکتیواسیون^۵، تمایز^۶، بیرون‌فکنی^۷ و چیزهای دیگر تعریف کنیم؛ حتی عبارت وحی^۸ را به معنی کاملاً عام و اساسی آن در اینجا می‌توان به کار برد.

در هر شی‌ای که از وجود برخوردار است، جوهر وجود دارد، جوهری که بدون آن، شیء وجود یافته نباشنده‌ای محض می‌بود؛ حال این واقعیت که اشیاء

>-- (لاتین) مشتق شده و لذا می‌توان گفت "بود" یک چیز است. کلمه آلمانی مترادف با آن نیز das Wesen است که از یکی از ریشه‌های بودن مشتق شده است. کلمه یونانی ουσια نیز از بودن مشتق است و هم معنی essence را در بر دارد و هم معنی substance (را).

1- Existence

2- Radiation

3- Reverberation

4- Projection

5- Objectification

6- Distinctification

7- Exteriorization

8- Revelation

"وجود دارند" به این معنی است که آنها به واسطه "وجود" به بالاترین معنی ای که این عبارت قادر به بیان آنست، به فعلیت درآورده می شوند؛* و این "وجود" یا این نسبیت را جوهر به موجب بی نهایتی اش، هستی می بخشد. یعنی اگر واقعیت الهی بعد پارادوکس گونه نوعی تمایل به سمت یک نیستی که به وضوح هرگز به آن نمی رسد را در بر نمی گرفت، آنچه که هست نمی بود؛ چرا که این نیستی واقعیت دیگری ندارد مگر این واقعیت کاملاً غیر مستقیم نقطه ارجاع بودن، نقطه ای که فی نفسه نارسیدنی و تحقق ناپذیر است.

یک دوگان نخستین وجود دارد: جوهر و - اصولاً در جوهر ولی در واقع مادون واقعیت مطلق آن - نسبیت یا مایا؛ حال مایا آن دو جنبه ای را که قبلاً یادآور شدیم در بر دارد: تشعشع و انعکاس؛ در مایا و توسط آنست که "روح القدس" و "پسر" هر دو فعلیت می یابند؛ به زبانی هندسی، جوهر مرکز است، تشعشع، دسته شعاع ها، و انعکاس یا تصویر، دایره است؛ وجود یا "باکره مقدس" سطحی است که به این آشکار شدن اجازه بروز می دهد.



مایای الهی که هم کیهانی است و هم وراء کیهانی، اساساً قوا یا عملکردهای ذیل را شامل است: نخست عمل جدا کردن یا مضاعف گرداندن - که با انشقاق به سوژه و ابژه شروع می شود - و هدف آن ایجاد سطحی برای تجلی دو عملکرد متوالی تشعشع و انعکاس است، که حرکت و صورت با آن دو متناظرند.

* به این معنی است که از "وجود خداوند" صحبت می شود. در این مسئله عبارت شناختی، مهم است بدانیم که یک واقعیت در ارتباط با چه "وجود دارد": اگر در ارتباط با مطلق است، این واقعیت نسبی است؛ اگر در ارتباط با نیست است، صرفاً واقعی است و می تواند در مرتبه اصل باشد یا در مرتبه تجلی. در ناخود آگاه زبان رایج، "وجود" به نحوی بی واسطه تر در مقابل این خلاء منفی یا مجرد که عدم است قرار می گیرد تا در مقابل این خلاء مثبت و ملموس که خداست.

همان‌گونه که نزد خداوند نسبیت، بیرون از جوهر مطلق، سطحی را برای فعلیت یافتن تشعشع و انعکاس به عنوان دو اصل تشکیل می‌دهد، به همان ترتیب بیرون از مرتبه الهی - با فرافکندن خود - سطح دیگری فرامی‌فکند که بسیار نسبی تر است، یعنی تمام کیهان. این نسبیت در درون کیهان همان روند تقطیع را تکرار می‌کند، تا به نقطه نهایی دنیای مادی برسد؛ و در هر یک از این سطوح که بدین ترتیب در حین نزول فرامی‌فکند - عالم فرشتگان، عالم نفسانی^(۱)، عالم مادی - نحوه‌ای مناسب از تشعشع و انعکاس را متجلی می‌گرداند؛ مرتبه‌ای از نسبیت وجود ندارد که شامل این دو عملکرد یا بُعد نباشد.

عنصر جوهر در هر یک از این سطوح اُنتولوژیکی یا کیهانی به نحوی متناسب نمایانده^(۲) می‌شود؛ و به طریق اولی جوهر محض یا جوهر فی نفسه در زیر هر یک از این تجلیات ثانوی قرار دارد.

در عالم مادی، مایا سطح مکان - زمان خواهد بود؛ جوهر، اثیر است، انعکاس یا تصویر، ماده و تشعشع، انرژی است. ولی به وضوح کاربردهای بسیار محدودتری از همین سمبولیسم وجود دارد؛ و بالاجبار چنین است، چرا که هر ماده، هر صورت و هر حرکت یا تغییر متناظراً به این سه اصل مورد بحث ارجاع می‌یابد. علاوه بر این رابطه مکملی مکان - زمان - یا "گستره - امتداد زمان" نشان می‌دهد که در نسبیت یا وجود*^۳ کما هو وجود، دو بُعد یافت می‌شود، یکی گسترش‌دهنده و حفظ‌کننده، و دیگری متحول‌کننده و منهدم‌سازنده؛ و از آنجاست که رابطه مکملی بین عوالم و ادوار در تمام مراتب کل^۱ ناشی می‌شود.

* در اینجا ما به این خاطر این نوآوری نوشتاری را به خود، اجازه داده‌ایم، تا نشان دهیم که وجود به معنی رایج کلمه مطرح نیست، معنایی که به تجلی کیهانی مربوط می‌شود (مترجم: نویسنده کلمه Existence را به صورت Ex-sistence آورده است تا به معنای ایتیمولوژیکی آن، که بیرون ایستادن است اشاره کند).

در خود خداوند، عنصر "مکان" مایاست، از آن جهت که شامل یا حافظ امکانات است، و عنصر "زمان" مایاست، از آن جهت که امکانات را به عالم منتقل می‌گرداند؛ چهره اول مایا، درون ذاتی و نظاره‌گرانه است و چهره دوم برون ذاتی و خلاق، یا به عبارتی دیگر: چهره اول ریشه‌دار بودن بدون افتراق امکانات در جوهر را نظاره می‌کند، حال آنکه چهره دوم این امکانات را با مدنظر داشتن تجلی کیهانی متحقق می‌سازد.

* * *

نسبیت اساساً سطوحی متوالی را ایجاد می‌کند، که از این توالی، سلسله مراتب مراتب کلی حاصل می‌شود؛ حال مهم است بدانیم که این مراتب با هم مقیاس مشترک ندارند، و هرچه به جوهر نزدیک‌تر باشند این قیاس‌ناپذیری مشترک بیشتر است. بین عالم مادی و عالم نفسانی، که آن را می‌پوشاند و به گونه‌ای در آن نفوذ می‌کند و امکاناتش بس عظیم‌تر از آن مکان و ماده است، مقیاس مشترکی وجود ندارد یا تقریباً وجود ندارد؛ و این عدم تناسب، هنگامی که آفرینش را با آفریننده مقایسه می‌کنیم، تقریباً مطلق می‌گردد؛ می‌گوییم "تقریباً" زیرا از نظر متافیزیکی و نه کلامی، این دو سطح از جنبه نسبیتشان، یعنی از آن جهت که توسط مایا تعین یافته‌اند، در همبستگی می‌مانند. مایا به نوبه خود در رابطه با جوهر مطلق، یعنی مطلق فی نفسه، نیست گردانده می‌شود؛ ولی این یک نحوه نگرشی است که بالاجبار در نظرگاه کلامی* نمی‌گنجد، نظرگاهی که طبق تعریف باید اصل الهی را تنها در ارتباط با عالم و حتی بالخصوص در ارتباط با انسان در نظر بگیرد. این نظرگاه کلامی و واقعیتهایی که به آن ارجاع می‌دهد است که به ما اجازه داده بیش از یک‌بار عبارت "نسبتاً مطلق" را به کار ببریم، عبارتی ناگزیر

* مع ذلک شخصی چون مایستر اکهارت از این راز کاملاً آگاه است، و بدون شک در حلقه‌های اسکولاستیک و عرفانی (mystical) تنها او نیست که چنین می‌اندیشد.

ناخوش آهنگ ولی از نظر متافیزیکی مفید.

خطایی - برخاسته در جو یکتاپرستی^۱ - مبنی بر اینکه آزادی الهی به شکرانه مطلقیتش قادر است که عالم را نیافریند یا آن را بدون هر گونه ضرورت درونی بیافریند - در یک مقیاس کوچک تر و با افراط بیشتر - در خطای اشعری تکرار می شود، خطایی مبتنی بر قدرت الهی ای قادر به - دوباره به شکرانه مشخصه مطلقیتش - مجازات عادل و پاداش بدکار^۲ اگر خدا چنین بخواهد^۳. در حالت اول این نکته فراموش می شود که ضرورت - نه اجبار - یک کیفیتی مکمل آزادی^{*} است؛ در حالت دوم فراموش می شود که خوبی^۲ و بنابراین عدل^۳ نیز - نه ناتوانی و نه زبردستی - کیفیتی مکمل قدرت مطلقه^{**} است. برای انسان فاضل، ضرورت پرداختن به فضایل اجبار نیست؛ به طریق اولی اگر خدا "باید" آنچه را که کمال او می طلبد انجام دهد، و اگر او "نمی تواند" آنچه را که خلاف این کمال است انجام دهد - یعنی امتناع از آفریدن یا مجازات بی گناه - این نه از روی فقدان آزادی و نه از روی فقدان قدرت است. خوبی خدا می رساند که او می تواند مافوق عدلش رود و نه مادون آن؛ آزادی او می رساند که او می تواند هرچه بخواهد را بیافریند ولی نه اینکه بتواند اصلاً نیافریند. ترانساندانس^۴ او نسبت به آفرینش در جوهر بدون افتراق اوست، که در نسبت با آن نه آفرینشی هست و نه صفاتی مرتبط با آن.

* * *

1- monotheism

* آزادی با بی نهایت مرتبط است و ضرورت با مطلق.

2- Goodness

3- Justice

** خدا عادل است، نه به این دلیل که بدو باید به انسان حساب پس دهد، بلکه به این دلیل که چون خوب است نمی تواند ناعادل باشد.

4- transcendence

در عالم آسمانی جایی برای این تجلیات سلبی - یا "استیجاد عدم"^۱ - که ما حق داریم آن را "شَرّ" بنامیم، وجود ندارد. شَرّ، کما هو، تنها از عالم نفسانی شروع می شود و تا عالم مادی گسترش می یابد؛^{*} بدین ترتیب شَرّ ویژه قلمرو صورت و تغییر است. بیش از یک بار گفته ایم که شر از دور شدن ناشی می شود، دور شدنی که عالم صوری را از اصل فوق صوری جدا می کند؛ یعنی اینکه صورت به موجب خود طبیعتش متضمن خطر جدایی از اصل یا جوهر و تقابل با آن می باشد؛ هنگامی که این خطر فعلیت می یابد - و این خود در جدایی و تقابل، که وجود مستلزم آنست، از پیش نقش بسته است - عنصر تشعشع، که به نحو موهومی خود مختار^۲ شده است، موجب دوری از خدا می شود و عنصر تصویر^۳ با خداگونه ساختن خود، بت می شود. صورت چیزی نیست مگر تَقَرُّد^۴؛ حال فرد تمایل به این دارد که غایتش را در خودش بجوید، در عرضیتش و نه در اصلش و نه در خودش^۵.^{***} کیفر چنین امری حضور صور سلبی، غلط و بنابراین زشت یا معیوب در سطح روانی، همچنین در سطح فیزیکی در میان صور طبیعی یا کامل یا به هر عنوانی خوب، است؛ زشتی، اگر بتوان گفت، تاوان سرکشی و جودشناختی^۶ است. تمایل به شَرّ همان تشعشع انحراف یافته و معکوس گشته است؛ صورت شر، همان تصویر غلط گشته و به نوبه خود معکوس گردیده است؛ این همان شیطان است، و در نتیجه، عیب یا گناه در همه سطوح و نه تنها در سطح اخلاقی.

1- existentialiation of nothingness

* به روایت قرآن، شیطان، جن است و نه فرشته؛ از "آتش" ساخته شده است و نه از "نور".

2- autonomy

3- Image

4- individuation

5- his Self

*** به روایت بعضی صرفیان، شیطان اولین موجودی بود که "من" گفت.

6- ontological

مایای صوری - که نه مَلْکی است و نه به طریق اولی الهی - نوعی سحر منعقدکننده^۱، جداکننده و فردیت بخش و از این طریق مَلاً واژگون‌کننده را اعمال می‌کند؛ علت این امر اینست که مایا بیش از اندازه از اصل یا جوهر دور شده، و بیش از اندازه به ملاقات نیست^۲ رفته است، نیستی‌ای که مع ذلک چیزی بیش از یک علامت یا جهت نیست و واقعیتی ملموس نمی‌باشد. به نوعی، نیست تنها معمای متافیزیکی است، به این خاطر که چیزی نیست و با این حال می‌توان آن را اندیشید و به سوی آن گروید؛ نیست همچون "گناه مایا" است، و این گناه، دو پهلوی بودنی به مایا اعطا می‌کند که راز حوا - مریم را به خاطر می‌خواند، یا راز "زنانه ابدی"^۳ که در عین حال اغواکننده و نجات بخش است.

این دو پهلوی بودن، که بسیار نسبی است و دور از آنست که متقارن باشد، نمی‌تواند مایا را لکه دار کند؛ نشید الانشاد می‌گوید: «من سیاهم، لیک زیبا» و نیز «تو تماماً زیبایی دوست من، در تو هیچ عیبی نیست»؛ مجد^۴ مریم گناه حوا را تماماً پاک می‌کند، یعنی با ملاحظه گستره تام وجود و خصوصاً با ملاحظه قلّه الهی آن، دیگر دو پهلوی بودنی در میان نیست، و شرّ وجود ندارد. وجود کل^۵ که نقشش بازی بی شماری از پوشانیدن و مکشوف گردانیدن است، جاودانه، باکره و پاک است، در عین اینکه مادر تمام انعکاسات جوهر یگانه است.



در علامت صلیب کشیدن کاتولیک‌ها یک سه گان بر یک چهارگان سوار گشته است؛ محتوای این علامت کشیدن در واقع تثلیث است ولی خود کشیدن

1- coagulation

2- nothingness

3- Eternal Feminine

4- glory

5- Universal existence

علامت چهار مقام^۱ دارد؛ مقام چهارم بر کلمه آمین منطبق می‌شود. می‌توان خاطر نشان ساخت که این عدم تقارن یا این ناهماهنگی با این واقعیت جبران می‌شود که کلمه آمین نمایشگر دعای کلیسا و لذا نمایشگر بدن عرفانی مسیح به عنوان امتداد خداوند است؛ ولی می‌توان به‌طور مساوی اظهار داشت که این مقام چهارم متعلق به باکره مقدس به عنوان عروس روح القدس و شریک در بازخریدی^۲، یعنی در تحلیل نهایی به عنوان مایای در عین حال انسانی و الهی است. به علاوه این همان معنای خود آمین است از آن جهت که آمین بیانگر بِشَوَد^(۳) مریم است.

رنگ سیاه معشوقه در نشید الانشاد و رنگ سیاه بسیاری از تصاویر باکره مقدس نه چندان نمایشگر دو پهلوی بودن بسیار نسبی وجود است، بلکه نمایشگر "فناي"^۳ آنست.^{*} در تثلیث، نسبیت نمی‌تواند تشخیص^۴ یابد، چون نسبیت، خود به نحوی، فضایی است برای تشخیص یافتن‌ها؛ به‌طور مشابه در کل عالم^۵، مایا نه تشعشع است و نه تصویر، بلکه اصل فرافکندن و یا ظرف است. ما روی زمین اشیاء و تغییرات را درک می‌کنیم؛ ما مستقیماً مکان و زمان را درک نمی‌کنیم. مع‌ذلک اگر مریم نوعی اقنوم^۶ نمی‌بود^{**}، نه می‌توانست "عروس"

1- station

2- Co-Redemptress

3- self-effacement

* در داستان مشهور لیلی و مجنون - که در آن مجنون به‌نحوی درونی معشوق خود را تعالی می‌بخشد تا آنجا که لیلای زمینی را فراموش می‌کند - آمده است که مردم مجنون را سرزنش می‌کردند که چرا زنی چنین سیه‌چرده را دوست دارد؛ آنچه البته در زمینه دکترینی که در اینجا ما را به خود مشغول می‌دارد، فاقد معنا نیست.

4- personified

5- Universe

6- hypostasis

** علم کلام به‌سختی می‌تواند این راز مریم را بپذیرد، زیرا تنها با مفاهیم ساده می‌تواند کار

خداوند - تشعشع باشد و نه "مادر" خداوند - تصویر.*

«به نام پدر، پسر و روح القدس، آمین»؛ این کلمه انتهایی به مدد خود تقارن این فرمول و به مدد تقارن کشیدن علامت که محمل آنست، یک اقنوم می شود. مایای کیهانی به نحوی متافیزیکی با کلمه خلاقه گُن یکی می شود، و در نتیجه، با فعل خلاق^۱، که این مایا ثمره آن و امتداد اقنومی آنست. حال "خداوند محبت است" و او "عالم را توسط محبت آفریده است"؛ او محبت است در دو قطبی شدنش به تشعشع و تصویر - در تابعیت از مایا - و او عالم را توسط محبت آفریده، پس توسط مایا: این مایا محبت است که خود را در شب نیست فرامی فکند، یا به نحو موهومی خود را "بیرون از خدا" فرامی فکند تا به طریقی حتی نیست نیز در واقعیت الهی در برگرفته شود.

محبت، خواه در خداوند خواه در عالم، شامل دو قطب خوبی و زیبایی است؛ زیبایی به صورت، تصویر و انعکاس مربوط می شود، و خوبی به انرژی، فعل و تشعشع؛ تمام پدیده های کیهانی از این قطبیت ناشی می شوند، خواه مستقیم خواه غیرمستقیم، اثباتاً یا نفیاً، به روشی اعطاکننده یا به روشی

>> کند، مفاهیمی دقیقاً تعریف شده و به طور ملموس قابل استفاده؛ بُعد فلسفی آن می تواند این ساختار را نظریف کند ولی نمی تواند ورای آن رود، هرچند علی رغم همه اینها پیش می آید که به طور اتفاق از این چارچوب خارج شود.

* بر حسب مکاشفات خواهر مشیتلد ماگدبورگی (Mechtild von Magdeburg، قرن سیزدهم میلادی)، با کرة مقدس به کیفیت خودش به عنوان کلمه (Logos) با این عبارات گواهی می دهد: «در آنجا من تنها نامزد تثلیث مقدس و مادر حکما بودم، و من آنها را پیش چشمان خداوند بردم تا اینکه هبوط نکنند، آن گونه که بسیاری کردند. و چون من بدین ترتیب مادر بسیاری از فرزندان شریف بودم، سینه هایم پر شده از شیر پاک و نامزوج رحمت حقیقی و شیرین بود به طوری که من پیامبران را شیر می دادم و ایشان پیامبری می کردند قبل از اینکه خدا (مسیح) زاده شود» (نور جاری الوهیت (Das fließende Licht der Gottheit) ۱-۲۲).

سلب‌کننده. این مایای الهی نیست که مستقیماً پدیده‌های سلبی را تولید می‌کند، او به خاطر آن در پشت حجابش می‌گریزد؛ او به خاطر شکاف‌هایی می‌گریزد که همان نحوه‌های گوناگون شرّ یا بی‌معنی^۱ هستند، ولی نمی‌تواند از آنها اجتناب کند، چون تشعشع خلاق در تحلیل نهایی و در دورترین حدّش مستلزم دوری و ازگون‌کننده و مفسد است. شرّ بهای پرداختنی برای نسبیت یا وجود است، ولی پیشاپیش توسط الوهیت پیروز وجود جبران می‌شود. حوا در مریم، بی‌نهایت بخشوده و پیروز است.

طبق روایتی اسلامی، حوا بعد از اخراج از بهشت، زیبایی‌اش را از دست داده بود، حال آنکه مریم عین تشخیص زیبایی است؛ قرآن چنین می‌گوید: «و پروردگارش... به وجهی پسندیده او را پرورش داد». ولی حتی بدون توسل به مکملیت حوا - مریم و با به کار بردن سمبولیسم دوپهلویی مایا، فقط برای حوا، نزد حوا، از طرفی، دو عیب تمییز داده می‌شود: گناه و از دست دادن زیبایی، و از طرف دیگر، دو مَجْد: استقرار مجدد^۲ در کمال، و زیباییِ فسادناپذیر که این مجد به برگزیدگان اعطا می‌کند.*



بنیان مسئله کیهان‌شناختی^۳ در سلسله پیشامدهای زیر قرار دارد: بی‌نهایتی جوهر الهی، نسبیت یا وجود را می‌طلبد و آن را ایجاد می‌کند؛ وجود، تجلی

1- absurd

2- reintegration

* همان‌گونه که دانته گفته است: «زخمی که مریم آن را بست و مرهم گذاشت، توسط این زن چنین زیبا (حوا = quella che tanto bella) است که باز شد و دردناک گردید.» (بهشت، ۴:۳۲ تا ۶)؛ حوا در ابدیت، زیبایی نخستینش را بازیافت. همچنین می‌توان خاطرنشان ساخت که اگر مریم، مایا، در حقیقت تغییرناپذیر و تجاوزناپذیرش است، حوا نمایشگر مایا تحت جنبهٔ دو پهلوی بودنش، ولی همچنین تحت جنبهٔ پیروزی نهایی‌اش و در نتیجه خوبی بنیادینش است.

3- cosmological problem

کیهانی را می‌طلبد یا ایجاد می‌کند و یا طبق تعریف مستلزم آنست؛ ولی این وجود به موجب همین امر، راز دوری را به دنبال می‌آورد یا مستلزم آنست، و در نتیجه فرعاً^۱ شرّاً، چون تنها خداوند است که خیر مطلق است؛ به عبارتی دیگر، نفی ظاهری این خیر نمی‌تواند در مرحله معینی وقوع نیابد، چون امکان الهی حد و مرزی نمی‌شناسد. شرّاً، اگرچه در محدوده خودش واقعی است، هرچند که این محدوده از نظر متافیزیکی موهومی است، چیزی نیست جز پاره‌ای از یک خیر بزرگ‌تر که جبران آن را می‌کند و به نوعی آن را جذب می‌کند؛ شرّاً، در مرکز وجودی خود که بر عرضیتش تفوق می‌جوید، از بودن ساقط می‌شود، مجدداً در جوهری همیشه پاک جذب می‌شود که در این جوهر هرگز نبوده است.

خداوند خیر مطلق است که خیر نسبی را می‌خواهد، یعنی نسبت ملازم با خیر خود را؛ حال بهای پرداختنی برای این خیر نسبی، شرّاً است. این استدلال که "خیر" تنها مفهومی اخلاقی است و چیزی بیش از یک مسئله ارزیابی انسانی نیست، دو عامل زیر را نادیده می‌گیرد: اولاً خیر واقعی کلی^۲ است که خیر اخلاقی تنها یک کاربرد آن در میان کاربردهای دیگر است؛ و ثانیاً توصیف چیزی به عنوان محصول ارزیابی انسانی، تنها تحت این شرط معنی دارد که فراموش نکنیم که انسان کما هو انسان، طبق تعریف، مستعد ارزیابی مناسب اشیاء است. مفاهیم ذاتی انسان بالاجبار حقیقت دارند، تنها فرد است که می‌تواند با کاربرد نادرست آنها دچار اشتباه شود؛ اینکه احساس^۳ در مفهوم خیر رضایت می‌یابد، نمی‌تواند دلیل آن باشد که این مفهوم نامتناسب یا فاقد معنی است، یا تنها خواهش است که آن را آفریده است؛ ارزش بودن خیر به این خاطر نیست که انسان آن را دوست می‌دارد، بلکه انسان خیر را دوست می‌دارد به خاطر اینکه

1- incidentally

2- universal

3- sentiment

یک ارزش است. یا دوباره بگیریم، ما یک ارزش را "خیر" نمی خوانیم به خاطر اینکه انسان آن را دوست می دارد، ما آن را خیر می خوانیم از آن جهت که به خاطر کیفیات مستقیم یا غیرمستقیم آن از حقیقت و خوشی، به نحو ابژکتیو دوست داشتنی است؛ حال نه حقیقت و نه سعادت^۱ هیچ کدام اختراع انسان نیستند، و اینکه انسان توسط عقلش، توسط اراده یا احساسش به سوی آنها کشیده می شود، هیچ از واقعیت ابژکتیو آنها نمی کاهد.

گفته ایم که بهای خیر نسبی، شر است. حال بی معناست که انسان خیر نسبی را بپذیرد و بخواهد، بدون اینکه در عین حال، نمی گویم صورتی خاص از شر را، بلکه گریزناپذیری آن را نپذیرد؛ هر انسان، طبق تعریف، خوب نسبی را تحت این یا آن صورت می پذیرد و می خواهد، بنابراین باید پدیده شر را به عنوان پایه ای برای اینکه نهایتاً و رای آن رود، بپذیرد. انسان بودن تام و تمام، از طرفی ملحوظ داشتن و پذیرفتن گریزناپذیری امر بی معنی است، و از طرف دیگر رها ساختن خود از امر بی معنی توسط تمییز بین عرض و جوهر، تمییزی پیروز که دقیقاً عین رسالت موجود انسانی است. مایای زمینی، خود، توسط انسان رهایی می یابد، چون هر رهایی خاص چیزی مطلق است، و از یک نقطه نظر به رهایی^۲ فی نفسه تحقق می بخشد.

جوهر نه تنها واقعیت^۳ اعلا است، بلکه همان گونه که گفته ایم با چنین بودنش خیر اعلا نیز هست؛ حال «خیر ذاتاً خودافشان^۴ است»^{*}، و این کشش

1- Beatitude

2- Liberation

3- Reality

4- importing itself

* بنا بر اصل آگوستین قدیس: Bonum est essentialiter diffusivum sui. که علاوه بر این ثابت می کند که آفرینش "یک فعل مطلقاً بی دلیل" نیست، و نیز اینکه اماناسیونیسیم (نظریه صدور) افلاطونی به هیچ وجه در تضاد با آزادی درون ذاتی (intrinsic) خداوند نیست. مشابه حدیث قدسی: «من گنجی مخفی بودم، خواستم شناخته شوم، پس عالم را آفریدم.»

وجودشناختی، توضیحی نه تنها برای نسبیت - یا "وجود"^۱ - به عنوان اقوم و لذا به عنوان تشعشع و انعکاس در خود خداوند، بلکه همچنین برای وجود کیهانی نیز که خود طبق تعریف متشعشع و منعکس سازنده - ولی "بیرون از خداوند" - است، به دست می دهد. از این روست که مایا نه تنها آن گونه که پیروان مکتب آدویت^۲ می پندارند، "وهم"^۳ است، بلکه ملازم ضروری خوبی ذاتی واقع^۴ نیز هست؛ به عبارت دیگر اگر جوهر خوب است، باید مایا را فراقند؛ و اگر خدا خوب است، باید عالم را بیافریند. از این علّت نتیجه می شود که مایا خوب است؛ اگر خوب نمی بود، جایی نزد خداوند نمی داشت و نمی توانست از او نشأت گیرد.

مایا نفس آتماست؛ آتما توسط مایا "نفس می کشد".^{*} این تنفس - سوای پیش تصویرهای^۵ درونی یا جوهریش - برون ذاتی است، همانند تنفس در روی زمین، جایی که رابطه ای بین درون یا بدن زنده، و برون یا هوای محیط برقرار می شود. کل عالم از خداوند می آید و به سوی او بازمی گردد: از اینجا است که ادوار کیهانی را داریم، ادوار حاکم بر کون صغیر، همان گونه که بر کون کبیر. مایا هوایی است که آتما آن را تنفس می کند، و این هوا کیفیتی از بی نهایتی خود اوست.^{**}

1- Ex-sistence

2- Advaitists

3- illusion

4- Real

* در زبان آلمانی قرون وسطی، *atem* هنوز معنای "روح" را می داد، حال آنکه در زبان آلمانی مدرن تنها معنای "نفس" را نگاه داشته است. در آلمانی قدیم "روح القدس"، *der heilig atem* گفته می شد.

5- prefigurations

** به زبان صوفیانه، عالم از خوبی - زیبایی، یا از زیبایی - عشق، یعنی از رحمت نشأت می گیرد؛ و این آن چیزی است که "نفس الرحمن" یا "نفس رحمانی" نامیده می شود. الله تنفس می کند، و این تنفس، خوبی، زیبایی، عشق و مرحمت است؛ رحمة تقریباً مترادف با مایاست.