

### یونگ و فلسفه یوگا: روان کاوی و خویشتن کاوی\*

اف. دابلو. جی. هامفریز

مترجم: محمدحسین شیخ شجاعی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱]

#### چکیده

چگونه می‌توانیم با الگوگرفتن از گورها و تجسم‌های الهی‌ای که جریان روشن‌بینی را پیش روی ما قرار می‌دهند، ارتقای اخلاقی و احساسی داشته باشیم، در حالی که یوگا بر نظریه اثبات‌ناپذیر تناسخ استوار است و هدف نهایی‌اش، که نابودی هویت شخصی است، با طبیعت اولیه ما سر ناسازگاری دارد؟ نویسندگان در این مقاله می‌کوشد از سویی با تحلیل فلسفه یوگا و مراتب «خود» و از سوی دیگر با توسل به یونگ، که به زبان کهن اوپنیشدها دنیای درونی «خود» را به اندازه همه عالم می‌داند، این تناقض را حل کند. یونگ نشان می‌دهد که چگونه مایه‌های اسطوره‌ای باستانی، که کارکرد خود را در ذهن بیماران غرب مدرن ادامه می‌دهند، در فرآیند تفرد حل می‌شوند.

**کلیدواژه‌ها:** یونگ، یوگا، روان‌شناسی، روان‌کاوی.

\* مشخصات اصل این اثر چنین است:

F. W. J. Humphries, "Yoga Philosophy and Jung", in: *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Karel Werner, C. Curzon Press Ltd, 1994, First published 1989, This edition published in the Taylor & Francis-Library, 2005.

\*\* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران tarhe4@gmail.com

کسانی که درباره یوگا مطالعات دانشگاهی دارند از این خطای عوامانه، که یوگا را ورزش جسمی مجللی بنگرند، پرهیز می‌کنند. آنها زبان سنسکریت آموخته‌اند و قادرند مناقشات علمی را دنبال کنند، یوگای پتنجلی، بودایی و جینه را می‌شناسند و می‌توانند توضیحی عالمانه از معنای «معرفت»، «گرمه»، «تمرکز» و ... بیان کنند. اما با این حال رویکرد به یوگا به عنوان راهنمایی برای زندگی، هنوز دشوار می‌نماید.

گذشته از هر چیز، یوگا بر نظریه اثبات‌ناپذیر تناسخ<sup>۱</sup> استوار است و هدف نهایی‌اش، که نابودی هویت شخصی است، با طبیعت اولیه ما سر ناسازگاری دارد. بنابراین، هر اندازه هم که به انجام‌دادن یوگا به عنوان ساختی صرفاً ذهنی اشتیاق داشته باشیم، در آن موقعیت، طبیعت اولیه ما، از اساس، از آن ناامید خواهد بود. البته می‌توانیم با الگوگرفتن از گوروها و تجسم‌های الهی‌ای که جریان روشن‌بینی را پیش روی ما قرار می‌دهند، ارتقای اخلاقی و احساسی داشته باشیم، اما لازم‌اش این است که خرد خود را فدا کنیم. با این حساب، چه باید کرد؟

کاری که ما انجام می‌دهیم این است که به یونگ متوسل می‌شویم تا این تناقض را حل کند. یونگ منتقدان بسیار دارد، اما همه آنها معترف‌اند او از اعتبار بسیار برخوردار است؛ از این جهت که یونگ اسطوره‌شناسی را از موزه‌ها بیرون می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه مایه‌های اسطوره‌ای باستانی، کارکرد خود را در ذهن بیماران غرب‌مدرن ادامه می‌دهند.

فردی که با روانکاو ملاقات می‌کند، به عنوان بیمار روانی به سراغ او می‌رود نه دانشجو یا محقق معنویت. او در دنیایی از شرمساری به سبب احساس گناه یا بی‌کفایتی به سر می‌برد. ماندنش در جایی که هست، خطا و زیان‌بار است، اما چنانچه خودش را به همکاری اجتماعی وادارد، به گونه‌ای که دوستانش با او وارد گفت‌وگو شوند، ممکن است اوضاع را بدتر کند. او نمی‌داند چه کند، همین. اگرچه این وضعیت ناخوشایند و غریبانه با وضعیتی که کسی بعد از اتمام مدرسه با ورود به دانشگاه با آن مواجه می‌شود، فرق دارد اما اگر بخواهیم بیرون از یوگا چیزهایی ترتیب دهیم، این مثال شروعی نیک‌فرجام‌تر است.

برای مؤلفان قدیمی مسیحی، گناه دغدغه‌ای اصلی بود،<sup>۲</sup> اما حالا به عنوان نوعی خودکاو بیمارگونه و خودخواهی واژگونه به آن نگریسته می‌شود. به شما گفته می‌شود که در هندوئیسم چیزی به نام «گناه» وجود ندارد، فقط جهل مطرح است، تا آنجا که

یوگاسوتره صراحتاً می‌گوید: «اوپدیا به معنای تعلق به چیزی است که ناپایدار، ناپالوده، دردآور و ناخود است، به جای چیزی که پایدار، بی‌پیرایه، خجسته و خود است» (YS II,5).<sup>۲</sup> حتی مسیحی پروتستانی سنتی در اعتراف به گناه، آن را به وجهی عمومی انجام می‌دهد: «من کاری را انجام داده‌ام که نباید انجام می‌دادم...» و این به روان‌کاو واگذار شده است که اولاً آشکار کند و سپس، هر یک از مشکلات روانی افراد یا به تعبیر دیگر «گره قلب‌ها» را بگشاید، آنچنان که سرودهای /وپه‌نیشدها انجام می‌دهد. اما تلاش عقلی ما برای درک یوگا بی‌نتیجه خواهد ماند، مگر اینکه در همان آغاز بپذیریم شری وجود دارد (گاه ناشی از گناه شخصی و گاه ناشی از ضعف انسانی) که باید از آن رها شویم.

مثال دیگری می‌توان زد برای جایی که روشی صرفاً عقلی می‌تواند ما را به خطا بکشاند. به ما گفته شده است که برای درک حقیقت، به بصیرتی عمیق نیاز است، از این جهت که برهن واقعیت است و جهان، پنداری بیش نیست. این سخن، آشکارا با تجربه در تضاد است، اما حتی اگر درست می‌بود، چون این جمله‌ای بسیار کوتاه و ساده است، راز نیاز به هر گونه تیزبینی، برای شخص سر بسته می‌ماند. همین‌طور درباره تشویق‌هایی که به تمرین انقطاع متعالی وجود دارد. حتی اگر این امکان داشت (و البته این چنین نیست، چنان‌که کریشنا در بهگودگیتا<sup>۳</sup> اشاره می‌کند) باید فرآیندی نه‌چندان لطیف و صرفاً جایگزین شدن سکون با حرکت ماشین‌وار و یکنواخت می‌بود. آنچنان که در یوگاسوتره (I,12 YS) آمده، انقطاع باید با ابیاسا (abhyāsa)،<sup>۴</sup> تمرین یا پشتکار، توأم باشد، برای متوقف کردن فعالیت‌های ذهن و از این طریق، رسیدن به مقصود یوگا، فرد یوگی باید از سویی بی‌علاقه و از سوی دیگر، عاشقی پرشور باشد. اما حتی این نمی‌تواند پاسخی به این پرسش واقعاً پرجاذبه باشد که: یوگی، دقیقاً در چه زمانی باید بی‌علاقه باشد و در چه زمانی نه؟ این پرسش پاسخ داده شده اما نه با استدلال به اصول عمومی، بلکه راجع به هر فرد خاص، در ارتباط با همه جوانب طبیعی فرد - عقلی، احساسی، اخلاقی، آگاهانه و غریزی - و تحت راهنمایی آموزگار، و البته در نهایت، صرفاً از طریق خودآگاهی.

تفاوت میان دکتر و فرد غیرمتخصص با یکدیگر در مواجهه با جعبه لوازم پزشکی را مقایسه کنید. اینکه بدانی دارو را باید چه زمانی مصرف کنی، دشوار است نه در اختیار داشتن دارو. مطالعات نظری باید با نگاه موشکافانه به هر کدام از بیماری‌ها، همراه شود. یوگا و بودیسم، از قدیم، هنر طبیب را با راه رستگاری تطبیق می‌داده‌اند.

بنابراین، در هنگام یوگا کردن، باید همه طبیعت خود را به میدان بیاوریم و آنچه

حذف‌شدنی است، نه جهل، که انحراف و عادت و گناه است. پتنجلی می‌گوید شرّ، از کلشاه‌ها (klesa) <sup>۶</sup> (آلودگی‌ها و دردها) و سمساره‌ها (Samasāra) <sup>۷</sup> به وجود می‌آید؛ ساخت‌ها یا قابلیت‌هایی پیشینی که در چگونگی رفتارهای ما تعیین‌کننده‌اند (همان که غیرمعتقدان به تناسخ، وراثت می‌نامند). فقط در بالاترین سمادهی (Samadhi) <sup>۸</sup> است که ما حتی به آنها آگاهی می‌یابیم، اما در چنین عملکردی ما آنها را از میان برمی‌داریم، و بر این اساس این سمادهی، نیربیجه (nirbija)، یعنی بی‌بذر، نامیده شده است، چون بذره‌های شرّ را می‌سوزاند. چه بسا این را با این اعتقاد سقراط تطبیق دهیم که: اگر دقیقاً بدانیم که چه می‌کنیم، همیشه چیزی را انتخاب می‌کنیم که درست است. همین‌طور روش روانکاوها را، که از طریق آن می‌توانیم با ترس‌های دیرینه خود و سرکوب‌هایی روبه‌رو شویم که اعتماد ما را هدف گرفته و اگر به‌روشنی دیده شوند، آنها را کودکانه خواهیم یافت و کنار خواهیم زد. همچنین، تطبیق سمساره با نظریه فروید درباره «نهاد» (id) نیز مقایسه‌ای ارزشمند خواهد بود، آن‌گنجینه پر آشوب محرک‌های غریزی که برای بقای انسانیت، باید زنده و تحت کنترل باشد.

«نهاد»، وجودی ناخودآگاه است و به‌طور کلی، شرّ، به‌ویژه اگر به حال خودش رها شود، و از این دو جهت به سمساره شباهت دارد. بحث من درباره موانع غیرعقلی در شناخت یوگا است (موانعی که با روش صرفاً علمی برطرف نمی‌شوند) و جالب است که در طول این قرن، او را آدمی ولنگار می‌پنداشتند اما در حال حاضر فروید را پیش‌کسوتی سخت‌کوش می‌شمرند که کمترین اهمیت را به جنبه طبیعی انسان می‌داد. نیز، چنین تلقی می‌شد که اندیشه‌اش درباره وجود فرآیندهای ذهنی ناخودآگاه مستقل، به طرز خطرناکی عرفانی و رازورزانه است (او باید در برابر ماتریالیسم علمی قرن نوزدهم از خودش دفاع می‌کرد) در حالی که این روزها تفکرش کمابیش به شکلی خسته‌کننده، مکانیکی و فروکاست‌گرایانه <sup>۹</sup> به نظر می‌رسد. یکی از افرادی که این تغییر نگرش را رقم زد، شاگرد گذشته و رقیب آینده او، کارل گوستاو یونگ بود. یکی از نقاط اختلاف، نظریه یونگ درباره ناخودآگاه بود که در کتابش، *نمادهای دگردیسی* (Symbols of Transformation)، بیان شده است.

فروید سه لایه را برمی‌شمرد: خودآگاه، همان چیزی که اکنون به آن توجه داریم؛ نیمه‌خودآگاه، که اگر بخواهم می‌توانم به آن دسترسی داشته باشم، مثل زانوی راستم یا حساب بانکی‌ام؛ و ناخودآگاه، همان چیزی که برخی تجربه‌های آزاردهنده را پنهان کرده

است و نمی‌تواند مستقیماً ادراک شود، در عین حال که پیوسته حضور دارد و غیرمستقیم محسوس است، مثلاً به شکل روحیات که از تفکر و انتخاب ما برنخاسته‌اند و همین‌طور خطاهای حافظه. یونگ به این سه، یک لایه دیگر نیز می‌افزاید و آن ناخودآگاه جمعی (the collective unconscious) است، میراثی از منش‌ها یا الگوهای رفتاری که در سراسر تاریخ پیشرفت بشر آشکار شده است. ناخودآگاه جمعی، نسبت به خودآگاه فردی، وسعتی قیاس‌ناپذیر دارد و نمی‌توان آن را کاملاً تحلیل کرد و وضوح بخشید؛ به‌علاوه، این سطح از آگاهی به یک اندازه دربردارنده خیر و شرّ ناشناخته است. به زبان کهن /وپه‌نیشدها، یونگ اعلام می‌کند که دنیای درونی «خود» به اندازه همه عالم وسعت دارد. متکلم که کاتولیکی کتابی دارد به نام *خدا و ناخودآگاه* (God and the Unconscious) با این ایده که شاید این هر دو یکی باشند. اما ناخودآگاه نیز چیزی جز الگوی غرایز نیست، چیزی که ما در وجود طبیعی‌مان هستیم. از سوی دیگر، بیماران یونگ، قربانیان جامعه تکنولوژی‌زده در حال تغییر، کسانی هستند که آگاهی‌شان به شکل متناسبی توسعه نیافته و از باقی‌مانده طبیعت خود جدا شده‌اند. زندگی‌شان مکانیکی و بی‌روح شده و پُر است از حالت‌ها و احساسات مهارناپذیری که در صددند مرزهای سلامت عقلی آنها را درنوردند. یونگ آنها را با گرد هم آوردن نیمه‌های خودآگاه و ناخودآگاه درمان می‌کند. او این کار را با استفاده از «نماد» انجام می‌دهد، کلمه‌ای که برای یونگ معنایی اختصاصی دارد، و دلالت می‌کند بر باز نمودی استعاری از حقیقتی ناشناخته درباره خویشتن‌ما. به‌علاوه، نماد، قدرتی جادویی دارد که می‌تواند در بیمار، تغییر بیافریند. یونگ چنان با عشق و علاقه درباره نمادهایش می‌نویسد که ممکن است کسی به سبب این فکر که یونگ در حال دفاع از خردگریزی است شرمسار شود. اما نه، نماد صرفاً مرحله‌ای در فهم است؛ به محض اینکه معنایش به طور کامل دریافت شد، نماد، دیگر وجود ندارد. وانگهی رجوع به ناخودآگاه جمعی درباره همه افراد توصیه نمی‌شود. یونگ در تفسیرش بر *راز گل طلایی* (بند ۱۶) می‌نویسد:

فرض کردن این روش به عنوان مسیری برای هر بیمار روان‌نژند و راه‌حلی برای هر مرحله از روان‌نژندی، خطای بزرگی است. این فقط به مواقعی اختصاص دارد که آگاهی بیش از حد، گسترش پیدا کرده و از ناخودآگاه بسیار فاصله گرفته باشد. این شرط ضروری (sine qua non) است. هیچ چیز نمی‌تواند نادرست‌تر از این باشد که این راه را برای آن دسته از بیماران روان‌نژند بگشاییم که بیماری‌شان ناشی از غلبه

مفرط ناخودآگاه است. به همین دلیل، این روش به ندرت برای کسانی که به میان‌سالگی نرسیده‌اند (به طور عادی، سنین بین ۳۵ و ۴۰ سالگی) قابل استفاده است، و اگر کسی زودهنگام وارد این مسیر شود قطعاً در معرض آسیب خواهد بود. وقتی پیام از ناخودآگاه می‌آید، طبیعت و حالت‌های ما را وارونه می‌کند، اما اگر نخواهیم با پذیرش نسنجیده تلقین‌های ناخودآگاه، خطر دیوانگی را به جان بخریم، باید ارزش‌های پیشین خود را همچنان حفظ کنیم.

این سوءتفاهم که یونگ ناخودآگاه را می‌پرستد با این تفکر که یوگی هواخواه وفادار خودآگاهی است، قیاس‌پذیر و تصحیح‌کننده آن است. گمان می‌کنم این ایده محبوب و پرطرفدار از تحلیل یونگی، به‌راحتی در سنت جان (St John) که در محاصره هنرهای دستی شرقی، و در حال سخن‌گفتن با بانویی با فرهنگ درباره زنجیره‌ای از تخیلات پرمعنا است، حضور دارد. یوگی از سوی دیگر، ورزشکار خشنی است که می‌تواند با هر درجه‌ای از شدت، و برای هر مدت‌زمانی بر روی هر چیزی تمرکز کند. بعد از همه اینها، آیا خودآگاهی (چایتانیه = Chaitanya<sup>۱</sup>) نام دیگری برای خود نیست؟ در هر حال مکاشفه (samādhi) غیرشناختی (آسام‌پراجاته = asamprajnata<sup>۱</sup>) ارزشمندتر از مکاشفه شناختی است، درون‌بینی (رامبهارا پراجنه = rambhara prajna<sup>۲</sup>) پس زده می‌شود و خود ذهن، بعد از آنکه وظیفه‌اش انجام شد، در پراکرتی (prakrti<sup>۳</sup>) منحل می‌شود. باید توجه داشت که این درون‌بینی را فقط کسانی می‌توانند ترک کنند که به آن رسیده‌اند، یعنی اقلیتی از نوع بشر که کم‌اند اما بسیار خودآگاه.

شناخته‌شده‌ترین کمک یونگ به روان‌شناسی، کار دقیق او درباره تفاوت درون‌گرایی و برون‌گرایی است. ما با پدیده‌ها در ارتباطیم (برون‌گرایی = extraversion)، اما درباره آنها قضاوت و ارزش‌دآوری می‌کنیم (درون‌گرایی = introversion). هر دو فعالیت برای زیستن ضروری‌اند، اما شخصیت افراد بر یکی از این دو استوار است و بر این اساس برون‌گرا یا درون‌گرا خوانده می‌شوند. تمدن نیز در مجموع ممکن است چنین پایه‌ای داشته باشد، اروپایی‌ها برون‌گرایند، در حالی که هندی‌ها درون‌گرا هستند. معنایش این نیست که هر هندی زاهدی متدین باشد. چنان‌که اوپنیشد<sup>۴</sup> می‌گوید، خدا در حس، روزنه‌هایی به بیرون گشود، و به این دلیل است که فرد به بیرون نگاه می‌کند و نمی‌تواند درون را ببیند، فقط فرزانه است که جاودانگی را جست‌وجو می‌کند، با عزم استوار، نگاه خیره‌اش را به شکلی نامعمول به سمت درون می‌گرداند. حتی اگر این درجه از خویش‌تن‌کاوی نادر

باشد، ایدئال رفتاری پذیرفته‌شده و معتبری است، و این منظور من از درون‌گرا دانستن هندی‌ها است. به‌عکس، ما غربی‌ها نه اینکه همه‌مان برون‌گرا باشیم اما همه فکر می‌کنیم باید این‌گونه باشیم. در دهه ۱۹۶۰، وقتی با روسیه روابط دوستانه داشتیم، این جمله مشترک را در آغاز مقالات روزنامه‌ها می‌خواندیم که: «اکنون، در اتحاد جماهیر شوروی زندگی بسیار بهتر از اینجا جریان دارد. کالاهای بیشتری در فروشگاه‌ها موجود است...». ما خیلی محترمانه روس‌ها را تحقیر می‌کردیم، این مارکسیست‌های مادی‌گرا را، به این دلیل که در مادی‌گرایی‌شان، به اندازه ما دقیق و موفق نیستند.

اما برون‌گرا هرگز نمی‌تواند چیزی را که درون‌گرا به آن دست می‌یابد، بفهمد، و این یکی دیگر از موانع روان‌شناختی در درک هند است. به‌ویژه انگلیسی‌ها برون‌گرایند، ما انگلیسی‌ها درباره دین گفت‌وگو نمی‌کنیم، مگر وقتی که مجبور باشیم و در این صورت برای احساساتی‌شدن (و مواجهه احساسی) آماده‌ایم. معتبرترین گزارش‌های انگلیسی از هندوئیسم مربوط به مسیحیان قرن نوزدهم است که احساس کردند بر اساس وظیفه‌ای که داشتند، پیش از محکوم کردن این نظام، آن را فهمیده‌اند. کتاب حکمت هندی ( *Indian Wisdom*) نمونه‌ای از آنها است و نمونه دیگر کتاب *رد عقلی بر نظام فلسفی هندو* نوشته اف. هال<sup>۱۵</sup> که در ۱۸۹۱ منتشر شد. این کتاب پر است از نقل‌قول‌های مفید، هم از متون اصلی و هم از ترجمه خوبی که ویجنانه بهیکسو (*Vijnanabhiksu*) و دیگر نویسندگان انجام داده‌اند، سبک نوشتار هم جذاب و در جاهایی مطایبه‌آمیز است (در تضادی فاحش با اغلب کتاب‌های عرفان هندی) اما در نهایت، نویسنده با نگاهی کاملاً منفی، درباره هندوئیسم قضاوت کرده است. ما در قرن حاضر، کیت (*Arthur Berriedale Keith*) را داریم که گفته شده تقریباً از هر نویسنده‌ای که در کتابش، *تاریخ ادبیات سنسکریت*، ذکر کرده، بدش می‌آمده و درباره فلسفه هندی چنان با عبارات دشوار قلم‌فرسایی کرده که نمی‌شود فهمید چگونه ممکن است کسی به چنین فلسفه‌ای باور داشته باشد. این دسته از محققان فقط از سنتی که فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی، لاک، برکلی و هیوم، بنیان گذاشتند پیروی می‌کرده‌اند، فیلسوفانی که علیت را کنار گذاشتند و دنیایی از داده‌های حسی پراکنده را بر جا نهادند، چیزی که فقط می‌تواند با برون‌گراترین شکل نظام‌های فلسفی هند، یعنی نیایه (*nyaya*)،<sup>۱۶</sup> مقایسه شود.

در آلمان، در مقابل دیگر گرایش‌ها، درون‌گرایی گرایش غالب بود. از همان آغاز، گوته، شلگل و شوپنهاور از ادبیات هندی استقبال کردند. دیوژن (۱۹۱۹ م.)، بزرگ‌ترین

شارح ودانته در غرب (و کسی که بهترین ترجمه را از یوگاسوتره کرد) یکی از پیروان کانت بود، کانت را یونگ درون‌گرای متفکر دانسته بود. تا به امروز اگر بخواهیم به معنای هندوئیسم دست یابیم، به احتمال قوی از منظری آلمانی می‌نگریم، و هیچ حجمی از کار میدانی یا گردآوری نسخه‌های خطی انجام نخواهد شد، چراکه با خلق و خوی ما سازگار نیست. اگر در این باره شک دارید، ملاحظه کنید که چطور خواهید رنجید از اینکه کار تحقیقاتی شما را «ذهنی، خیالی، شخصی» توصیف کنند، در حالی که هنوز موضوع تجربه، یعنی خود، محور اندیشه هندی است.

برای یونگ، خود، شامل نفس و خودآگاهی می‌شود، اما دربردارنده بخشی از ناخودآگاه نیز هست، که هیچ‌گاه کاملاً به خودآگاه تبدیل نمی‌شود. بخش ناخودآگاه، حقیقتاً خود ما است، اما به صورت بالقوه و عینیت‌نیافته. این بخش، وقتی واقعیت بیابد، چنین به نظر می‌رسد که در یک زمان، هم برآمده از درون ما و هم جزئی از بیرون ما است. ناخودآگاه خود، حضورش را از طریق نمادها نشان می‌دهد، مثلاً به صورت پادشاه یا مربع یا دایره. نماد ممکن است یک شکل هندسی کامل بی‌عیب باشد، اما این از فرآیندی پرده برمی‌دارد که هرگز کامل نیست، یعنی فرآیند وحدت و یکپارچه‌سازی بخش‌های خودآگاه و ناخودآگاه خود. این دو شریک آینده، کاملاً در تضاد با یکدیگر قرار دارند، بخش پهناور، یعنی ناخودآگاه پراشویی که بد و خوب را دربردارد، با بخش خرد اما انسانی نفس که در نهایت کنترل را به دست خواهد گرفت، در حال یکی‌شدن است، اما وجود نیمه دیگر را با هیبت وحشت‌زای خود به خطر می‌اندازد. همین فرآیند اتحاد نیز عمدتاً ناخودآگاهانه است، اغلب به طور خودکار رخ می‌دهد و حتی نقش تحلیل‌گر به این کاهش می‌یابد که بنشینند و رخ‌دادنش را نظاره‌گر باشد. یونگ می‌گوید (در تفسیرش بر راز گل طلایی، بند ۱۸): «اکنون این اتفاق در برنامه من افتاد که بیمار به دلیل استعدادهای ناشناخته، به ماورای خودش سر کشید و این اتفاق برای من به تجربه‌ای با بالاترین درجه اهمیت تبدیل شد. در این حین آموختم که همه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مسائل زندگی حل‌ناشدنی‌اند ... هرگز حل نخواهند شد، بلکه فقط بزرگ‌تر می‌شوند». موضوع همه فرایندها «تفرد» (individuation) است، مثل کودکی که پایه‌ها از جامعه‌ای که به آن تعلق دارد پیروی می‌کند تا به بزرگسالی با رفتارهای استاندارد که مختص خود او است، تبدیل شود. این، دستورالعملی هرج و مرج‌آفرین به نظر می‌رسد، اما یونگ به ما اطمینان می‌دهد (Psychological Types, p. 758) که: «چون فرد، وجودی جدا و تنها نیست،



بلکه همراه اصل جوهره‌اش، ارتباط اجتماعی نیز فرض گرفته می‌شود، در نتیجه فرآیند تفرّد، باید به وسعت و شدت بیشتری در ارتباط اجتماعی منجر شود و نه تنهایی». فرآیند تفرّد، چه‌بسا توفنده باشد اما در هر حال پایان خوشی دارد، یا شاید بهتر باشد آن را پایان ننامیم، چراکه این فرآیند هرگز کامل نمی‌شود. یونگ می‌گوید: «از آنجا که کل شخصیت ... فقط تا اندازه‌ای می‌تواند خودآگاه باشد، مفهوم خود، تا اندازه‌ای، فقط به صورت بالقوه تجربه‌پذیر است و در این پهنه وسیع، بن‌مایه به شمار می‌رود ... این مفهومی متعالی و غیرتجربی است» (ibid.: 789).

بین خود‌یونگی و پوروشه (purusa)<sup>۱۷</sup> یوگا تفاوت‌هایی وجود دارد، اما همه آنچه در نگاه نخست نمایان می‌شود از این قبیل نیست. یونگ همه توجهش را به ناخودآگاه معطوف کرده، در حالی که پوروشه خودآگاهی ناب است، اما چنان‌که توضیح داده‌ایم، ناخودآگاه منحل شده و تا اندازه‌ای در مهار نفس قرار گرفته است. در حالی که در بالاترین مرحله عینیت‌یافتن پوروشه، ذهن در پرکریتی منحل می‌شود، به گونه‌ای شدیدتر از هر ژرف‌کاوی‌ای در روان‌شناسی تحلیلی.

یوگی، همچنان که خرد یا بودهی (buddhi)<sup>۱۸</sup> خود را بالا می‌برد، آرام و درخشان می‌شود، اما با این حال در مقایسه با خلوص کامل و تغییرناپذیر پوروشه هیچ چیز نیست. چه تضادی با ناخودآگاه خروشان، آشفته و نااخلاقی! این موضوع گاه تصور ما را از خوبی، حقیقت، زیبایی و شایستگی در هم می‌شکند. مثلاً در دوران بلوغ کشف می‌کنیم اندامی که تا به حال فقط برای قضای حاجت از آن استفاده می‌کردیم و آن را از روی شرم پنهان می‌داشتیم، می‌تواند در تجربه جنسی به کار بیاید، و اینکه پدر و مادر ما چگونه از آن استفاده کردند. حتی اگر خودمان را با واقعیت‌های مسائل جنسی آشتی دهیم، راجع به زلزله‌ها و سیل‌هایی که بدون هیچ احساسی همه گونه‌های حیات را نابود می‌کند چه می‌کنیم؟ اما آتمن (atman)<sup>۱۹</sup> نیز جنبه وحشتناک خود را دارد، آنچنان که کاتا اوپه‌نیشد نشان می‌دهد: «غذای او برهمن (Brahmin)<sup>۲۰</sup> و ساتریه (ksatriya/Kshatriya)<sup>۲۱</sup> است و ادویه‌اش مرگ، چه کسی واقعاً می‌داند که او کجا است؟» (II, 15). «از خشیت او است که آتش شعله‌ور است و از خشیت او است که خورشید می‌درخشد (VI. 3). «ماهات بهایام واجرام اودیاتام (Mahat bhayam vajram udyatam): ترسی عظیم، صاعقه‌ای مهیب» (VI. 2).

در هر حال بسیاری از ابعاد ناخودآگاه، متعلق به پرکریتی است. اینجا نیز ممکن است

در نگاه نخست دچار اشتباه شویم. ناخودآگاه هر چیزی را دربردارد، چه خوب و چه بد، در حالی که پرکریتی فقط تعالی و رهایی است، خود هرگز نباید در آغاز با آن اختلاط یابد. اما پرکریتی هم برای پراستی (pravrtti)، به معنای حرکت است و هم نیرتی (nivrtti) به معنای سکون؛ هم بهوگا (bhoga) به معنای تجربه و هم اپاوارگا (apavarga) به معنای آزادی. ما باید از قانون حاکم بر طبیعت خود پیروی کنیم، گوناها و سمساره‌هایمان، و اولین تجربه جهان، قبل از طلب آن، از همین جا برمی‌خیزد. مشابه این را در کلام یونگ می‌بینیم که می‌گوید در نیمه نخست زندگی باید به سمت دنیا برویم و خودمان را با جامعه هماهنگ کنیم؛ فقط در نیمه دوم است که انگیزه داریم با نیمه عمیق‌تر خود به تفاهم برسیم.

پرکریتی، مثل ناخودآگاه، قدرت خدمت‌گزاری و، می‌توان گفت، تعلیم‌دادن به پوروشه را دارد. عملکردش اسرارآمیز و فراتر از فهم ما است. مثل کشاورز هستیم، نمی‌توانیم برنج را برویانیم، بلکه فقط می‌توانیم به مزرعه آب برسانیم و اجازه دهیم نیروی آفرینشگر طبیعت (پرکرتایه) (praktayah) در آرامش کارش را انجام دهد، پرکریتی در وضعیت نامتمایز اولیه‌اش (پردهانه) (pradhana) رازی شگفت‌انگیز است، که ویاسا (Vyāsa)<sup>۲۲</sup> (در YS II, 19) آن را ناپیدا، فراتر از وجود و عدم و بیرون از جهان رویدن و پوسیدن توصیف کرده است.

نظریه تفرّد یونگ، در انتقادات خودپرستانه خوانده شده، اما او پاسخ می‌دهد که «خود»، زمانی که مطابق با قوانین خودش رشد می‌کند، سرانجام ریشه‌های محکم‌تری در جامعه خواهد داشت. شبیه آن، خود در فلسفه سانکهایه‌یوگا (Sāṃkhya Yoga)<sup>۲۳</sup> است که در مقایسه با مفهوم عمومی آتمن‌برهمن (atman-brahman)<sup>۲۴</sup>، محدود و در مقایسه با عشق جاری بین روح و خدا کامل دیده می‌شود. ترجمه انگلیسی کایوالیه (kaivalya)<sup>۲۵</sup> به «انزوا» (و نزدیکی معنایی به تفرّد)، کمکی به حل مشکل نمی‌کند. اما پروشای عینیت‌یافته، در انجام‌دادن وظایفش کوتاهی نمی‌کند، او یا به تعبیری، گونه‌ها (gunas)<sup>۲۶</sup> کرتارته (krtartha)<sup>۲۷</sup> اند، آنها چیزی را که لازم است انجام شود، انجام می‌دهند. اتفاقی که بعد از این برای پروشا می‌افتد، درک‌شدنی نیست، اما دلیلی ندارد که گمان کنیم او محروم و محدود شده است.

«خود»، مفهومی متعالی است. حتی یونگ با دیدگاه تجربه‌گرایانه‌اش اینها را پذیرفته است. در یوگا، تعالی «خود» به اندازه‌ای پیش رفته است که فرد تعجب می‌کند از اینکه «خود» با این حد از تعالی چگونه می‌تواند هر پیوندی را با جهان برقرار کند. «خود»

نمی‌تواند کاری بکند و به عقیده ویجنا نه بهیکسو (Vijnanabhiksu)<sup>۲۸</sup>، حتی نمی‌تواند درک و دریافتی داشته باشد، بلکه فقط این موقعیت، یعنی بودهی، را بازتاب می‌دهد. خود، حتی نمی‌تواند درک شود، و از این جهت، شبیه خود یونگی است. در فلسفه، درک و دریافت، مثلاً درک قوری، با مفهوم اندریافت (apperception)، یعنی آگاهی به اینکه من قوری را درک می‌کنم، تفاوت دارد. طبیعتاً، اندریافت (آگاهی به درک) باید به عنوان شاهدی بر وجود «خود» ملاحظه شود، اما ویجنا بهیکسو این درک را در جملات «من انجام دادم»، «من خوشحالم» و شبیه به آن، که بودهی را توصیف می‌کند و نه پوروشه، رد می‌کند (YS I.4). زیرا ما گاه خوشحالیم و گاه غمگین، در حالی که پوروشه چون نامتغیر است باید پیوسته شاد باشد. جالب است که شبیه این استدلال را کانت در گفت‌وگویی که آن را «وحدت برساخته ادراک» (synthetic unity of apperception) یا «وحدت متعالی خودآگاهی» (the transcendental unity of self-consciousness) می‌نامد، استفاده کرده است. هر مثلث یا زمینه‌ای از خودآگاهی باید از وحدتی برخوردار باشد که مرا به گفتن «من می‌اندیشم» قادر سازد، زیرا در غیر این صورت، برخی چیزها باید تصورناپذیر یا بخشی از تجربه من باشند که به من تعلق ندارند. اما این وحدت یک شرط همیشگی و ضروری تجربه است. این شبیه چیزی نیست که کانت آن را ادراک تجربه‌گرایانه یا ابتدایی می‌نامد، یعنی این واقعیت که من گاهی توجه دارم به اینکه دارم فکر می‌کنم، در حالی که گاه چنین توجهی ندارم.

تفرّد، آنچنان که یونگ تعریف کرد «به معنای جدایی و افتراق از عام و شکل‌گیری خاص است، اما نه خصوصیتی که در جست‌وجویش بوده بلکه آنچه پیش‌تر، با سرشت روانی او درآمیخته است» (Psychological Types, p. 449). این شباهتی عمومی به نظام پنتجلی دارد و آن اینکه خود از پیش تعیین‌شده از تأثیرات خارجی مبراً است، البته با یک تفاوت مهم؛ خود، دگرگون می‌شود در حالی که پوروشه تغییرناپذیر است (تصور تغییرناپذیری را به‌سختی می‌توان با وظیفه تعلیمی پرکریتی آشتی داد). از سوی دیگر، خود دگرگون‌شده، ریشه‌های محکم‌تری در جهان خواهد داشت و حال آنکه هدف پوروشه آزادساختن از جهان است. در اینجا دو سبک نگرش متفاوت داریم. در اتاق مشاوره روان‌پزشک، ممکن است نمادهای عمیقی نمایان شوند؛ افعی جهان، ساعت جهانی، استخر زیرزمینی که فرد باید درون آن شیرجه بزند و پاک شود. اما این نمادها، فقط راه را نشان می‌دهند؛ آنها جایگزینی برای بازآفرینی معنوی نیستند. بیمار ممکن است شیرجه

زند؛ ممکن است به جای آن، حتی روانکاوی را رها کند. حتی اگر ادامه دهد، هدفش راحت شدن است نه رسیدن به نوعی برتری معنوی غربیانه.

این پرسش که «خود، بعد از آنکه رها شد چه می‌کند؟ و آیا کار تمام می‌شود یا ادامه دارد؟»، از آن دسته پرسش‌های الاهیاتی است که بودا مردود دانست. این چیزی نیست که با تجربه پاسخ یابد، بلکه می‌توان با مقایسه و تشبیه به آن نزدیک شد. وقتی پا به سن می‌گذاریم، وارد مرحله بازگشت می‌شویم، اندام‌های ما منقبض می‌شوند و علاقه‌مان را به دنیا از دست می‌دهیم، حتی اگر سالم مانده باشیم. در هند، به طور سنتی، زمانی خویش را وقف امور معنوی می‌کنند که زندگی کاری تمام شده باشد. بین خودتحقق‌بخشی و مرگ رابطه‌ای وجود دارد، آنچنان که در زمانی، نجی‌کته (Naciketa)<sup>۲۹</sup> از یمه (Yama)<sup>۳۰</sup> درباره مرگ آموخت.

علاوه بر این، در ریاضیات هندی نه بی‌نهایت بلکه بزرگ‌ترین عدد را داریم (نک: Tarkasangraha, section 24 and YS 1.25؛ آنجا که ویاسا از این حقیقت که حدی برای علم مطلق وجود دارد، استفاده می‌کند تا وجود یک دانای کل را ثابت کند). از آنجا که هر چیزی محدوده‌ای دارد، این را نیز باید پذیرفت که تجربه ممکن از پوروشه نیز دارای حد و مرزی است و باید به نقطه‌ای منتهی شود.

از سوی دیگر، مسیحی معتقد است در بهشت، ارتباطی جاودان، فعالانه و عاشقانه بین خدا و جمع اولیا، در بدن‌های تازه‌شان، وجود دارد، جامعه‌ای ایدئال که خود کاملاً تحول‌یافته مد نظر یونگ، طبیعتاً با آن متناسب است. آیا این می‌تواند نمونه دیگری از تفاوت بین درون‌گرا و برون‌گرا در نگرستن به موقعیتی یکسان باشد؟

در نهایت، ما به یک ویژگی بیشتر جدلی تا فلسفی از زندگی متأخر (واپسین) یونگ می‌رسیم: «هم‌زمانی» (synchronicity) یا تناظر عرفانی بین پدیده‌های درونی و بیرونی، و ارواح، طالع و پدیدارهای فوق طبیعی که پیروی از او را افزایش داده و او را به خوبی، از پزشک به شخصیتی خارق‌العاده و مقدس تبدیل می‌کند که همیشه با کلمه «یوگی» پیوند داشته است. آیا یونگ واقعاً از نیروهای فوق‌العاده برخوردار است یا این فقط چیزی است که مردم گمان می‌کنند؟ به جای رهاکردن سیدھی (siddhis)<sup>۳۱</sup> در ابهام نجیبانه سنسکریت، ما به‌جد با پرسش از وقوع این امور در اروپای مدرن روبه‌رویم. یونگ بار دیگر اسطوره‌شناسی را از موزه‌ها بیرون آورده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بازگشت روح پس از مرگ به بدن تازه و در اوضاع و احوالی متناسب با کردار فرد در زندگی گذشته. این گردونه تا پاکی کامل روح و رهایی نهایی ادامه دارد (م.).
۲. اشاره به مفهوم «گناه آغازین» در مسیحیت؛ نافرمانی آدم در بهشت که بر اساس آن همه انسان‌ها با آلودگی به این گناه به دنیا می‌آیند (م.).
۳. Yoga Sutras of Patanjali؛ مجموعه ۱۹۶ سوتره (سوره) درباره نظریه و اعمال یوگا که در حدود ۴۰۰ میلادی پتنجلی در هند از سنت شفاهی کهن برگرفت و جمع‌آوری کرد (م.).
۴. مهم‌ترین بخش ماهابهاراتا (بلندترین سروده حماسی جهان و یکی از دو حماسه منظوم هند) که در خلال گفت‌وگوی کریشنا (یکی از خدایان هند) و سربازی به نام آرجونا لحظاتی پیش از نبرد تاریخی و عظیم کوروشترا به مسائل مهم فلسفی و سلوکی مثل گونه‌های مختلف یوگا و آرامش ذهن می‌پردازد (م.).
۵. اصل ممارست در یوگا (م.).
۶. مشکل بزرگ؛ اشاره به پنج عامل موجد مشکلات که جهل سرسلسله آنها است (م.).
۷. گردونه بی‌پایان زاد (م.).
۸. سمداهی بالاترین و آخرین مرتبه سلوک (مراقبه) در یوگا است که خودش به مراتب مختلفی تقسیم می‌شود (م.).
۹. فروکاست‌گرایی یا تقلیل‌گرایی به تقلیل و فروگاهی طبیعت اشیا و رفتار پیچیده پدیده‌ها به مجموع مؤلفه‌ها و اصول بنیادین آنها اشاره می‌کند (م.).
۱۰. شعور کیهانی یا آگاهی ناب که به خود و دیگران شناخت دارد (م.).
۱۱. سمداهی دو گونه است؛ یکی سام‌پراجناته (samprajnata) که مراقبه‌گر به موضوع مراقبه معرفت دارد؛ و دوم، آسام‌پراجناته که در آن فاصله بین شناسا، شناخت و آنچه شناخته می‌شود کاملاً از میان می‌رود (م.).
۱۲. شناخت حقیقی که با سمداهی نصیب یوگی می‌شود (م.).
۱۳. ماده هستی؛ تجلی مادی برهنه که تشکیل‌دهنده بدن انسان و منبع مواد نخستین (خاک، آب، آتش، هوا و اثیر) است (م.).
۱۴. اوپانیشادها یکی از کهن‌ترین متون مقدس هندویی است و کاتاوپانیشاد یکی از مهم‌ترین اوپانیشادهای آغازین است (م.).

## 15. A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems

۱۶. یکی از شش مکتب آستیکه در هندوئیسم؛ مکتب فلسفی رئالیستی که بر مبنای منطق استوار است و به چهار منبع معرفتی ادراک حسی، استنتاج، تطبیق و گواهی معتقد است. برای مطالعه بیشتر نک.:

- چاترجی، ساتیش چاندر؛ داتا، دریندراموهان (۱۳۹۳). معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرنز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات ادیان و مذاهب (م).
۱۷. تجلی روحانی برهمن که در انسان با عنوان روح و در هستی به صورت آگاهی محض کیهانی شناخته می‌شود (م).
۱۸. خرد. قوه ذهنی فهم و تحلیل (م).
۱۹. خود درونی و بنیان جاودان شخصیت فرد (م).
۲۰. اشاره به طبقه برهمنان؛ طبقه نخست در نظام طبقات اجتماعی هندوئیسم (م).
۲۱. اشاره به طبقه فرماندهان و جنگاوران؛ طبقه دوم در نظام طبقات اجتماعی هندوئیسم (م).
۲۲. نویسنده افسانه‌ای برخی از مهم‌ترین کتاب‌های سنت هندوئیسم مثل *مهابهاراتا*، *وداها* و *پورانها* (م).
۲۳. یکی از مکاتب شش‌گانه فلسفی هند که به دو واقعیت ماده و روح معتقد، و وجود خدا را منکر است (م).
۲۴. اشاره به یگانگی روح شخصی (آتمن) و روح جهانی (برهمن) (م).
۲۵. هدف نهایی راجایوگا و انزوای پرورش از پرکریتی (م).
۲۶. (در ودانتا) سه حالت یا ویژگی‌های وابسته به یکدیگر: نیکی و تناسب (*sattva*)، شور و فعالیت (*rajas*) و تاریکی و آشوب (*tamas*) که در همه موجودات هستی جریان دارند (م).
۲۷. کسی که کارش را کامل انجام می‌دهد (م).
۲۸. فیلسوف هندو در قرن ۱۶ م. که متون هندویی، به‌ویژه *یوگای پتنجلی*، را شرح کرده است (م).
۲۹. راهبی افسانه‌ای در تاریخ هندوئیسم (م).
۳۰. خدای مرگ در هندوئیسم (م).
۳۱. نیروهای مادی فراعادی و فوق‌طبیعی برآمده از یوگا (م).

## منابع

- Jung, C. G. (1962). *Commentary on the Secret of the Golden Flower*, Harcourt Brace Jovanovich.
- Jung, C. G. (1977). *Symbols of Transformation*, Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1976). *Psychological Types*, Princeton: Princeton University Press.
- The Yoga Sutas of Patanjali (YS)* (2012). Integral Yoga Publications.
- Virupakshananda, Swami (2010). *Tarkasangraha*, Sri Ramakrishna Math.