

## عرفان نقطهٔ عزیمت\*

اولین اندرهیل

محمد کیوانفر

اشاره

آنچه تقدیم می‌شود ترجمه فصل اول کتاب *Mysticism* از عرفان‌پژوه نامدار انگلیسی خانم اولین اندرهیل (۱۸۷۵-۱۹۴۱)<sup>۱</sup> است. خانم اندرهیل نخستین زنی است که در کلیسای انگلستان سخنرانی کرد و با نگارش بیش از ۳۹ کتاب و ۳۵۰ مقاله به یکی از چهره‌های مهم در اوائل قرن بیستم تبدیل شد. در میان آثار او علاوه بر آنچه مربوط به عرفان می‌شود آثاری در زمینه شعر و داستان نیز مشاهده می‌شود. از گستردگی و حجم بالای آثارش می‌توان به وسعت دامنه اطلاعات و دانش او پی برد. او در زمینه فلسفه، فیزیک جدید و سائر حوزه‌های علمی به ویژه روانشناسی مدرن کثیر الاطلاع بود. در واقع، می‌توان او را فردی مدرن دانست که آشنایی و معرفت عمیقی نسبت به علم و فلسفه جدید دارد. آنچه بر جذابیت شخصیت او می‌افزاید سلوک او از وضعیت بی‌دینی به معنویت و عرفان و سرسپردگی نهائی‌اش به کلیسای انگلیکن است. پیوستن او به نهاد رسمی دینی و جست‌وجوی طریقت عرفانی در پرتو دین رسمی نکته‌ای است

\*. عنوان کامل کتاب این است:

بس مهم و پیشنهادی است متمایز از پیشنهاد «معنویت گسیخته از دین رسمی» یا؛ «معنویت بدون خدا». به عقیده اندرهیل عرفان عنصر مرکزی ادیان است و راهی است گشوده برای همه افراد بدون هیچ محدودیتی، گرچه در عمل کسانی که موفق می‌شوند این مسیر را ببینند بسیار اندک‌شمارند. عرفان در نظر او گونه‌ای زندگی کردن است؛ زندگی کردن در مواجهه با امر مطلق و در نهایت، اتحاد با آن جناب. در واقع، از طریق عرفان است که گرایش مطلق‌خواهی انسان به پاسخی درخور می‌رسد. بررسی افکار خانم اندرهیل نیازمند مجالی فراخ است و از حوصله این مقدمه کوتاه خارج، لذا آن را به وقت و جای دیگر موکول می‌کنم. از این عرفان‌پژوه پیش از این، کتاب عارفان مسیحی به فارسی درآمده و توسط نشر ادیان به چاپ رسیده است.

اما کتاب عرفان که ترجمه فصل اول آن را در اینجا می‌خوانید نخستین بار در ۱۹۱۱ انتشار یافت و بعد از آن بارها چاپ شد. نویسنده مقدمه‌ای بر چاپ اول کتاب به تاریخ ۱۹۱۰ و مقدمه دیگری بر چاپ دوازدهم آن در ۱۹۳۰ نگاشته است. کتاب در حدود ۵۰۰ صفحه و دارای دو بخش اصلی است؛ بخش اول شامل این عناوین است: ۱. نقطه عزیمت، ۲. عرفان و حیات‌باوری، ۳. عرفان و روانشناسی، ۴. ویژگی‌های عرفان، ۵. عرفان و الهیات، ۶. عرفان و نمادگرایی و ۷. عرفان و جادو. آنچه‌آنچه از عناوین فصل‌ها آشکار است مباحث بخش اول کتاب را می‌توان ناظر به «فلسفه عرفان» است.

بخش دوم کتاب دارای ۱۰ فصل به همراه یک نتیجه‌گیری است. در این ۱۰ فصل به مباحث مربوط به «عرفان عملی» و مراحل سلوک از منظر عرفان و عارفان مسیحی پرداخته می‌شود. در واقع مراحل پنجگانه سلوک عرفانی بنا به نظر مؤلف، از بیداری نفس گرفته تا وصال و اتحاد با امر مطلق، توضیح داده می‌شود و در ضمن آن، مباحثی درباره مراقبه، خلسه و جذب و مشاهدات کشفی نیز گنجانده شده است. این بخش از کتاب سرشار از نقل قول‌های فراوان از آثار عارفان بزرگ مسیحی است و ما را با بسیاری از آنها آشنا می‌کند. در آخر کتاب هم پیوستی تاریخی وجود دارد که در آن خلاصه‌ای از سیر تاریخی عرفان اروپایی از ابتدا تا زمان ویلیام بلیک بیان شده است. اما فصل اول کتاب که ترجمه آن پیش روی شما قرار دارد در واقع نقطه شروع بحث خانم اندرهیل درباره عرفان و عارفان است و این‌که ما واقعیتی به اسم عرفان داریم و نیز آدمیانی که عارف خوانده می‌شوند؛ این عارفان موجوداتی عجیب و غریب‌اند که کارهایی از آنها سر می‌زند خلاف عادت و ادعاهایی می‌کنند بسیار بزرگ. این ادعاها درباره حقیقت و رسیدن به کنه واقعیت است و چون همه ما انسان‌ها ذاتاً به دنبال کشف

حقیقت هستیم و هر کدام از ما درباره حقیقت چیزی می‌گویند و ادعایی می‌کنند، پس شایسته و معقول است که ادعاهای این آدم‌های عجیب را نیز بررسی کنیم و پیش از بررسی آنها مباردت به نتیجه گیری نکنیم، به ویژه آنکه سنخ ادعاهای این افراد با بقیه ادعاها متفاوت است. هیچ یک از کسانی که درباره حقیقت اظهار نظر کرده‌اند با این اطمینان از رسیدن به حقیقت و در آغوش کشیدن آن سخن نگفته‌اند.

خانم اندرهیل بعد از بیان معقولیت توجه به ادعاهای عارفان درباره حقیقت به بررسی دیگر انواع ادعاهایی می‌پردازد که درباره حقیقت ابراز شده است و آنها را در سه دسته و مکتب جای می‌دهد: طبیعت‌باوری، ایدئالیسم و شکاکیت. چنان که می‌بینید در واقع این ادعاها ادعاهایی فلسفی و عقلانی‌اند او با طرح آنها وارد بحثی فلسفی شود؛ هدف او از این بحث آن است که نقاط ضعف این دیدگاه‌ها را نشان دهد تا از این راه مزیت طریقت عرفانی معلوم شود. بیش‌تر مباحث این فصل در پیرامون این نکته دور می‌زند.

جوامع بسیار رشد یافته بشری یک ویژگی مشترک دارند. معمولاً در آنها انسان‌هایی با شخصیتی خارق‌العاده و مصمم پدید می‌آیند. البته گاه موافق با جریان امور در متن واقع و غالباً در خلاف جهت آن. این‌گونه از انسان‌ها به آنچه دیگران تجربه می‌نامندش رضایت نمی‌دهند و به تعبیر مخالفان‌شان، این‌گرایش در آنها وجود دارد که «برای رسیدن به واقعیت جهان را نفی کنند». این‌طور می‌نماید که تنها تمنای چنین اشخاصی - که در غرب و شرق، و در دوران باستان، قرون وسطا و عصر جدید به آنها بر می‌خوریم - تعقیب نوعی طلب خاص معنوی است: راهی را می‌جویند که آنها را به وضعیت مطلوبشان برساند، که تنها با رسیدن به آن عطششان در وصول به حقیقت مطلق فرومی‌نشیند. از نظر آنها معنای زندگی تماماً در همین طلب نهفته است. برای همین، در راه آن به راحتی فداکاری‌هایی می‌کنند که در دید دیگر انسان‌ها بسیار بزرگ می‌نماید: البته این‌که چنین آدم‌هایی، در هر زمان و مکانی که بوده‌اند، اهداف، آموزه‌ها و روش‌های اساساً همانندی داشته‌اند به طور ضمنی گواهی است بر عینی و واقعی بودن آن طلب. از همین‌روست که، آنها با تجربیاتشان مجموعه‌ای از شواهد پیش‌روی ما می‌نهند که علاوه بر برخورداری از سازگاری درونی در بیش‌تر موارد یکدیگر را نیز تبیین می‌کنند. بنابراین، لازم است قبل از جمع‌بندی درباره توانایی‌ها و امکانات روح

انسانی و پیش از تعقل درباره نسبت این روح با جهان ناشناخته فراحسی، این تجربیات را نیز مورد توجه قرار دهیم.

همه انسان‌ها در دوره‌ای از زندگی عاشق و خواهان لیلای پرده‌نشینی به نام حقیقت<sup>۱</sup> می‌شوند. اما برای بیش‌ترشان این جز تمنایی گذرا نیست؛ در همان ابتدا از رسیدن به حقیقت، ناامید و به امور ملموس و عملی مشغول می‌شوند. البته عده‌ای نیز هستند که در سرتاسر زندگی عاشق حقیقت می‌مانند، گرچه هر کدام از آنها چهره‌ای متفاوت از معشوق نزد خود دارد. بعضی، مثل دانته، آن را به صورت بئاتریس<sup>۲</sup> می‌بینند: محبوب، اما دست نیافتنی، که با وجود حضور در این عالم، در آن عالم نقاب از رخ بر می‌دارد. برای برخی دیگر به صورت زنی شیرین، اما فریبنده، جلوه‌گر می‌شود: اغواگر و خواهان توجه که سرانجام هم به دلداده‌اش خیانت می‌کند. برخی آن را در لوله آزمایش می‌بینند و برخی دیگر در رؤیایپردازی‌های شاعرانه؛ بعضی در محراب و بعضی در گل‌ولای. حتی عملگرایان افراطی در آشپزخانه به دنبالش گشته‌اند: آنها می‌گویند بهترین راه برای تشخیص حقیقت سودمندی آن است. سرانجام آنکه، فلاسفه شکاک با معاشقه‌ای بی‌فرجام تسلی می‌یابند و مطمئن می‌شوند که معشوقشان وجودی واقعی ندارد.

هیچ کدام از این افراد - صرف‌نظر از این‌که چه چیزی را نماد حقیقت بدانند - نتوانسته‌اند این اطمینان را در ما ایجاد کنند که واقعیت پس پرده را یافته و با او رو-در-رو شده‌اند. اما اگر بتوانیم به حرف‌های عارفان - با آن لحن یقینی و ایمانی عجیب - اعتماد کنیم می‌بینیم در جایی که همه فرومانده‌اند آنها توانسته‌اند میان روح آدمی - که به گفته آنان در چنبره مادیات اسیر است - و آن واقعیت یگانه، یعنی وجود غائی و غیرمادی، که فلاسفه آن را امر مطلق و عالمان الهیات خدا می‌نامندش رابطه و پیوندی مستقیم برقرار کنند. آنها می‌گویند - و در این گفته بسیاری از غیر عارفان نیز با ایشان همراهند - که این حقیقت پنهان همان چیزی است که انسان جو‌بای آن است و تنها چیزی است که هدف‌اورا از جست‌وجو محقق می‌کند. لذا از ما می‌خواهند به آنان نیز همان توجهی را نشان بدهیم که به کاوشگران سرزمین‌هایی ابراز می‌داریم که ماجراجویی در آنها از توانمان خارج است. چرا که عارفان پیشگامان عالم معنوی هستند و ما حق نداریم به این دلیل که موقعیت یا شجاعت انجام چنین کاوش‌هایی را نداشته‌ایم اعتبار کشفیات آنها را زیر سؤال ببریم.

هدف این کتاب توصیف این تجربیات و موجه ساختن آنها و نتایج برآمده از آنهاست، گرچه کسانی که با ایمانی سرشار این توصیف‌ها را می‌خوانند نیازی به توجیه ندارند. اما این مطالب چنان از عادات فکری ما دورند که برای فهمشان نیاز به آمادگی خاصی داریم: باید خردمان را بیالاییم. همانطور که خود عارفان با عبور از دروازه پالایش و تهذیب وارد حریم عرفان شده‌اند کسانی که خواهان شناخت آن هستند نیز باید دست به پالایش عقلانی بزنند. باید ذهن‌ها را از تعصبات پاک کرد و این عادت ریشه‌دار را کنار نهاد که تنها جهان واقعی همین جهان محسوس است، همچنان که این پیش‌فرض ناپذیرفتنی را که علم واقعی است و متافیزیکی غیرواقعی و می‌نهمیم. می‌باید این خانه کاغذی را ترک کنیم و به سمت آنچه عارفان آن را «هیچستان»<sup>۱</sup> می‌خوانند عروج نماییم و قبل از اتخاذ موضعی منتقدانه در قبال ژرف‌بینان، شاعران و عارفان به بررسی بنیان‌های همه تجربه‌های ممکن انسانی بپردازیم.

چنین نقادانی از واقعیت کار فلسفه است. البته لازم نیست تاکید کنم که نویسنده این کتاب فیلسوف نیست، همچنان که مخاطبان وی نیز دانشجویان این علم سترگ نیستند. اما با این‌که ما به طور حرفه‌ای به فلسفه نمی‌پردازیم برای رسیدن به نقطه آغاز بحث چاره‌ای جز ورود به این حوزه نداریم. حوزه‌ای که در برگیرنده همه اصول و مبادی نخستین است: اگر می‌خواهیم اهمیت واقعی سنخ شخصیتی عارفان را بفهمیم باید به سمت این اصول برویم.

پس بیایید در ابتدای بحث چند واقعیت اساسی و مشترک را - که معمولاً مورد غفلت عمل‌گرایان است - به خودمان یادآوری کنیم: این‌که نقطه شروع تفکر انسانی در اینجاست که نویسنده این کتاب، من / خود / فاعل خود آگاه است، کما این‌که خواننده آن نیز فاعل خود آگاه دیگری است که به‌رغم همه استدلال‌ها می‌گوید: من هستم. برای همه ما این نقطه مطمئنی است. هیچ متافیزیک‌دانی در باور متعارف فردی به وجود خودش تردیدی ندارد. عدم قطعیت، اغلب، وقتی به سراغمان می‌آید که با این پرسش مواجه شویم که غیر از خودمان چه چیزهای دیگری وجود دارند.

چنانکه می‌دانیم این من / خود آگاه که «همچون صدفی که در پوسته خود زندانی است، زندانی جسم است» در معرض جریان مستمری از پیام‌ها و تجربه‌هاست که عمده

آنها تحریکات لامسه و ارتعاشات منتقل شونده از راه اعصاب بینایی و شنوایی هستند، که به ترتیب لمس، نور و صدا نامیده می شوند.

این تجربیات چه معنایی دارند؟ اولین پاسخ این است که آنها نشانه‌هایی از ذات جهان خارج هستند. وقتی از او می پرسند جهان خارج به چه می ماند؟ او در پاسخ به شواهد حسی «خود» رجوع می کند. او از پیام‌های دریافتی از راه حواس، که خواه ناخواه و از هر سمت و سو و در هر لحظه وارد ذهنش می شوند، «جهانی حسی»<sup>۱</sup> بر می سازد، که چیزی نیست جز همین جهان واقعی و صلب<sup>۲</sup> همه آدم‌های معمولی.

به محض آن‌که تأثرات و دریافت‌ها- یا به بیان دقیق‌تر، برداشت‌هایی که سیستم عصبی فرد از تأثرات اصلی دارد- وارد می شوند، او آنها را جذب می کند، دقیقاً مثل بازیکنان در بازی کلمات که به سمت حروف تقسیم شده میان خود حمله می برند او آنها را دسته‌بندی می کند، می پذیرد، رد می کند، ترکیب می نماید و آنگاه پیروزمندانه از میانشان یک «مفهوم» را برمی کشد و آن را جهان خارج می خواند و با سادگی دلپذیر و شگفت‌انگیزی احساسات خود را به جهان ناشناخته نسبت می دهد و می گوید: «ستاره‌ها می درخشند!»؛ «چمن سبز است». به نظر می رسد همچنان که هیوم می گفت: «واقعیت از تأثرات و تصورات تشکیل می شود».

اما بدیهی است که این جهان حسی که با جهان واقعی بیرونی همسان به نظر می آید، خود آن جهان نیست، بلکه فقط تصویر و ترسیم نفس از آن است<sup>۳</sup>- که ممکن است از برخی جنبه‌ها مفید و معتبر هم باشد. این تصویر اثری هنری است، نه واقعیتی علمی و با این که ممکن است اعتبار و اهمیت آثار بزرگ هنری را دارا باشد، اگر آن را موضوع تحلیل تلقی کنیم خطر کرده‌ایم. با کمی تحقیق می توان نشان داد که نسبت میان این تصویر و واقعیت در بهترین حالت، نمادین و تقریبی است و برای کسانی که حواس یا راه‌های ارتباطی آنها چینی و نظامی دیگرگونه دارد هیچ معنایی ندارد. لذا شواهد حسی

1. Sense world

2. real and solid world

۳. از این رو اکهارت می گوید: «هرگاه قوای نفسانی با اشیاء مخلوق برخورد می کنند تصاویری را از آنها دریافت و جذب می کنند. شناخت نفس از اشیاء به این طریق حاصل می شود. اشیاء نمی توانند بیش از این به نفس نزدیک شوند و نفس فقط می تواند از راه دریافت ارادی تصاویر به اشیاء نزدیک شود و از طریق حضور این تصاویر است که نفس به جهان نزدیک می شود، زیرا تصاویر چیزهایی هستند که نفس با قوای خودش آنها را می آفریند. آیا نفس می خواهد ماهیت سنگ، اسب و انسان را بداند؟ او یک تصویر می سازد.»

را نمی‌توان شواهد ذاتِ واقعیت نهایی دانست. آنها با این‌که خدمتکارانی مفیدند، راهنمایان خطرناکی خواهند بود. گواهی آنها به هیچ وجه جست‌وجوگرانی را که گزارش‌هایی در تناقض آشکار با آن گواهی دارند نگران نمی‌سازد.

پس می‌توان گفت که نفیس آگاه و شناسا در آن سرِ خط دریافت تلگراف نشسته است. در تمام نظریه‌ها، غیر از عرفان، این تنها راه ارتباطی با جهان فرضی بیرونی است. ابزار دریافت پیام‌های خاصی را ثبت می‌کند، لذا نفیس شناسا - تا وقتی که به این ابزار وابسته باشد - هرگز از طریق این پیام‌های ارسالی واقعیت آن طرف سیم تلگراف را نخواهد شناخت. این پیام‌ها نمی‌تواند ذات واقعی آن واقعیت را آشکار کند. اما در کل، او می‌تواند این پیام‌ها را شواهد این واقعیت بداند که ورای او و ابزار دریافتی‌اش چیز دیگری نیز وجود دارد. روشن است که ویژگی‌های ساختاری ابزار تلگراف تغییراتی را بر روی پیام اعمال می‌کند. این امکان وجود دارد که آنچه به صورت نقطه، خط تیره، رنگ و شکل انتقال یافته است به شکلی متفاوت دریافت شده باشد. بنابراین، گرچه ممکن است این پیام‌ها تاحدی با واقعیت آن طرف سیم پیوند داشته باشند، هیچگاه کاملاً با آن یکسان نیستند. امکان دریافت نشدن برخی از پیام‌ها ارتعاشات و نیز تداخل با برخی دیگر وجود دارد. لذا در این میان حداقل بخشی از پیام از دست می‌رود، یا به بیانی دیگر، جهان دارای جنبه‌هایی است که ما هرگز آنها را نخواهیم شناخت.

بنابراین، قلمرو شناخت ذهنی ما مقید به محدودیت‌های شخصیتی ماست. بر این اساس، نهایت کاوش و تحقیقات ما حد بیرونی اعصاب حسی است نه جهان خارجی. ما با «شناخت خود» در واقع جهان خود را شناخته‌ایم. ما محصور ابزارهای ادراکی خویش هستیم. ما نمی‌توانیم از جایمان برخیزیم و به امید دیدن انتهای مسیر حرکت کنیم. کلام اکهارت همچنان در مورد ما صادق است که: «نفس از راه دریافت ارادی تصاویر فقط می‌تواند به مخلوقات نزدیک شود.» اگر اهریمنان شیطانی حواسمان را به گونه‌ای دیگر تحریک کنند، در آن صورت ما جهان جدیدی را ادراک خواهیم کرد.

زمانی ویلیام جیمز<sup>۱</sup> به ایدئالیست‌های جوان تمرین مفیدی را پیشنهاد کرد: اگر ابزارهای ادراکی متنوع ما وظائف خود را دگرگون و جابه‌جا کنند آنگاه چه تغییراتی در

دنایای معمول ما رخ خواهد داد، اگر فی‌المثل به جای دیدن رنگ‌ها آنها را بشنویم و به جای شنیدن صداها آنها را ببینیم. حرفِ جیمز پرتوی ناگهانی بر حرفِ عجیب و به ظاهر احمقانهٔ آدمِ بصیری مثل مارتینِ قدیس<sup>۱</sup> می‌تاباند که گفته بود: «من صدای گُل‌ها را می‌شنیدم و تنهایی را می‌دیدم که می‌درخشیدند»؛ همین‌طور بر گزارش‌هایی پرتو می‌افکند که دیگر عارفان در باب لحظه‌های نادرِ آگاهی داده‌اند و ادعا کرده‌اند که در آن لحظه‌ها حواس در یک کنش ادراکی واحد و وصف‌ناپذیر می‌آمیزند و رنگ‌ها و صداها به عنوان جنبه‌هایی از یک چیز شناخته می‌شوند.<sup>۲</sup>

از آنجا که موسیقی چیزی نیست جز تفسیری از ارتعاشات خاصی که گوش دریافت می‌دارد و رنگ هم تفسیری است از ارتعاشات دیگری که چشم ادراک می‌کند، این دیدگاه کم‌تر از آنچه که به نظر می‌آید احمقانه است و حتی می‌توان آن را در محدوده علوم فیزیکی نیز گنجانند. اگر چنین تغییراتی در حواس ما رخ دهد آنگاه پیام‌های دریافتی ما مانند قبل است - جهان عجیبِ ناشناخته‌ای که بر اساس این فرض بدون هیچ راه فراری در چنبرهٔ آن گرفتاریم - اما تفسیرمان از آنها متفاوت خواهد بود. زیبایی همچنان برای ما باقی می‌ماند، اما به زبان دیگری سخن می‌گوید. آواز پرندگان در برابر شبکیه چشمانمان به صورت طیف‌های رنگی جلوه می‌کند: ما طنین‌های جادویی باد را می‌بینیم و سبزی‌های جنگل را به صورت یک فوگِ عظیمِ هماهنگ و متوالی، مثل هوایی طوفانی، می‌شنویم. اگر متوجه این نکته باشیم که می‌توان با تغییراتی بسیار اندک وارد چنین دنیایی شد، در آن صورت، عارفانی را که می‌گویند مطلق را به صورت «موسیقی بهشتی» یا «نوری ازلی»<sup>۳</sup> درک کرده‌اند کمتر تحقیر می‌کنیم. و کمتر بر این‌که تنها معیارِ واقعیت «جهانِ صلبِ عقلِ متعارف» است تعصب می‌ورزیم. «جهانِ عقلِ متعارف»<sup>۴</sup> جهانی مفهومی است که ممکن است جهانی بیرونی را بازنمایی کند، اما یقیناً بازنمایندهٔ فعالیت‌های درونیِ ذهنِ آدمی و برساختهٔ آن است و ما بیش‌تر بدین قانع و خرسندیم و «برای همیشه در آن رحل اقامت می‌افکنیم، زیرا در آن احساس راحتی می‌کنیم»؛ همانند سکونت روحی در کاخ هنر.

1. Saint-Martin

۲. در این ارتباط ادوارد کارپنتر درباره تجربه خودش می‌گوید: «به نظر می‌رسید ادراک حسی‌ام یگانه شده بود، به طوری که همه حواس به یک حس تبدیل شده بودند» (منقول از *Cosmic Consciousness*, p. 891).

3. Uncreated light

4. world of common sense



پس مواجهه مستقیم با حقیقت مطلق برای آگاهی متعارف غیر عرفانی ناممکن است. ما توانایی شناخت واقعیت و یا حتی اثبات وجود ساده‌ترین چیزها را نداریم. اکثریت به جز زیرکانی چند، منکر این محدودیت‌اند. اما اشخاصی هستند که این محدودیت را می‌فهمند و نمی‌توانند از این واقعیات دروغین که جهان افراد معمولی را فراگرفته خرسند و بدان قانع باشند. البته به نظر می‌رسد برای این اشخاص نیز لازم است که در نزد خود تصویری از چیز یا ناچیز آن طرف خط تلگراف داشته باشند؛ یعنی گونه‌ای «تصور از هستی» و گونه‌ای «نظریه معرفت». آنها از این ناشناختگی رنج می‌برند و بی‌تاب شناخت اصول و مبادی اولیه هستند و پس‌زمینه این نمایش شیخ‌وار اشیاء را می‌جویند. فردی که چنین طبیعتی داشته باشد گرسنه واقعیت است و باید این گرسنگی را به بهترین وجهی رفع کند: اگر نمی‌تواند زیاد بخورد حداقل گرسنگی‌اش را به عقب بیندازد.

البته این تردید وجود دارد که دو نفر از این اشخاص بتوانند تصویر واحد دقیقی از حقیقت خارجی ارائه بدهند، زیرا متافیزیکی زنده مانند دین زنده اساساً امری است شخصی و همچنان‌که جیمز متذکر شده، امری است شهودی<sup>۱</sup> نه استدلالی. با این حال، چنین متافیزیکی زنده‌ای ممکن است - و اگر سالم و درست باشد عموماً این‌گونه است - با اتصال ظاهری خود به مکتبی سنتی، خود را از انگ ذهنی بودن برهاند، همچنان‌که دین شخصی نیز می‌تواند و باید به لحاظ ظاهری خودش را به یک کلیسای سنتی متصل کند. بیایید به اختصار، نتایجی را که این مکاتب سنتی - یعنی نظریه‌های عمده کلاسیک درباره ذات واقعیت - بدان رسیده‌اند بررسی کنیم. آنها باز نماینده بهترین نتایجی هستند که عقل انسانی واگذار شده به خود می‌تواند بدان دست یابد:

۱. آشکارترین و پذیرفته‌ترین تبیین درباره جهان، طبیعت‌باوری یا رئالیسم خام است، یعنی همان دیدگاه انسان معمولی. طبیعت‌باوری می‌گوید ما جهان واقعی را می‌بینیم، گرچه ممکن است آن را خیلی خوب نبینیم. آنچه را که انسان‌های معمولی سالم در آنجا می‌بینند تقریباً در آنجا هست. این دیدگاه اشیاء مادی را واقعی می‌داند و از این‌که بر عینیات متکی است به خود می‌بالد. به عبارت دیگر، بنابر این دیدگاه، تأثرات حسی

همبسته و درست ما، که در بهترین وضعیتشان قرار دارند، تنها ماده معتبر معرفتی ما را می‌سازند، معرفتی که خود نتیجه مشاهدات دقیق طبقه‌بندی شده است.

با توجه به این‌که ما چیزی دربارهٔ امور ماورای حس نمی‌دانیم ممکن است چنین نگرشی دوراندیشانه بنماید. اما هیچگاه عطشی را که نسبت به واقعیت داریم بر طرف نمی‌کند. در واقع، این دیدگاه می‌گوید: «اتاق راحتی پیدا کرده‌ایم؛ پرده‌ها را بکشید، زیرا شب تاریک است. به ما اجازه بدهید به توصیف اسباب و اثاثیه پردازیم.» اما متأسفانه حتی اسباب و وسائل نیز خود را با نگرش طبیعت‌باورانه نسبت به اشیاء وفق نمی‌دهند. به محض این‌که دست به بررسی دقیق بزنییم خواهیم دید که با نگرشی مملو از سردرگمی مواجهیم، نگرشی که فریاد می‌کند حتی صندلی‌ها و میزها همان چیزهایی نیستند که به نظر می‌آیند.

می‌دانیم که بیش‌تر نقدهای اولیه دربارهٔ اثره‌های متعارف ادراک حسی در صدد ابطال و بی اعتبار کردن نگاه آسان‌گیر و ساده «عقل متعارف» هستند. برای پذیرش ظواهر به عنوان واقعیت، نه تنها به ایمان صرف، بلکه به ساده‌لوحی عمیقی نیاز است. برای نمونه، زمانی که می‌گوییم «خانه‌ای» را می‌بینم، مقصودم از این گفته فقط می‌تواند این باشد که عضوی از اعضای ادراکی من که کارش دیدن است به گونه‌ای خاص تحت تأثیر قرار گرفته، و موجب برانگیختن تصور «خانه» در ذهن من شده است. در این وقت است که تصور «خانه» را به عنوان خانه‌ای واقعی تلقی می‌کنم و مشاهدات دیگرم، در واقع، پروراندن، بسط دادن و تعریف این تصویر است. اما این را که واقعیت بیرونی‌ای که موجب به وجود آمدن تصویری که من آن را خانه می‌نامم شده چیست نمی‌دانم و هرگز نخواهم دانست. این واقعیت به اندازهٔ چینش و ترکیب مراتب فرشتگانی، رازآمیز و از ادراک من فراتر است. آگاهی با فعل پرصلابت «بودن»؛ روبرو نمی‌شود. البته می‌توانم از حواس مختلف برای «تقویت» شواهد یکدیگر استفاده کنم؛ به خانه نزدیک شوم و آن را لمس کنم. با این کار، دستم تحت تأثیر احساسی قرار می‌گیرد که من آن را «سختی» می‌نامم. چشمانم نیز با احساس «سرخی» مواجه می‌شوند و از این دگرگونی‌های کاملاً شخصی ذهن من تصویری به نام آجرهای سرخ می‌سازد و آن را در جهان خارج تجسم می‌بخشد. اما اگر از خود علم تأیید واقعی بودن این ادراکات را بخواهید، خواهد گفت که جهان مادی، واقعی است، با این همه ما تصوراتی که از رنگ و سختی داریم چیزی جز

توهم نیستند. آنها به انسان تعلق دارند، نه به جهان مادی. و همانطور که فیلسوفان مدرسی می‌گویند، عرض هستند نه جوهر. علم می‌گوید: «آجر سرخ صرفاً یک مواضعه و قرارداد است، اما در واقعیت، تا آنجا که امروزه می‌دانیم، این قطعه مثل سائر قطعات جهان متشکل از بی‌شمار اتم است که گرد یکدیگر می‌چرخند. آنها به اندازه برف هم صلب نیستند. اگر شما قارچ‌های آلیس در سرزمین عجائب را بخورید و به اندازه جهان میکروسکوپی درآیید، همه اتم‌ها با الکترون‌هایشان را به صورت یک نظام منظومه‌ای می‌بینید. در این حالت، هر آجری برای خود جهانی است. افزون بر این، همین که می‌خواهم خود این اتم‌ها را ادراک کنم از من می‌گریزند؛ آنها فقط بروزها و نشانه‌های چیز دیگری هستند. اگر این موضوع را تا نهایت تعقیب کنم به این نتیجه می‌رسم که اتم بُعد ندارد و در این صورت است که من علی‌رغم میل خودم ایدئالیست خواهم شد، همچنان که درباره سرخی نیز باید بگویم: آن نیز چیزی است که به رابطه بین عصب بینایی و امواج نوری‌ای که توان جذبشان را ندارد مربوط می‌شود. وقتی خورشید به صورت مایل بتابد احتمالاً همان آجر، ارغوانی، و با کمی انحراف در دید، سبز دیده می‌شود. حتی ممکن است این احساس که متعلق ادراک شما بیرون از شما وجود دارد خیالی باشد، همانطور که به راحتی این ویژگی خارجیت را به تصاویری که در خواب می‌بینید و به توهمات که در بیداری دارید نیز اسناد می‌دهید، همان کاری که با چیزهایی که به نظر تان واقعاً وجود دارند می‌کنید».

افزون بر این، هیچ معیار قابل اعتمادی که به کمک آن بتوان بین جنبه‌های «واقعی» و «غیرواقعی» پدیده‌ها فرق گذاشت وجود ندارد. معیارهای موجود قراردادی و برای تسهیل امور هستند، نه مبتنی بر حقیقت. هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم اکثر آدم‌ها جهان را به یک گونه می‌بینند و این که آن گونه دیدن معیار درستی برای واقعیت است؛ گرچه به جهت اهداف عملی در این نکته با هم توافق داریم که سلامت عقل در مشارکت با توهمات دیگران است. آنهایی که با خود رو راست هستند می‌دانند که این «مشارکت» در بهترین حالتش ناقص است. با اختیار تصویری جدید از دنیا و متناسب کردن الفباء جدید با نظام مورش قدیم - کاری که آن را فراگیری معرفت می‌نامیم - می‌توانیم تا اندازه زیادی نحوه دیدمان را نسبت به اشیاء تغییر دهیم و می‌دهیم و جهان‌هایی جدید با استفاده از تأثرات و دریافته‌های قدیمی می‌سازیم و اشیاء را راحت‌تر از جادوگران

دگرگون می‌کنیم. هراکلیتوس<sup>۱</sup> می‌گفت: «چشم و گوش، شاهدان بدی برای افراد وحشی و بربر هستند». حتی افراد با فرهنگ نیز معمولاً به واسطه و از طریق یک سرشت و خوی همه چیز را می‌بینند و می‌شنوند. آسمان در نظر شاعران اقامتگاه فرشتگان و برای ملوانان منبعی است برای پیش‌بینی آب و هوا. بنابراین، هنرمند و جراح، مسیحی و عقل‌گرا، و خوشبین و بدبین در جهان‌هایی واقعاً متفاوت و جدای از هم، هم به لحاظ فکری و هم به لحاظ حسی، می‌زیند. سخن‌گفتن روزمره ما مبتنی بر قرارداد است نه واقعیت، و این خود به ما اجازه می‌دهد تا جهانی را که هر کدام از ما در آن می‌زییم از یکدیگر مخفی کنیم. گه‌گاهی هنرمندی بلیغ با صداقتی حماقت‌گون ظهور می‌کند و اصرار می‌ورزد که «آنچنان که می‌بیند سخن می‌گوید»، آنگاه مردمان دیگر با فرورفتن در دنیای ساختگی‌شان او را احق می‌پندارند یا این که در خوش‌بینانه‌ترین حالت می‌گویند: «فلانی تخیل فوق‌العاده‌ای دارد».

افزون بر این، حتی این جهان فردی یگانه همیشگی نیست. هر یک از ما همچنان که رشد می‌کنیم و دگرگون می‌شویم دائماً و بی‌اختیار جهان حسی خود را بازمی‌سازیم. در یکایک لحظات، ما نه به «آنچه هست [غیر از ما]] بلکه به «آنچه هستیم» می‌نگریم و شخصیت ما همواره خودش را در مراحل مختلف تولد، بلوغ و مرگ سازگار می‌کند. ذهنی که در جست‌وجوی واقعیت است در این جهان «طبیعی» ذهنی و متغیر، لزوماً باید به خود و به تصاویر و مفاهیمی تکیه کند که پیش‌تر برآمده از مدرک است نه مدرک. اما واقعیت باید برای همه واقعی باشد نه فقط برای کسانی که آن را یافته‌اند؛ باید «فی‌نفسه» موجود باشد، به وجهی که مقید و محدود به ذهن مدرک نباشد. فقط در این صورت است که زنده‌ترین غریزه و مقدس‌ترین شور و احساس ذهن ارضا می‌شود: «غریزه مطلق خواهی» و شور حقیقت‌جویی.

این بدان معنا نیست که از این گزاره‌های کهن و اولیه به این نتیجه برسید که لوح تجربه متعارف انسانی را کنار بگذارید و سرنوشت خود را با نیپیلیسم فکری گره بزنید. آنچه از شما خواسته می‌شود فقط توجه به این نکته است که آن تنها یک لوح است و حک شده‌های سفید بر روی لوح، که آنها را فرد معمولی واقعیات، و دانشمند واقعگرا، معرفت می‌خواند، همه، در بهترین وضعیت، نمادهایی نسبی و قراردادی‌اند که به

جنبه‌هایی از واقعیت ناشناخته اشاره می‌کنند. با این همه، در عین این‌که همه ما می‌باید بر لوح خود نوعی تصویر را ترسیم، و بر اساس آن عمل کنیم، اما نمی‌توانیم تصاویر دیگران را بی‌اعتبار بدانیم - گرچه ممکن است مفید بودن آنها را زیر سؤال ببریم - حتی اگر تصاویری ممتنع و نامتعارف به نظر برسند، زیرا آنها جنبه‌ای از واقعیت را نشان می‌دهند که به درون قلمرو حسی ما راهی ندارد و نمی‌تواند بخشی از جهان ما باشد و به واقع نیز چنین نیست. اما همانند ادعایی که الاهی‌دانان دربارهٔ تثلیث دارند که این آموزه نه سه چیز، بلکه فقط یک چیز را پنهان و مکشوف می‌سازد، همچنین جنبه‌های مختلفی که جهان از طریق آنها بر آگاهی ادراکی ما ظهور می‌یابد به یک واقعیت نهایی یا، به بیان کاتتی، به یک عین متعالی<sup>۱</sup> اشاره دارند که با این‌که با هیچ یک از ظهورات خود همسان نیست، اما همه آنهاست؛ متعالی است، اما همچنان دربرگیرندهٔ جهان‌های تکه‌تکه و شمارش‌ناپذیر تصورات فردی نیز است. بنابراین از این پرسش می‌آغازیم که ماهیت این امر یگانه چه می‌تواند باشد و منشأ این غریزهٔ جاودان چیست که - بدون هیچ کمکی از ناحیه تجربه حسی - این یگانهٔ ناشناخته و مطلق همه شمول را درک می‌کند و آن را به عنوان تنها رافع ممکن عطش حقیقت و جویی‌اش می‌طلبد.

۲. در جواب به این پرسش، دومین تصور عمده از هستی - ایدئالیسم - در فرایندی حذفی به پاسخی موقتی رسیده است. این تصور، ما را از جهان مادی، با آن نظم جالبی که از «اشیاء» ارائه می‌دهد و با آن نظام و قوانینی که دارد، دور، و وارد فضای رقیق و خالص عالم متافیزیک می‌کند. در حالی که جهان طبیعت باور از مشاهده شواهد حسی فراهم می‌آید، جهان ایدئالیست از مشاهده فرایندهای تفکر حاصل می‌شود. بر این اساس، به وجود دو چیز می‌توان اطمینان داشت: ۱. وجود سوژه/فاعل اندیشه‌گر، خود آگاه و ۲. وجود ابژه/عین، ایده‌ای که آن سوژه اندیشه‌گر با آن سروکار دارد. این یعنی که ما هم ذهن و هم اندیشه را می‌شناسیم. آنچه جهان نامیده می‌شود در واقع مجموعه‌ای است از آن اندیشه‌ها؛ و سوژه یا اندیشه‌گر، در روندی جذبی و پذیرشی در این اندیشه‌ها تصرف می‌کند. البته ما به تمام آنچه می‌تواند مورد اندیشه قرار بگیرد نمی‌اندیشیم و هر چه را که می‌تواند مورد ادراک واقع شود ادراک نمی‌کنیم و نیز لزوماً ایده‌هایی را که قابلیت درکشان را داشته‌ایم به درستی و به نسبت صحیحی ترکیب

نمی‌کنیم. بنابه ایدئالیسم عینی<sup>۱</sup> واقعیت آن اندیشه‌ی عالی و آن عین کامل تصرف‌ناشده‌ای است که ما نشانه‌هایی پراکنده از آن را دریافت کرده‌ایم. جهان پدیدارها، که ما جهان واقعی‌اش محسوب می‌کنیم، تنها نمایش شبح‌واری از آن یا «ظهور آن جهان واقعی در مکان و زمان» است.

بنابه این صورتی که ما از ایدئالیسم عینی، در میان اشکال بسیار آن، به عنوان صورت نمونه برگزیده‌ایم - چرا که تقریباً هر ایدئالیستی طرح خاص خود را از رستگاری متافیزیکی دارد<sup>۲</sup> - ما در جهانی زندگی می‌کنیم که، به زبان روزمره، ایده یا رؤیای خالقش است. همانطور که تویدلدیوم برای آلیس در فلسفی‌ترین بخش قصه پریان توضیح می‌دهد، ما فقط بخشی از رؤیا هستیم. همه حیات و همه پدیده‌ها دگرگونی‌ها و بروزهای بی‌پایان یک عین متعالی هستند؛ ما در اندیشه پویا و توانمند یک اندیشه‌گر مطلق شناوریم. حواص ما تحت قیود و محدودیت‌هایی که ما معمولاً آنها را ماده، زمان و مکان می‌نامیم این عین یا جنبه‌های خاصی از آن را تفسیر می‌کنند و ذهن نیز ادراکشان می‌کند و آنچه تعیین‌کننده این جنبه‌های خاص است جایگاه آگاهی فردی هر یک از ما در درون اندیشه کیهانی، و به بیان دیگر جایگاه ما در حیات است. اما هیچ دلیلی وجود ندارد بر این که ماده، زمان و مکان ضرورتاً اجزائی از واقعیت و ایده نهایی باشند. بلکه محتمل است که وجود آنها به مثابه کاغذ و قلمی باشد که برای ترسیم ایده مطلق از آنها استفاده می‌شود. همچنان که بینش ما و ایده ما از اشیاء، به ایده جاودان نزدیک‌تر می‌شود ما نیز به واقعیت نزدیک‌تر می‌شویم، زیرا واقعیتی که ایدئالیست ترسیم می‌کند همان ایده یا اندیشه خدا و همان وحدت متعالی‌ای است که همه پدیدارهای خیالی و موهوم که قوام‌بخش جهان‌های کاملاً متفاوت «عقل متعارف»، علم، متافیزیک و هنر هستند، هر چند به نحو ضعیف، بدان اشاره دارند. این همان معنایی است که بنابر آن می‌توان به درستی گفت که واقعیت مندی فقط از آن موجود فوق طبیعی است، زیرا جهان پدیدار که ما آن را جهان طبیعی می‌نامیم تا حد زیادی از پیش‌پنداشت‌ها، توهمات و نشانه‌هایی که جهان واقعی و ابدی ایده به ما عرضه می‌کند و نیز از مفاهیم شگفتی که با کمک ابزارهای حسی از آن نشانه‌ها برمی‌سازیم برپا و ساخته شده است.

#### 1. objective idealism

۲. چهار گروه عمده از چنین طرح‌هایی وجود دارد: ۱. ذهنی؛ ۲. عینی؛ ۳. استعلایی (کانتی)؛ ۴. مطلق (هگلی). ایدئالیسم حلولی گروس و جنتایل به این طرح اخیر تعلق دارد.

چیزی که درباره استدلال ایدئالیسم می‌توان گفت این است: سرانجام، این «واقعیت‌های» ملموس جهانِ حسی نیستند که تعیین‌کننده همیشگی سرنوشت نوع بشر هستند، بلکه این سرنوشت را مفاهیمی رقم می‌زند که به اذعان همه فقط در ساحت ذهنی/نفسانی وجود دارند. در لحظات حساس وجودی، وقتی شخص به آزادی روحی بار می‌یابد چیزهایی را می‌یابد که هر انسانی واقعی بودنشان را درک می‌کند. به واسطه این چیزها و به خاطر این چیزهاست که او می‌زید، کار می‌کند، رنج می‌کشد و می‌میرد. عشق، وطن‌پرستی، دین، نوع‌دوستی و شهرت، همه اینها به جهان متعالی تعلق دارند. از این‌رو، آنها بیش از هر «واقعیت ملموس» دیگری از واقعیت بهره دارند. کسی که تا حدودی متوجه این نکته باشد همواره در مقابل آنها به عنوان منابع جاودان انرژی سر تعظیم فرود می‌آورد. ادیان علی القاعده ایدئالیستی‌اند: به ویژه مسیحیت که با ندایی بلند به برداشت ایدئالیستی از حیات فرا می‌خواند و بودیسم نیز، البته نه به اندازه مسیحیت. کتاب‌های مقدس ادیان بارها تذکر می‌دهند که این ماده‌پرستان‌اند که نفرین شده‌اند.

شاید ایدئالیسم عالی‌ترین نظریه درباره هستی باشد که تاکنون توسط فکر انسانی خلق شده است، نظریه‌ای چنان عالی که در واقع به سختی می‌توان آن را کار «عقل محض» دانست، بلکه باید آن را بروز عرفان طبیعی و غریزه مطلق خواهی نهفته در آدمی دانست. اما وقتی از ایدئالیست پرسیم که چگونه می‌توان با واقعیتی که شما آن را به صورت «آنچه قطعاً وجود دارد» توصیف می‌کنید پیوند برقرار کرد؛ بی‌درنگ سیستم فکری‌اش از هم می‌پاشد و آشکار می‌شود که این سیستم فقط ارائه‌دهنده نموداری از آسمان‌ها بوده است، نه آنکه نردبانی برای رفتن به سمت ستاره‌ها باشد. عارفان، ناتوانی ایدئالیسم در دست یافتن عملی به واقعیت مورد نظر را به علتی بر می‌گردانند که بیان طعنه‌آمیزش در عبارت مشهور قدیس جروم<sup>۱</sup> درباره تمایز میان دین و فلسفه آمده است: «روح انسان را افلاطون در مغز، و مسیحیت در قلب جای داد.» یعنی ایدئالیسم گرچه در مقدماتش موجه است و اغلب در بهره‌گیری از آنها جسارت و صداقت دارد، به دلیل عقلگرایی انحصارگرایانه‌اش در روش نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. به جای تکیه بر بصیرت نافذ قلب مشتاق، اعتماد ویرانگری به کار سنجاب‌وار و سخت‌کوشانه مغز دارد. به انسان اهمیت می‌دهد، اما او را در فرایندهای خود درگیر نمی‌کند و او را به زندگی

واقعی و تازه‌ای که توصیفش می‌کند رهنمون نمی‌شود. لذا موجود زنده از آن چیزی که اهمیت دارد، به نوعی می‌رَمَد و می‌توان چنین گفت که نسبت مشاهدات و دیدگاه‌های ایدئالیست با واقعیت همانند نسبتی است که کالبدشناس با راز تولد دارد.

۳. در اینجا نظریهٔ دیگری درباره هستی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد: این نظریه را می‌توان با تسامح، شکاکیت فلسفی نامید. نگرشی که معمولاً از طرف کسانی اختیار می‌شود که هیچ یک از پاسخ‌های ایدئالیستی یا واقع‌گرایانه به پرسش‌های ابدی را نمی‌پذیرند. این افراد، که آنها نیز به نوبه خود در مقابل معمای طبیعت قرار گرفته‌اند، آن پاسخ‌ها را کنار نهاده و به این دیدگاه روی آورده‌اند که اصلاً معما و رازی وجود ندارد تا جوابی بخواهد. البته برای رسیدن به اهداف معمول زندگی معمولاً فرض را بر این می‌گیریم که متناظر با هر توالی الف:ب در آگاهی ما، یک توالی الف:ب در جهان خارج وجود دارد و این که اولی دقیقاً مربوط به دومی است، گرچه احتمالاً بیان ناکافی آن است. مجموعهٔ احساساتِ سمعی و بصری با چیزی که در جهان واقعی و در جهان پدیدارهای من وجود دارد مطابق است. ایدئالیست عینی معتقد است که وراي خانم اسمیتِ مورد ادراک من و وراي خانم اسمیتِ دیگری که اشعه ایکس نشان می‌دهد یک خانم اسمیتِ متعالی، و یا به تعبیر افلاطونی ایده‌آل، وجود دارد که من نمی‌توانم حتی اوصاف و خصوصیاتش را حدس بزنم، اما وجودش کاملاً مستقل از درک من از خانم اسمیت است. گرچه ما بر اساس این فرض عمل می‌کنیم و باید بکنیم، اما این فقط فرض است و فیلسوف شکاک آن را نمی‌پذیرد.

مکتب شکاکیت - تا آنجا که من می‌دانم - می‌گوید، جهانِ خارج چیزی نیست جز مفهومی که در ذهن من موجود است. اگر ذهن من معدوم شود، در آن صورت، این مفهوم نیز دیگر وجودی نخواهد داشت. تنها چیزی که برای من مسلماً وجود دارد تجربه خود و کلیت آگاهی است. بیرون از حلقه این آگاهی، من مجاز به گمانه‌زنی درباره آنچه شاید وجود داشته باشد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد نیستم. لذا برای من، مطلقاً یک تصویر بی معنا و یک تکلف زائد فکری است، چون ذهنی که کاملاً از برخورد با جهان خارج جدا افتاده است هیچ دلیلی بر پذیرش وجود چنین واقعیتی ندارد، مگر در محدوده ایده‌های / تصورات خودش. هرگونه تلاشی که فلسفه برای پیشرفت در مسیر این کاوش صورت می‌دهد صرفاً گشتنی سنجاب‌وار و مابعدالطبیعی دور قفس خواهد



بود. با تکمیل و تنمیم مجموعه ایده‌هایی که ذهنمان دارد می‌توانیم به شناخت تنها واقعیتی که توان شناختش را داریم امیدوار باشیم. پس بهتر است در خانه بپذیریم که آنچه حقیقتاً برای ما وجود دارد فقط همین است.

این تصور ذهنی محض از هستی بازنمودهایی در همه مکاتب فکری داشته است؛ حتی به نحوی متناقض و عجیب، در یکی از بانفوذترین دشمنان مکتب شکاکیت، یعنی در فلسفه عرفانی. اینگونه است که دلاکروا بعد از تحلیلی جامع و حتی همدلانه درباره اتحاد قدیسه ترزا با امر مطلق، تحلیلش را با این فرض به پایان می‌برد که خدایی که قدیسه ترزا مدعی اتحاد با اوست همان محتوای ذهن ناخودآگاه اوست.<sup>۱</sup> چنین سلوک عارفانه‌ای به گشتن بچه گربه دنبال دم خود می‌ماند، یعنی طریقی متفاوت با راهی که بزرگ‌ترین جویندگان واقعیت آن را پیموده‌اند. برهانِ خلفِ این آموزه در آنچه آن را «فلسفه» اندیشه نو<sup>۲</sup> می‌نامند یافت می‌شود که از پیروانش می‌خواهد «سعی کنید بفهمید بی‌نهایت چیزی جز خودتان نیست.»<sup>۳</sup> با انکار صریح این مطلب که امر متعالی نه تنها قابل شناخت نیست، بلکه منطقاً نیز قابل وصول نیست، به سمت این نتیجه پراگماتیسمی افراطی سوق می‌یابیم که حقیقت واقعیت ثابتی نیست، بلکه صرفاً ایده‌ای است که در هر تجربه مفروضی صادق و مفید از کار در بیاید. و رای ظواهر، واقعیتی وجود ندارد، لذا همه اعتقادات و همه مخلوقات ذهنی ما که حظی از وجود نبرده‌اند به یک اندازه حقیقت دارند، البته مفروض بر این که زندگی با آنها راحت و خوب باشد.

به لحاظ منطقی، این تصور از هستی به هر فردی اجازه می‌دهد تا دیگران را ناموجود تلقی کند، مگر در محدوده آگاهی خودش، یعنی تنها جایی که شکاکیت محض می‌پذیرد چیزی وجود دارد. حتی ذهن که دریافت‌گر آگاهی است فقط در محدوده تصور ما وجود دارد. معرفتمان از آنچه هستیم بیش‌تر از معرفتمان به آنچه باید باشیم نیست. انسان چیزی است آگاه در میانه هیچ چیز، آن هم به اندازه معرفتی که دارد و بدون هیچ توانی به جز توان کاوش در آگاهی خودش.

شکاکیت فلسفی اهمیت خاصی در تحقیق کنونی ما دارد، زیرا وضعیتی را نشان می‌دهد که در آن عقل محض به خودش واگذار شده و درون مرزهایش محصور است.

1. Delacroix, *Etudes sur le Mysticisme*, p. 62.

2. philosophy of new thought

3. E. Towne, "just how to Wake the the Solar Plexus," p. 25.

این دیدگاه کاملاً منطقی است، گرچه ممکن است احساس کنیم که این نتیجه گیری باطل است، هرگز نمی توانیم بطلان آن را اثبات کنیم. آنانی که ذاتاً زودباورند ممکن است به طبیعت باوری متمایل شوند و با باور به جهان حسی خود را متقاعد کنند. آنانی که غریزه و کشش خاصی نسبت به مطلق دارند معقولانه تر به ایدئالیسم ایمان می آورند. اما متفکران واقعی که هیچ چیزی را بنابر عاطفه یا غریزه نمی پذیرند مجبور به اتخاذ نوعی شکاکیت فلسفی می شوند. انسان فقط با اعتماد به احساس درونی، اما نامعقول خود نسبت به امر واقع، احساسی که روح آدمی «فرا تر از هر استدلال و تفکری» در بهترین لحظات بدان تمایل دارد، می تواند از وحشت نیهیلیسم بگریزد. اگر اهل متافیزیک با اصول مسلمی که دارد صادقانه برخورد کند حتماً می پذیرد که در نهایت، ما مجبور به زیستن، اندیشیدن و مرگ در جهانی ناشناخته و شناخت ناپذیر هستیم. برخی ایده ها و عقائد به طور مستمر و دلبخواه تغذیه مان می کنند - اما بدون آنکه چگونگی اش را بدانیم - بدون آنکه بتوانیم درستی و صدقشان را بیازماییم، اما مقاومتی نیز در برابر آنها صورت نمی دهیم. این که انسان معمولی باید زندگی کند و پویا باشد نکته ای است برآمده از ایمان، نه از رؤیت و مشاهده؛ ایمان به نظم خارجی مفروضی که هرگز نمی توان اثباتش نمود، ایمان به ثبات و قریب الصدق بودن پیام های مبهمی است که از آن دریافت می داریم. باید به قوانین طبیعت اعتماد کنیم. این قوانین را ذهن انسان به عنوان چکیده ای سهل الوصول از مشاهداتش از پدیدارها فراهم آورده است. برای پیشبرد مقاصد زندگی روزمره مان باید این پدیده ها را در حد همان ارزش و اهمیت ظاهریشان بپذیریم و این کنشی ایمانی است که در کنار خرافات عجیب و غریب دهقانان ناپولی اصلاً به چشم نمی آید. بنابراین، کاوش فکری ما در پیرامون واقعیت به یکی از این سه بن بست می انجامد:

۱. پذیرش جهانی نمادین پدیدارها به عنوان امر واقع؛ ۲. بسط نظریه ای فی نفسه زیبا - و لزوماً نمادین -، که البته در نیل به امر مطلق که توصیفش می نماید کمکی نمی کند؛
۳. شکاکیت مایوس کننده، اما دقیقاً منطقی.

فلسفه در پاسخ به «چرا؟ چرا؟»؛ ی کودک متحیر و همیشه موجود درون ما جواب می دهد: نمی دانم! نمی دانم! و به رغم نقشه پردازی های پرشاخ و برگش، نمی تواند به هدفی که مد نظر دارد برسد و نمی تواند موقعیت عجیبی را که در آن بر این گمانیم که می دانیم / معرفت داریم توضیح دهد و حتی نمی تواند سوئزه / فاعل و ابژه / متعلق تفکر را

با اطمینان از هم جدا کند. علم که با پدیده‌ها و معرفت ما به آنها سروکار دارد، گرچه ذاتاً ایدئالیستی است، خود را عادت داده که به ما توضیح دهد که همه ایده‌ها و احساسات ما و جهان مصوری که این همه جدی‌اش می‌گیریم و سرشت محدود و توهمی تجربیات ما، همه در خدمت یک نتیجه هستند: حفظ حیات و به دنبال آن تحقق عالی‌ترین فرضیه عرفانی و ایده کیهانی. علم ما را مطمئن می‌کند که در این الگوی متکامل هر ادراکی در خدمت هدفی مفید است: الگویی که آن را ذهن انسانی بر ساخته - بدون این که بدانیم چرا - و بر جهان رام و رهوار تحمیل کرده است.

علم بر آن است که انسان با دیدن، شنیدن، بویدن و بسودن راه و مسیرش را می‌یابد، از خطرات پیش‌رویش آگاه می‌شود و غذایش را فراهم می‌آورد. مذکر، مؤنث را زیبا می‌بیند تا زمینه تکثیر و تولید مثل گونه‌های مختلف فراهم شود. این درست است که این غرایز ابتدایی زمینه‌ساز وجود عواطفی عالی‌تر و خالص‌تر می‌شوند، اما آنها برآورنده هدفی اجتماعی نیز هستند و آنچنان که در نگاه نخست می‌نمایند بی‌فایده نیستند. انسان باید بخورد تا زنده بماند، لذا بسیاری از غذاها برای ما احساس مطبوعی ایجاد می‌کنند. اگر انسان زیاد بخورد می‌میرد، از این رو، سوءهاضمه دردی ناخوشایند است. واقعیت‌های خاصی که ادراک آنها به زیان نیروی حیاتی عمل می‌کند، در نظر اغلب انسان‌ها، ممتنع الوقوع هستند، یعنی واقعیت‌هایی مثل عدم قطعیت حیات، نابودی جسم، بیهودگی و پوچ بودن هر آنچه تحت‌الشمس قرار دارد. وقتی تندرست هستیم احساس واقعی بودن، استحکام و جاودانگی داریم، احساسی که در میان توهماتمان از همه مسخره‌تر است و البته به لحاظ صیانت و حفظ نژاد مفیدتر.

اما با دقت بیشتر ملاحظه می‌کنیم که این تعمیم سریع، تمام زمینه‌ها را پوشش نمی‌دهد - و نه حتی آن زمینه کوچکی را که در آن حواس، رهایمان می‌سازند؛ در واقع، بیش‌تر به سبب حذف‌هایش قابل توجه است تا شمول‌هایش. رِسْژاک<sup>۱</sup> به درستی گفته است: «از لحظه‌ای که دیگر طراحی و ساخت چیزهای مفید برای وجود انسان، تحت کنش انحصاری اراده معطوف به زیستن، او را خرسند نمی‌سازد اصل تکامل فیزیکی نقض می‌شود».<sup>۲</sup> هیچ چیز یقینی‌تر از این نیست که انسان، دیگر خرسندی چندانی ندارد. فلاسفه سودگرا او را حیوان ابزارساز نامیده‌اند تا بالاترین ستایشی را که بلد بودند

نثارش کنند. مطمئناً او حیوانی بینش‌ساز است؛<sup>۱</sup> موجودی با ایده‌آل‌های افراطی و غیرعملی، که به همان اندازه که تحت سلطه امیالش قرار دارد رؤیاهایش نیز بر او حکومت می‌کنند. رویاهایی که تنها بر اساس این نظریه پذیرای این توجیه هستند که او به سمت هدف دیگری غیر از برتری فکری یا کمال مادی در حرکت است و این که هدایت و کنترل او به دست واقعیتی برتر و حیاتی‌تر از واقعیت مورد اعتقاد جبرباوران است. ما به این نتیجه سوق داده می‌شویم که اگر قرار است نظریه تکامل، شامل واقعیت‌های هنری و نیز تجربه‌های روحی بشود و آنها را توضیح دهد - ضمن این که، اگر این حوزه‌های مهم آگاهی از دایره شمولش بیرون باشند مقبول طبع هیچ متفکر جدی‌ای واقع نخواهد شد - باید بر اساسی ذهنی/نفسانی، نه مادی بازسازی شود.

حتی بخش بیش‌تر زندگی معمولی ما را تجربیاتی بنیادین - احساساتی شدید و فراموش ناشدنی - در برمی‌گیرند که انگار برخلاف اراده ما به ما تحمیل می‌شوند و تفسیر آنها برای علم بسیار دشوار است. این تجربیات و احساسات و اوقاتی که انسان غرق در عواطف عالی، همراه آنهاست - که اغلب ما آنها را مهم‌ترین اوقات زندگی‌مان می‌دانیم - پدید می‌آیند، بدون این که هیچ ارتباطی با کارکردهای لذت‌بخش مواد غذایی و تولیدمثل داشته باشند. این درست است که آنها تأثیرات گسترده‌ای بر روی شخصیت دارند، اما نقش و مشارکت آنها در تقلای مادی شخصیت در زندگی کم یا هیچ است. با نگاهی به دور از تعصب، بسیاری از این حالات خارج از جهانی که در درون مرزهای شیمیایی - فیزیکی ساخته‌ایم قرار می‌گیرند، چنان که گویی طبیعت خود می‌خواهد قوانین زیبای منطقی خودش را نقض کند. حضور آنها و جایگاه عظیمی که آنها در جهان پدیدارها اشغال می‌کنند برای جبرباوران گیج‌کننده است. تنها راه‌هایی آنها از این دوره‌ای این است که این حالات را توهم بخوانند و به جایش توهمات مرتب و منظم خود را بنشانند که با اعطاء عنوان واقعیات، به آنها شرافت نیز بخشیده‌اند.

در میان این ادراکات و تجربیات غیرقابل کنترل، تجربیاتی وجود دارند که ما آنها را به دین، رنج و زیبایی مربوط می‌دانیم. همه این مقوله‌های سه‌گانه، برای خودها/نفس‌هایی

۱. یا همانطور که ارسطو و بعد از او توماس آکویناس می‌گویند، حیوانی تأملگر، زیرا «این فعل فقط مخصوص انسان است و به هیچ نحو با هیچ یک از موجودات عالم در این فعل شریک نیست».

که قابلیت دریافت پیام‌های این سه را دارند، از حجیتی رازآمیز برخوردارند که برتر از حجیتی است که احساسات، استدلالات یا پدیده‌های متناقض با آنها دارند. اگر جهان بر ساخته طبیعت باوران مطابق با واقع باشد همه اینها پوچ و عبث خواهند بود، حال آنکه، بهترین اذهان بشری با احترامی که درخور موضوعات حیاتی است به این سه نگرسته‌اند:

الف. نیازی نیست به ویژگی غیرعقلانی همه ادیان بزرگ اشاره کنم. همه ادیان بر پیش فرضی اولیه مبتنی‌اند که عقلاً قابل اثبات نیست، چه برسد به این‌که اثبات شود. آن پیش فرض این است که عالم فراحس، مهم و واقعی است، و پیوند عمیقی با زندگی انسان دارد. این واقعیتی است که همواره منتقدان ادیان بر روی آن انگشت نهاده و متفکران دوستدار ادیان را به اعمال نابجای مهارتشان واداشته‌اند. اما همچنان، دین و دیانت - با تاکید بیش از حد بر وابستگی کلی به ایمان به عنوان شرط‌گیر ناپذیر زندگی ما - یکی از کارکردهای عمومی و از بین نرفتنی انسان است، و این البته همواره به ضرر منافع وجود صرفاً مادی انسان است، و در مقابل «کنش انحصاری اراده معطوف به زیستن» قرار می‌گیرد، مگر در جایی که آن اراده در سودای زندگی ابدی باشد. دین کاملاً فائده‌گرایانه و با شدتی تقریباً منطقی همراه با پیشرفت و ترقی بشر متعالی‌تر می‌شود. دین در ابتدا به صورت جادوی سیاه، اما در نهایت به صورت عشق محض نمایان می‌گردد. اگر ساختاری که جبر باوران بدان معتقدند درست است، چرا ایده کیهانی پروراننده غریزه و احساس دینی است؟

ب. آن دسته از پدیده‌هایی را که به عنوان «معضل رنج» شناخته می‌شوند در نظر بگیرید؛ اضطراب‌های ذهنی و دردهای جسمی‌ای که نتیجه ناگزیر عملکرد ثابت «قانون طبیعی» و لوازم آن، یعنی ظلم، خشونت و بی‌عدالتی است. این درست است که در نگاه اول به نظر می‌رسد که طبیعت باوری کمی به پیش رفته و در میان اشکال مختلف رنج برخی از رنج‌های مفید را مثل مجازات به خاطر کارهای غلط سابق، ایجاد انگیزه برای تلاش‌های جدید و هشدار برای نقض کردن «قانون» در آینده نمایان ساخته است، اما از این نکته غفلت کرده است که اشکال بسیاری از رنج وجود دارند که تحت این قاعده ساده قرار نمی‌گیرند. از این توضیح غفلت کرده است که چگونه ایده کیهانی مستلزم این رنج‌های طولانی و علاج‌ناپذیر است: عذاب کردن بی‌گناهان، اضطراب و دلهره عمیق ناشی از محرومیت و وجود اشکال مختلف مرگ‌های رنج‌آور. همچنین از این واقعیت

عجیب غفلت کرده که با رشد فرهنگ و تمدن قابلیت انسان در تحمل رنج عمیق‌تر و استوارتر می‌شود و نیز از شرایط رازآمیزتر و البته مهم‌تری که عالی‌ترین انواع موجودات آن را با اشتیاق و اراده می‌پذیرند غفلت کرده است؛ آنها درد و رنج را معلم جدی اما مهربان رازهای جاودانی، اعطاکننده آزادی و حتی راهبر آنها به سرورها و شادی‌های مفرح می‌یابند.

آنانی که رنج را به مثابه نتیجه باروری زیاد طبیعت «توضیح» می‌دهند - یعنی به عنوان محصول فرعی جمعیت زیاد و فشاری که بر اثر آن موجود اصلح باقی می‌ماند - فراموش می‌کنند که حتی اگر این استدلال درست و واقعی باشد باز مسئله اصلی را باقی گذاشته است. مسئله این نیست که این شرایط چگونه پدید می‌آیند و موجب می‌شوند که نفس با تجربیاتی به نام غم، نگرانی و درد مواجه شود؛ بلکه مسئله این است که چرا این شرایط به نفس آسیب می‌رسانند؟ درد یک امر ذهنی است و با اندکی کلروفوم به رغم استمرار شرایط وجودی آن رخت بر می‌بندد. اما چرا آگاهی همواره گنجایش و قابلیت رازآمیز برای غم و درد و نیز شادی دارد، قابلیتی که در وهله اول به نظر می‌رسد هر نوع برداشت از امر مطلق به عنوان زیبا و خیر را باطل می‌کند؟ چرا تکامل همچنان‌که ما از نردبان زندگی بالا می‌رویم قابلیت عذاب ذهنی، رنج‌های کوچک، اما طولانی و غم‌های گزنده‌تر را پرورش می‌دهد؟ چرا وقتی بسیاری از چیزها بیرون از قدرت محدود ادراکی ما قرار می‌گیرند و وقتی آگاهی بسیاری از کارکردهای حیاتی ما را درک نمی‌کند گونه‌هایی از رنج جزء لازم تجربه انسانی را تشکیل می‌دهند؟ ایده کیهانی، آنچنان‌که جبریاوران معتقدند، اگر اهداف فائده‌گرایانه دارد ایجاد ناراحتی شدید برایش کاملاً کافی است، و واقعاً نیازی به تجهیزاتی که آلامی مثل سرطان و فشارهای عصبی و دردهای شدید هنگام تولد را درک کند نبود، همچنان‌که نیاز کمتری بود به ناراحتی‌هایی که بر اثر همدلی با دیگران بر سر دردهای لاعلاجشان داریم، کما این‌که به توانایی وحشتناک احساس غم و غصه‌های جهانی احتیاج نبود. آسیب‌پذیری ما بیش از حدی است که علم تخمین می‌زند و برآورد می‌کند.

اما به هر صورتی که به درد بنگریم وجود درد نشانگر یک ناهماهنگی بنیادین میان جهان حسی و نفس انسانی است. اگر قرار باشد درد از بین برود یا باید این ناهماهنگی از طریق سازگاری دقیق و سنجیده میان نفس با جهان حسی برطرف شود یا این‌که نفس از

جهان حسی به جهان دیگری که با آن هماهنگ است کوچ کند.<sup>۱</sup> خوش بینان و بدبینان در اینجا هم نظر هستند. اما درحالی که بدبینان مانده در ظواهر که «فقط چنگ و دندان خونین طبیعت» را می بینند امید اندکی به خلاصی و رهایی دارند، اما خوش بینان به این می اندیشند که درد و رنج - که ممکن است در صورت های ضعیف ترش راهنمایی خشن برای زندگی در مسیر تکامل مادی باشد - در صورت های شدیدتر، و آنچه گسترش «بی فائده» درد و رنج به نظر می رسد، راهبر و معلم آن در راهیابی به نظام برتر واقعیت فراحسی است. به باور خوش بینان درد و رنج، نفس را به جهان دیگری سوق می دهد که برایش همچنان «طبیعی» است، گرچه در نظر مخالفان «فوق طبیعی» است، و در آنجا بیش تر احساس راحتی می کند. او با نگاه به زندگی، درد را متمیم عشق می بیند و تمایل دارد آن را بالی بداند که با کمک آن روح انسان می تواند به سمت امر مطلق پربگشاید. از این رو، می تواند به همراه آکمپیس بگوید: «آن را که عاشق حقیقی خداست خشنودی به وقت رنج دشوار نمی آید.»<sup>۲</sup>؛ و لزومی ندارد که از حماقت شدید مقدس هایی که مشتاقانه به سمت صلیب می دوند سخن بگوید.<sup>۳</sup>

او رنج را «تمرینی برای ابدیت» و «نوازش اولیه وحشتناک خداوند» می بیند و در آن کیفیتی را تشخیص می دهد که ترتیب و چینش نامناسب مولکول های عصبی نمی تواند توجیه کننده وجود آن باشد. او گاهی با افراط در این خوشبینی این نظریه را با همه لوازمش در عمل امتحان می کند و با رد فریب لذت های جهان حسی، به جای اجتناب از درد، آن را می پذیرد و به ریاضت می پردازد: نوعی شخصیت معماگونه که در نظر تحقیرآمیز طبیعت باور معتقد به آن منبع دلپذیر عقل ناکام فقط می تواند بیمار باشد. پس درد، که مثل شمشیری مخلوقات جهان را به دو نیمه تقسیم می کند و در یک سو جانورانی خوار و حقیر را باقی می گذارد و در سویی دیگر قهرمانان و قدیسان را، یکی از واقعیات موجود در تجربه جهانی است که از منظری صرفاً مادی باورانه مسئله ای لاینحل می نماید.

۱. همه فنون مداوا این دو اصل را پذیرفته و بر اساس آنها عمل می کنند.

۲. تشبه به مسیح [ترجمه سایه میثمی، ص ۱۱۳].

۳. «اینها گویا دلباخته افتخار من اند و گرسنه غذای روح به سمت میز صلیب مقدس می دوند و می خواهند رنج بکشند.... برای این عزیزترین فرزندانم رنج لذت است و لذت و هر چیز دلپذیری که دنیا به آنها پیشنهاد

می کند مایه زحمت است.» (St. Catherine of Sienna, *Dialogo*, cap. Xviii)

ج. از همین منظر، تقریباً در تفسیر موسیقی و شعر، کیفیات زیبایی و ریتم، احساسات ناشی از ترس و ابهت، احترام، شور و جذبه با مشکل مواجه خواهیم بود. این پرسش‌ها که چرا شیار ظاهری سطح زمین که آن را آلپ می‌نامیم با آن پوشش یخی‌اش که به صورت قله‌ای برفی دیده می‌شود در برخی طبائع احساس ستایش و جذبه ایجاد می‌کند؟ چرا صدای چکاوک ما را هوایی و حیران می‌کند و رازآمیزانه با ما سخن می‌گوید و اینها پرسش‌هایی‌اند که بیش‌تر پوچ می‌نمایند تا این‌که لاینحل به نظر برسند. در اینجا بانو چرا و خانم چگونه ساکت‌اند. با همه جست‌وجوهایمان جایی در این عالم وجود ندارد که در آن زیبایی و جذابیت از جریان امور حذف شده باشد. نمی‌دانیم چرا شعرهای «درخشان» ما را به حسی وصف‌ناپذیر فرو می‌برند و جریانی از اُت‌ها با ترتیب خاصشان ما را به سطح برتری از حیات و شور و نشاط می‌رسانند. نمی‌دانیم چگونه ممکن است تحسین شورمندانۀ آنچه آن را «بهترین»‌ها در هنر و ادبیات می‌خوانیم به تکامل مادی نژاد بشر مستند باشد. به رغم این همه مطالعات و بررسی‌های عمیق در باب زیبایی‌شناسی، راز زیبایی همچنان هویدا نشده است. زیبایی سابه‌وار، نیمی پیدا و پنهان و نیمی خیالی در حاشیه ظاهری زندگی حضور دارد. ما پیام‌هایش را دریافت می‌کنیم و به آن واکنش نشان می‌دهیم نه به این دلیل که آن را می‌فهمیم، بلکه به این دلیل که باید واکنش نشان دهیم.

در اینجا به نگرشی درباره خود/نفس می‌رسیم که عموماً از روی تسامح عرفانی خوانده می‌شود. در اینجا به جای آن بن‌بست فراگیری که فلسفه به ما نشان می‌داد، نوع خاصی از ذهن سه راه برون رفت تنگ و باریک به سمت امر مطلق ارائه می‌دهد: این اشخاص تأکید می‌کنند که در دین، درد و زیبایی - نه فقط در اینها، بلکه در بسیاری از جزئیات به ظاهر بی‌فائده جهان تجربی و آگاهی ادراکی - آنها حداقل حاشیه و کناره واقعیت را باز شناخته‌اند. آنها مدعی‌اند که با پیمودن این سه مسیر، همچنان که با رفتن به بسیاری از راه‌های سرّی دیگر، اخبار و آگاهی‌هایی درباره سطوحی از واقعیت که بالکل از دسترس حواس به دورند به نفس می‌رسد: جهان‌هایی عجیب و جاودان که وجودشان مقید به جهان «مفروضی» که حواس گزارش‌گر آن هستند نیست. هگل، که گرچه عارف نبود، اما از نوعی شهود عرفانی برخوردار بود که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند از آن بی‌بهره باشد: «زیبایی صرفاً امری روحانی است که خودش را به صورتی حسی به ما شناسانده



است». <sup>۱</sup> رودلف اویکن <sup>۲</sup> می‌گوید: «در امور خیر، زیبا و حقیقی، ما واقعیت را در حال افشاگری ذات شخصی‌اش می‌بینیم. اینها اجزاء و بخش‌هایی از یک جهان منسجم و اصولاً روحانی هستند.» <sup>۳</sup> در اینجا برخی از حجاب‌های آن جهان بنیادین برداشته می‌شود: واقعیت از این راه رخ‌نشان می‌دهد و نفس تخته‌بند، به گونه‌ای ضعیف یا قوی، آن را می‌بیند.

رسزاک نیز این اندیشه را بسط می‌دهد آنگاه که می‌گوید: «اگر ذهن عمیقاً به واقعیات زیباشناسانه نفوذ کند بیشتر و بیشتر می‌یابد که این واقعیات بر همسانی ایده‌آلی میان خود ذهن و اعیان استوارند. در نقطه‌ای خاص این هارمونی چنان کامل می‌شود، و در نهایت چنان نزدیک، که به ما عاطفه‌ای واقعی می‌دهد. زیبایی آنگاه اوج می‌گیرد، که با کمک آن روح جذب حالت واقعی عرفانی شود و با امر مطلق تماس یابد. به ندرت ممکن است در این ادراک زیبایی‌شناسانه باقی بمانیم، بدون آنکه احساس ارتقاء و صعود به اوج اشیاء، در بصیرتی وجودشناختی که مشابهت زیادی با امر مطلق عارفان دارد به ما دست بدهد.» <sup>۴</sup> بر اساس بر این واقعیت بنیادین - حقیقت امور - قدیس آگوستین در یک لحظه بصیرتی روشن، فریاد برمی‌آورد: «ای زیبای کهنه و نو، دیرزمانی است دوستت می‌دارم» <sup>۵</sup> به همین معناست عبارت «زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی است»؛ و در مورد معرفت به امور غایی‌ای که برای انسان‌های معمولی قابل حاصل است به درستی می‌توان گفت: «آن همه آن چیزی است که شما بر روی زمین می‌دانید و همه آنچه لازم است بدانید.»؛ افلاطون در قطعه‌ای جاودانی می‌گوید: «آری زیبایی، چنانکه گفتیم، آن روز با جلا و درخشش مخصوصی خودنمایی می‌کرد و اکنون هم که ما در روی زمین جای داریم روشن‌تر از چیزهای دیگر می‌درخشد و ما آن را با روشن‌ترین حس خودمان، یعنی با همان حس بینایی که قوی‌ترین حس جسمانی است در می‌یابیم ولیکن همین حس بینایی قادر به مشاهده دانایی نیست و اگر ما می‌توانستیم چنین تصویر روشنی را از دانایی یا سایر چیزهای با ارزش دیگر با چشم سر بینیم عشقی که بر ما تسلط می‌یافت از حد تحمل می‌گذشت. در این میان فقط زیبایی این خاصیت را دارد که به چشم در می‌آید و از این رو صفا و درخشش آن نیز بیش‌تر جلوه

1. *Philosophy of Religion*, vol. II. P. 8

2. Rudolph Eucken

3. *der Sinn und Wert des lebens*, p. 148.

4. *Fondements de la Connaissance Mystique*, p. 74.

5. Aug. Conf., bk. X. cap. xxvii

می‌کند و از چیزهای دیگر بیشتر ما را مسحور و مجذوب می‌سازد. اکنون کسی که استعداد یادآوریش رو به ضعف گذاشته و یا مبتلا به فساد شده است از مشاهده آنچه در این دنیا زیبایی نامیده می‌شود به یاد خود زیبایی نمی‌افتد و به سوی زیبایی حقیقی کشیده نمی‌شود... اما آنکه چندین بار به تماشای خود زیبایی نائل شده و هنوز پاکی و صفا را از دست نداده است چون سیمایی بیند که به سیمای خدایان شبیه است و یا بدنی که زیبایی را به حد کمال نمایان می‌سازد از این مشاهده، نخست لرزه‌ای بر اندامش می‌افتد و ربعی که در آن روز رؤیت خود زیبایی بر وجودش مسلط شده بود دوباره در او راه می‌یابد...»<sup>۱</sup>

بسیاری از انسان‌ها در طول زندگی‌شان اوقاتی را با چنین تشرف افلاطونی‌ای بوده‌اند، آن اوقاتی که حس زیبایی از شکل احساس لذت به حالت شور و هیجان در می‌آید و عنصر شگفتی و ترس با لذت و فرح آمیخته می‌شود. در این اوقات به نظر می‌رسد جهان از نیروی حیاتی جدیدی انباشته شده است؛ با شکوهی که متعلق به آن نیست، اما از طریق آن جریان می‌یابد. مثل نوری که از پنجره رنگی می‌تابد، مثل رحمت الهی جاری در آیین مقدس، و سرچشمه آن همانا زیبایی کامل است که «با جلا و درخششی خاص از وراء ظواهر پریده رنگ می‌درخشد». در چنین حالاتی از آگاهی شدت یافته است که هر بخشی از آن شعله‌ور از معنا به نظر می‌رسد و به سرچشمه نوری شگرف تبدیل می‌شود: «رشته زمردی کوچکی در شهر خدا». خودنگری، در واقع، دروازه ورود به حریم عرفان است و به انسان، زمانی که با واقعیت مواجه می‌شود احساس «هیبت و شگفتی» دست می‌دهد. در چنین تجربیاتی عامل جدیدی در محاسبه ابدی رو می‌شود، عاملی که هیچ جوینده شرافت‌مند حقیقت نمی‌تواند از آن غفلت کند، زیرا اگر خطرناک است که بگوییم هر دو سیستم معرفتی مانعة‌الجمع‌اند، این نیز خطرناک است که بدون طرح هیچ‌گونه انتقادی، برای یکی از آن دو اولیبتی قائل بشویم. پس باید این راه نیل به واقعیت را به دقت و جدیت مورد تحقیق و بررسی قرار داد.

سرانجام این‌که چرا ما جهان مادی را به عنوان جهانی معیار می‌پذیریم، جهانی که وجودش را فقط دریافت‌های حسی «انسان‌های معمولی» تأیید می‌کنند که در واقع راه‌های ارتباطی ناقص و به راحتی فریبنده هستند. عارفان، ماجرایا جویانی که در

صفحات نخستین کتاب از آنان سخن گفتیم، به صراحت یا به تلویح عدم اعتمادشان را به این راه‌های ارتباطی اعلام کرده‌اند. آنها هرگز فریب این پدیده‌ها و نیز فریب عقل سخت‌اندیش و دقیق منطقی را نمی‌خورند. علاوه بر این‌که با وحدت نظر فوق‌العاده‌ای تمسک به جهان غیرواقعی را، که جهان معیار معمول آدم‌های ذی‌شعور است، رد می‌کنند و بر وجود راه و رازی دیگر تاکید می‌کنند که نفس آگاه از طریق آن می‌تواند به واقعیتی که به دنبالش است برسد. آنها چون تجربه‌های خود را از تجربه‌های طرفداران عقل یا حس کامل‌تر می‌دانند، پیام‌های معنوی‌ای را که از دین، زیبایی و رنج می‌رسد به عنوان پیام‌های اصلی حیات می‌پذیرند. آنها، معقول‌تر از عقل‌باوران، عطش واقعیت‌جویی انسان را، که در واقع مادر هر متافیزیکی است، برهانی تلویحی بر وجود چنین واقعیتی می‌دانند؛ برهان بر این‌که چیز دیگری وجود دارد، چیزی که مایه رضایت نهایی است، چیزی فراتر از جریان بی‌وقفه احساس که آگاهی را احاطه کرده است. حقیقت مطلق در گوش ایشان ندا در می‌دهد: «مرا پیش‌تر یافته‌ای بدین جهت است که می‌جویی‌ام» این اولین آموزه عرفان است. آموزه بعدی اش این است که فقط تا حدی که «خود» واقعی باشد می‌توان امید داشت که به واقعیت معرفت پیدا کنیم: مجانس با مجانس: قلب با قلب سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> تمام ادعا و عمل زندگی عارفانه بر گزاره‌های نهفته در این دو قاعده مبتنی است.

آنها می‌گویند - و در اینجا آنها فقط در مورد خود صحبت نمی‌کنند، بلکه برای نژاد بشر سخن می‌گویند - که «گرچه ما محدود هستیم و به نظر می‌رسد در جنگل یا صحرائی وسیع گم شده‌ایم، اما در این جهان زمان و اتفاق، ما نیز مانند حیوانات ولگرد یا پرندگان مهاجر غریزه‌ای هدایت‌شونده داریم ... ما می‌جوییم. واقعیت همین است. به دنبال شهری هستیم که فراتر از دیدمان قرار دارد. برای این هدف زندگی می‌کنیم. اما اگر چنین باشد، بنابراین باید پیشاپیش، حتی برای این جست‌وجوی محدودمان، چیزی از «هستی» را دارا باشیم، چراکه آمادگی برای جست‌وجو خود نوعی دسترسی البته بسیار ضعیف است».

افزون<sup>۲</sup> بر این، ما در این جست‌وجو کاملاً به غریزه هدایت‌شونده وابسته نیستیم. در

1. Cor ad cor loquitur

2. Royce, "The World and the Individual," vol. i. P. 181

واقع، برای کسانی که به بالای کوه صعود کرده‌اند آن شهر، خارج از دید نیست. عارفان آن را می‌بینند و درباره‌اش به ما گزارش می‌دهند. علم و متافیزیک ممکن است خوب عمل کنند یا بد، اما این یابندگان راه هرگز در گزاره‌های خود درباره آن جهان روحانی مستقل که تنها هدف «انسان سالک» است تردید نمی‌کنند. آنها می‌گویند پیام‌هایی را از آن جهان روحانی، از واقعیت کاملی که ما آن را امر مطلق می‌نامیم، دریافت می‌دارند که ما، به رغم همه چیز، از آن محروم نیستیم. برای همه کسانی که آن را دریافت می‌کنند خبرهایی از آن جهان حیات مطلق می‌آید؛ از زیبایی مطلق و از حقیقت مطلق، فراتر از مرزهای زمان و مکان، خیرهایی که اکثر ما آنها را به زیان دین، زیبایی، عشق و رنج ترجمه می‌کنیم - که ناگزیر در طی این فرایند دگرگونی و تصرف‌هایی نیز در آن صورت می‌گیرد.

از میان همه اشکال حیات و تفکر که تغذیه‌کننده حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی انسان هستند فقط عرفان است که نه تنها وجود امر مطلق را می‌پذیرد، بلکه این رابطه را نیز می‌پذیرد که: در آغاز، امکان معرفت، سپس دستیابی به آن. عرفان این نظر را انکار می‌کند که معرفت ممکن برای انسان به ۱. تأثرات حسی، ۲. فرایندهای متنوع تعقل، ۳. بسط و شکوفاندن محتوای آگاهی متعارف محدود باشد. عرفان می‌گوید چنین شکل‌هایی از تجربه ناتمام هستند. عارفان پایه و مبنای روش‌شان را نه در منطق، بلکه در حیات پایه‌ریزی می‌کنند: در وجود «امر واقعی» قابل کشف، در خرده‌های ناظر به هستی واقعی، در درون فاعل شناسای جست‌وجوگر که می‌تواند در آن تجربه وصف‌ناپذیر که آن را «کنش اتحاد» می‌نامند خود را ذوب کند و واقعیت عین مورد جست‌وجوی خود را بیابد. به زبان الاهیات، نظریه معرفتی که عارفان عرضه می‌کنند این است که جان آدمی، که ذاتاً الهی است، قابلیت برقراری ارتباط بی‌واسطه با خدا، آن واقعیت بیگانه، را دارد.<sup>۱</sup>

در عرفان عشق به حقیقت که ما آن را سرآغاز فلسفه می‌دانیم فضای عقلانی صرف را ترک می‌کند و حالتی از هیجان اطمینان‌بخش به خود می‌گیرد. جایی که فلاسفه حدس

۱. البته ایده اتحاد الهی به عنوان غایت واقعی انسان بسیار قدیمی است. به نظر می‌رسد اولین نمود مشخص آن در آگاهی دینی اروپایی هم‌زمان است با تشکیل آیین‌های ارفیک در یونان و جنوب ایتالیا در قرن ششم پیش از میلاد. بنگرید به:

می‌زنند و استدلال می‌کنند عارفان می‌زیند و می‌نگرند، و به تبع آن، به زبان تجربه دست اول سخن می‌گویند، نه به زبان جدلی دقیق مکاتب فکری. از این‌رو، در حالی که امر مطلق اصحاب متافیزیک نموداری غیرشخصی و غیرقابل دسترس است، امر مطلق عارفان قابل معاشقه، در دسترس و زنده است.

آنها با لحنی قاطع، شاد و حیرت‌آور فریاد برمی‌آورند: «آه! بچش و ببین! ما دارای علم تجربی هستیم. ما نتیجه آزمایش‌هایمان را نمی‌توانیم منتقل کنیم، بلکه فقط می‌توانیم سیستم خود را عرضه کنیم. ما نه به عنوان متفکر، بلکه به عنوان اهل عمل به نزد تو می‌آییم. اعتماد عمیق و پوچ خود به حواس و زبان دَش و دَت را رها کن، زبانی که ممکن است از واقعیت گزارش بدهد، اما هرگز نمی‌تواند شخصیت را منتقل کند. اگر فلسفه چیزی به شما بیاموزد همانا به شما می‌آموزد که محدوده عمل فلسفه تا کجاست و این که ممتنع است شما به آن مرتع دل‌پذیری که در جایی برون از قلمرو فلسفه قرار دارد برسید. ایدئالیست‌ها یکی بعد از دیگری دیوانه‌وار به ریسمان فلسفه چنگ زدند و به جهان اعلام کردند که به رهایی نزدیک شده‌اند؛ فقط برای این که دست آخر به حلقه کوچک احساسات برگردند. اما در این میان ما خانواده‌ای کوچک هستیم که هنوز منقرض نشده‌ایم. بندها را باز کرده‌ایم و آزادانه در آن مراتع می‌گردیم. اینها شواهدی هستند که شما قبل از جمع‌بندی همه جانبه‌گونه‌های ممکن معرفتی انسان باید مورد توجه قرار دهید، زیرا خواهید دید که اثبات این نکته محال است بتوان که جهانی که عارفان به صورت «غیر قابل تصور، بی‌شکل، از شدت نور زیاد تاریک» می‌بینند کمتر از جهان فیزیکی - شیمیایی واقعی است. برخورد ما کاملاً صمیمانه و صادقانه است. هر قدر که می‌خواهید ما را بررسی کنید: مکانیزم، صحت و نتایج حرف‌های ما را. به شما قول نمی‌دهیم هر آنچه ما دیدیم شما نیز خواهید دید، چرا که هر انسانی باید خودش تجربه کند. اما اگر حیثیت تجربیاتمان را به عنوان تجربیات باطل یا ممتنع زیر سؤال ببرید با شما مخالفت می‌کنیم. آیا جهان تجربیات شما چنان منطقی و درست بنا شده است که این جرأت را به خود می‌دهید که آن را معیار تلقی کنید؟ فلسفه به ما می‌گوید، جهان شما که بر چیزی بهتر از گزارش‌های حواس ظاهری و مفاهیم سنتی نژاد بشر بنا نشده، یقیناً جهانی ناقص و احتمالاً موهوم است و هیچ‌گاه با بنیان و اساس اشیاء تماس برقرار نمی‌کند. «دنیا، که حقیقتاً هیچ معرفت و شناختی ندارد، آنچه را «عرفان» می‌خواند همان

علم به مبانی است، همان علم به واقعیت بدیهی‌ای که نمی‌توان درباره‌اش «تعقل ورزید و استدلال کرد»، زیرا درباره چیزهایی می‌شود تعقل کرد که به عقل محض یا ادراک حسی تعلق داشته باشند.<sup>۱</sup>

1. Coventry Patmore, "The Rod, Rod, the Root, and the Flower," "Aurea Dicta," cxxviii