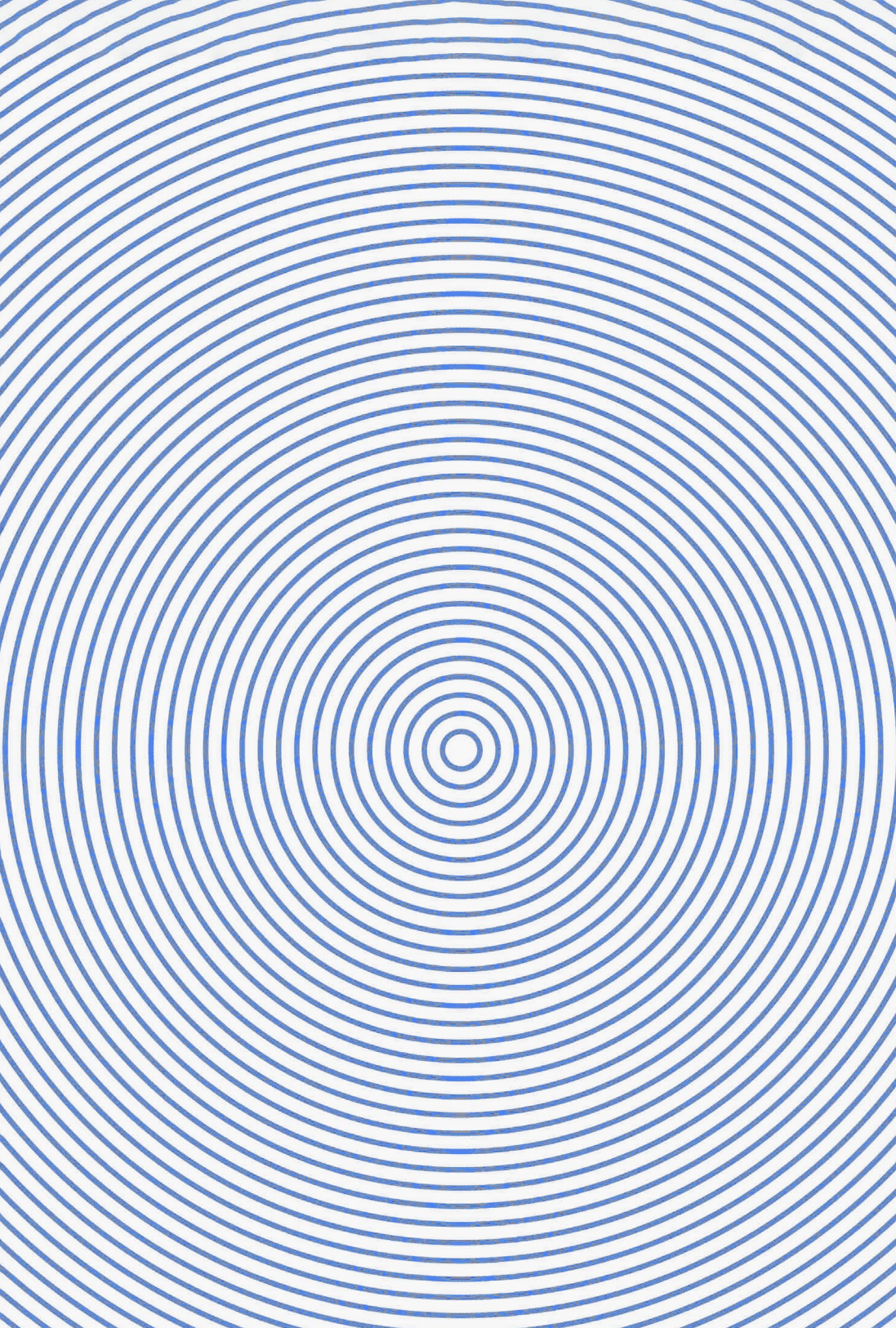


سرنامه

مکاتبات در میانه‌ی شرق و غرب

برزو قادری و محمد مهدی اردبیلر





سی نامه

مکاتباتی در میانه‌ی شرق و غرب

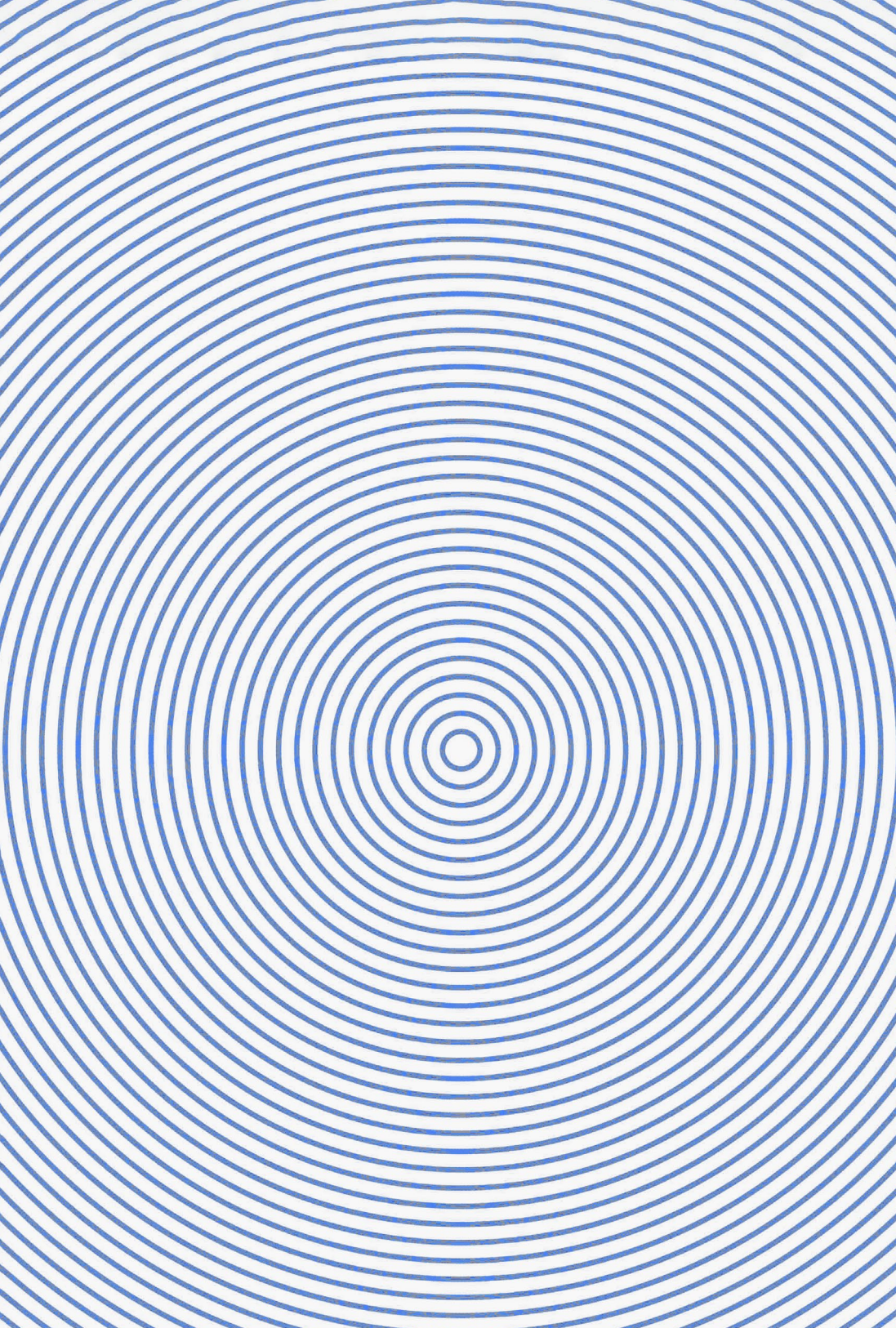
نامه‌های برزو قادری و محمدمهدی اردبیلی

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر محفوظ است.
بهره‌برداری از این اثر، با ذکر نام کتاب و نویسندگان مجاز است.

فهرست مطالب

۹	درآمدی بر این نامه‌ها ب. قادری
۱۱	درباره‌ی این نامه‌ها م. اردبیلی
۱۳	نامه‌ی نخست ب. قادری
۱۹	نامه‌ی دوم م. اردبیلی
۲۷	نامه‌ی سوم ب. قادری
۳۳	نامه‌ی چهارم م. اردبیلی
۳۷	نامه‌ی پنجم ب. قادری
۴۳	نامه‌ی ششم م. اردبیلی
۴۹	نامه‌ی هفتم ب. قادری
۵۵	نامه‌ی هشتم م. اردبیلی
۶۱	نامه‌ی نهم ب. قادری
۶۷	نامه‌ی دهم م. اردبیلی
۷۵	نامه‌ی یازدهم ب. قادری
۸۳	نامه‌ی دوازدهم م. اردبیلی
۸۹	نامه‌ی سیزدهم ب. قادری
۹۵	نامه‌ی چهاردهم م. اردبیلی

۱۰۱	نامه‌ی پانزدهم ب. قادری
۱۰۹	نامه‌ی شانزدهم م. اردبیلی
۱۱۵	نامه‌ی هفدهم ب. قادری
۱۲۵	نامه‌ی هجدهم م. اردبیلی
۱۳۳	نامه‌ی نوزدهم ب. قادری
۱۴۳	نامه‌ی بیستم م. اردبیلی
۱۵۱	نامه‌ی بیست و یکم ب. قادری
۱۶۱	نامه‌ی بیست و دوم م. اردبیلی
۱۷۱	نامه‌ی بیست و سوم ب. قادری
۱۸۱	نامه‌ی بیست و چهارم م. اردبیلی
۱۹۱	نامه‌ی بیست و پنجم ب. قادری
۲۰۱	نامه‌ی بیست و ششم م. اردبیلی
۲۱۱	نامه‌ی بیست و هفتم ب. قادری
۲۲۱	نامه‌ی بیست و هشتم م. اردبیلی
۲۳۳	نامه‌ی بیست و نهم ب. قادری
۲۴۳	نامه‌ی سی‌ام م. اردبیلی



درباره‌ی این نامه‌ها

برزو قادری

مجموعه‌ی سی نامه‌ی حاضر برآمده از مکاتبات من با دوست گرامی و فرهیخته، محمدمهدی اردبیلی در طی یک سال گذشته است. از آنجا که ما بسیار در سفر یا سکوت ایام می‌گذرانیم، به پیشنهاد ایشان گفتگوهایمان را گذشته از نشست‌های حضوری، در غیبت نیز مکتوب و ارسال کردیم، البته به این شرط که بر خلاف متون آکادمیک تنها اندیشه‌های دلی خود را بی هیچ قاعده‌ای یادداشت کنیم. پس گاهی بلند و یا کوتاه شدند و موضوع مطالب چه بسا به سادگی به موضوعاتی دیگر تحویل شد. در واقع این مکاتبات، همان گفتگوهای دوستانه‌ای است که ممکن است میان هر دوستی با دوست دیگر رقم خورد با این فرق که ما آن را مکتوب کردیم. پس انتظار متنی مستدل با ارجاع به منابع متعدد را نداشته باشید. ولی چه بسا ایده‌هایی ناب از میان گفتگوهای صمیمی و ساده نیز برآید و الهام‌بخش عزیزی شود. پس تصمیم گرفتیم آن را تا اینجا با علاقه‌مندان به اشتراک گذاریم تا در آینده چه پیش آید و چرخ تقدیر چه خواهد.

یادآوری این نکته شاید خالی از فایده نباشد که دوست و اندیشمند عزیز، محمدمهدی اردبیلی پس از تغییر و گشتی در ساختار فکر و اندیشه‌اش، آراء و نظرات خود را در قالب کتاب «اصول مبارزه در زمانه‌ی نیهیلیسم» تدوین و جمع آوری کرد. نامه‌نگاری ما نیز پس از آن که من اثر مذکور را مطالعه کردم آغاز شد. پس شاید به تعبیری بتوان گفت نامه‌ی نخست می‌تواند این اثر لحاظ شود. ولی حتی اگر کسی این کتاب را نیز نخوانده باشد، می‌تواند از لابه لای نامه‌های موجود در این مجموعه با خط فکر هر کدام از ما آشنا شود.

برزو

شهریور ۱۴۰۴

درباره‌ی این نامه‌ها

محمد مهدی اردبیلی

گر نامه نمی‌خوانی، خود نامه تو را خواند (مولوی)

نوشتن مقدمه برای یک نامه‌نگاری دوستانه، بسیار چالش‌برانگیزتر از آن است که به نظر می‌آید. نیچه در ابتدای نامه‌ای به یکی از دوستانش در فوریه ۱۸۶۷ می‌نویسد: «اگر حال و حوصله گوش دادن به کلی چیزهای عجیب و غریب را نداری، این نامه را کنار بگذار و برای فرصت دیگری نگه دار». داستان آشنایی من و برزو قادری و شروع این نامه‌نگاری‌ها نیز البته سرشار از این عجایب و غرایب است که قصد بازگو کردنشان را اینجا ندارم. به هر ترتیب، نامه‌هایی که پیش‌روی شماست حاصل مکاتباتی میان ماست که به پیشنهاد من آغاز شد و تاکنون، بیش از یک سال به طول انجامید و پس از نامه‌سی‌ام شاید به واسطه وقفه پیش‌آمده به دلیل سفر آتی من، موقتاً متوقف شد و هر دو مشترکاً تصمیم به انتشار آنها گرفتیم. نمی‌دانم! شاید محتوای این مکاتبات دوستانه برای برخی مخاطبان خواندنی باشد و لایه‌هایی ژرف در آن بیابند. شاید هم بیش از

محتوا، ارزش این متن‌ها، خود سبک گفتگو و پیش بردن نوعی همدلی مستمر علی‌رغم اختلاف نظرات نگارندگانشان باشد. اکنون که این نامه‌ها را می‌خوانم از یک سو، در آنها نوعی آشفتگی، پراکندگی، رها کردن مباحث، بی‌نظمی و از سوی دیگر، نوعی نظم کلی، آرایشی معنادار، روابط درونی را می‌یابم. از برزو قادری سپاسگزارم که به این دعوت لبیک گفت و علاوه بر دانش عظیمش، روی گشوده و آغوش بازش مشوق من در ادامه دادن به این نامه‌ها شد.

به دلیل سبک زندگی اخیرم مبتنی بر رایگان‌بخشی و دهش داوطلبانه، از ناشر درخواست کردم که علاوه بر نسخهٔ مکتوب چاپی، نسخهٔ پی‌دی‌اف رایگان را هم در اینترنت در دسترس علاقه‌مندان قرار دهد. از مسئولین انتشارات سورا سپاسگزارم که این درخواست مرا اجابت کردند.

محمد

شهریورماه سال چهار

نامه‌ی نخست

محمد عزیز

کتاب مستطاب «اصول مبارزه» را شروع کردم به خواندن و در لابه‌لای سطور کتاب از یکسو دلدادگیت به کشف معنای زندگی، و از سوی دیگر نقد و تردیدهایت به کلان روایت‌های حاکم بر اندیشه‌های دینی، علمی و فلسفی را دیدم. استحکام و قدرت نقدهای مطروحه به پارادایم‌های فکری تمدن حاضر و بسیاری زوایای جذاب دیگر در کتاب را کنار می‌گذارم و دغدغه‌مندی انسانی هوشمند برای گذار از زمانه‌ی نیهیلیسم را مورد توجه قرار می‌دهم، چه آنچه دقیقاً همین بخش از متن است که عمیقاً با آن احساس همدلی می‌کنم (هرچند که این دو، دو سوی یک سکه و دو وجه یک صورتند).

چقدر خوشحالم که زبان مشترک ما محدود به فلسفه و علوم غربی نمی‌شود که *العریق یتشبت بکلّ حشیش*.

این درد جانکاه یافتن معنا بارها شرق و غرب را پشت یک میز کشانده است و اینک که ما هر دو التفاتی به این دو رویکرد داریم چه

بسا بتوان قلمرویی گسترده‌تر را برای همفکری‌ها و تأملات خود قرار دهیم.

بگذار از عبارتی از کتاب شروع کنیم:

«...تمدن چیزی نیست جز تمثیل تخیلات بیناسوبژکتیو (در ساحت فرهنگ) درباره‌ی مهم‌ترین شخصیت‌های اصلی قصه‌هایمان (یعنی اسطوره‌هایی مانند خدا، جهان و خودمان).» ص ۲۳

محمد عزیز، این تخیلات بیناسوبژکتیو در هر فرهنگی و در هر دوره از تاریخ، و با هر نام و عنوانی سرانجام منعکس کننده‌ی همان اسطوره‌های سه‌گانه است!

این جواهر سه‌گانه‌ی دکارت، و یا سه‌تصوری که متعلق عقل هستند و کاربرد انضمامی در تجربه ندارند در نقد عقل نظری کانت و ... این سه گوهر پرطمطراق که قرن‌ها در فلسفه‌ی غرب تلاشی پی‌گیر برای کشف راز و رمزشان شده... لااقل مرا به این پرسش وا می‌دارد که اگر این سه فرافکنی شگفت‌انگیز بر دیوار غار/فلاطونی را در درون خود جستجو کنیم، منشأ آن‌ها به کجا خواهد رسید؟

توشیهیکو/یزوتسو به زیبایی گشت عمیقی را که در نگاه شرقی نسبت به نگاه غربی وجود دارد بیان می‌کند آنجا که می‌گوید: «به سادگی می‌توان تشخیص داد مادام که انسان را در قالب پرسش از ماهیت آن که "انسان چیست؟" جستجو کنیم، چالش‌های او لاینحل خواهد ماند و ضروری است و به ناگزیر باید پرسش به "من کی هستم؟" تغییر کند.» مسأله این است که آیا باید انسان را به

عنوان ابژه‌ای برای درک و فهم لحاظ کنیم یا جایگاه آن را از سردی ابژه به گرمی سوژه تغییر دهیم.

در آن صورت، این سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای از رسائل کهن ود/ها [مانند/لای ششم ریگ‌ودا] تا /وپانیشادها و متون متأخر ود/تا بارها تکرار شده‌اند. همان سه اصل سات، چیت، آناند، عاری از هر قصه‌پردازی فرهنگی، دینی و تخیلات فلسفی به عنوان تجلی عمیق‌ترین خواسته‌های فطری هر کدام از ما.

اصل اراده و میل به بقاء و وجود که آن را در طول تاریخ به نفس فرافکنی کردیم و در پی یافتن ماهیت آن، آن را در حد حیوان ناطق تنزل دادیم. اصل اراده به بسط و گسترش پهنه‌ی تجربیاتمان که تعبیر دیگری از جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم و سرانجام، اراده به آرامش و سرور و غرق شدن در امنیتی محض که آن را با اسطوره‌ی خدا/ در فرافکنی‌های عابدانه‌ی خود جستجو کردیم.

اینک ضروری است آگاهانه صفحات زندگی خویش را ورق بزنیم و عمیق‌ترین رؤیاهای خود را که همواره مسبب چرخه‌ی تلاش‌های بی‌وقفه‌مان بوده است ملاحظه کنیم. ما همواره در جستجوی چه بوده‌ایم؟ اگر دقت کنیم در دقیق‌ترین انتزاع از مجموعه‌ی تلاش‌های فردی مجدداً این سه گوهر اسطوره‌ای سر بر می‌آورند که ما همواره در پی یافتن مقام و منزلتی، توسعه‌ی امکانات زندگی و یافتن مأوایی برای دلدادگی بوده‌ایم و هرچند همواره در این سه‌گانه‌ی بی‌پایان زندگی با شکست و ناهمواری‌هایی روبرو شده‌ایم، اما مجدداً با کوشش بر یافتن جایگزینی شایسته‌تر، تلاش‌های عبث خود را تکرار کرده‌ایم.

بیا به کتاب بازگردیم، آنجا که می‌گوییم:

«لوگوس محتاج موتوس است زیرا بدون آن اصلاً ابزار و شخصیت‌هایی برای قصه‌گویی ندارد. موتوس هم محتاج لوگوس است تا بیان شود و نظم یابد و البته از طریق همین بیان شدن و نظم یافتن است که امکان نفی و نقض خود را فراهم می‌آورد تا قصه‌های تازه خلق و موجه شوند.» ص ۲۴

هرچند یونگ در قرن بیستم به شایستگی بازی موتوس و لوگوس را به داستان *آنیما* و *آنیموس* و اتحاد آن دو را به سوی ظهور و تحقق فردیت هدایت کرده است، ولی اگر به این بازی فکری بازگردیم به نظر می‌رسد که افسانه‌ها و قصه‌های موتوس با نابخردی^۱ لوگوس به تعینات متغیر عالم فرافکنی شده است و این همان مرز ناچیز میان خرد و نابخردی در اندیشه ی ودا/هاست. در این میان *کاپیلا* و *گوتامای بودا* شاید شایسته‌تر از هر کسی بر روی هر سه اسطوره‌ی نام برده شده خط بطلان می‌کشند تا انسان را به درونکاوای در خویش فرا بخوانند. ناخود^۲ به جای خود و نفس، متغیر و زوال‌پذیر^۳ ناظر بر تمامیت جهان، و رنج و درد^۴ به عنوان آینده‌ی هر ماوای آرام‌بخش.

¹avidya

²anatma

³anitia

⁴dukkha

اگر این اسطوره‌پردازی‌ها که در غرب صورتی دینی، فلسفی و علمی پیدا کرده‌اند به علت معنابخشی به زندگی انسان بوده‌است، پس ما هزاران سال است که راه را اشتباه طی کرده‌ایم و پروبلماتیک کتاب یعنی عصر نیهیلیسم که روز به روز زهر خود را در تمامی جوامع پخش می‌کند، اشاره به اوج زوال تمدن معاصر است. اینک ضروری است به گشتی عظیم در نگاه خویش بپردازیم.

برزو قادری - ۱۴۰۳/۰۵/۰۶

نامه‌ی دوم

برزوی عزیز

بسیار خوشحال و مفتخرم که مطالعه‌ی کتاب اصول مبارزه را آغاز کرده‌ای. به نظرم شروع این مکاتبات می‌تواند برای هردویمان، امکاناتی را برای بازاندیشی به ایده‌هایمان فراهم آورد.

به هر ترتیب من بستر فکری و نیز فرم تفکر و استدلالم را مرهون فلسفه‌ی غرب هستم که به یک معنا، از یونان باستان آغاز شده و پس از گذر از منزلگاه‌های مختلف در فلسفه‌های یهودی، مسیحی و اسلامی، و نیز چرخش‌های بنیادین در فلسفه‌ی مدرن و پست‌مدرن، به وضعیت فعلی (نیپیلیسم) رسیده است. با این همه، من رویکردم به همین پشتوانه و بستر نیز انتقادی است و همین موضع انتقادی زمینه‌ای را برایم فراهم آورد که نسبت به اندیشه‌های غیرغربی (از حکمت و ادیان شرقی گرفته تا آموزه‌های عرفای ایرانی) گشوده و شنوا باشم. و همین گشودگی، شرط ورود به گفتگویی است که در فصل روش‌شناسی کتاب آن را «موجه» نامیده‌ام.

همچنین می‌دانم که تو نیز سال‌های طولانی از عمر پربارت را به تحقیق و پژوهش در حکمت شرقی، به ویژه حکمت ودایی مشغول بوده و هستی و دستاوردهای عملی و نظریات خود شاهدی است بر

جدیت و عمقِ مواجهه‌ات. علاوه بر اینها، تو نیز در دانشگاه فلسفه‌ی غرب خوانده‌ای که این خود نیز هم از حیث ترمینولوژیک و هم از حیث شیوه‌ی بیان، شرط امکان ورود ما به بحث‌های جدی در این زمینه و تسهیل‌کننده‌ی مفاهمی متقابل است. در این فضا است که گفتگوی ما می‌تواند حقیقتاً گفتگو نامیده شود، نه مجموعه‌ی متکثری از تک‌گویی‌های در خود فرو بسته. گفتگویی میان پروبلماتیک‌هایمان و راه‌کارهای مواجهه با آنها در شرق و غرب، یا به بیان دقیق‌تر، گفتگویی میان تفسیرهای بازبینی‌شده‌مان از یک سو، حکمت ودایی و از سوی دیگر، نوعی ایدئالیسم پویشی وحدت‌گرای انتقادی که من خود را به آن متصل می‌دانم.

نامه‌ی نخست را هوشمندانه با تاکید بر یکی از مهمترین مسائل انسان، که مسئله‌ی کلیدی کتاب نیز هست، آغاز کردی: یعنی مسئله‌ی معنای زندگی. به نظرم شاید بهترین مدخل برای گفتگو همین است: یعنی یافتن راهی برای پیوند زدن آنچه تو سات - چیت - آناندا/ می‌نامی و آنچه من مبارزه‌ی موجه می‌نامم.

در ابتدا به نظرم یکی از مهمترین نکات در نامه‌ات، نقد رویکردِ «فرافکنانه‌ی» یافتن معنای زندگی از طریق برداشتی رئالیستی از مصالح اصلی روایت‌گری یا به بیان دیگر، اسطوره‌های اصلی حاکم بر اندیشه‌ی غربی، یعنی «جهان، خدا و انسان» است. خود این پرسش که «اگر این سه فرافکنی شگفت‌انگیز بر دیوار غار افلاطونی را در درون خود جستجو کنیم، منشاء آنها به کجا خواهد رسید؟»، به نظرم در پیوندی تنگاتنگ با چرخش ایدئالیستی‌ای است که یکی از

آبخوره‌های فکری من است و تو آن را با تعبیر چرخش «از سردی
ابژه به گرمی سوژه»، صورتبندی کردی.

با این مقدمات، اکنون باید به این سوال پردازیم که معنای سات
- چیت - *آناند* چیست؟

سات به معنای «هستی یا بودن» است که در نامه‌ات آن را به
«اراده و میل به بقا و وجود» تعبیر کردی. چیت به معنای «آگاهی»
است که آن را به «اراده به بسط و گسترش پهنه‌ی تجربیاتمان»
تعبیر کردی. و نهایتاً، *آناند* به معنای «شادی یا سرور» است که آن
را به «اراده به آرامش و سرور و غرقه‌شدن در امنیتی محض» تعبیر
کردی.

حال می‌دانیم که برداشت عرفی و متعارف شرقی (که معادل
همان برداشت عرفی رئالیستی در غرب است)، برای دست یافتن به
سات - چیت - *آناند* نظر به بیرون دارد: ابژه‌ی آن نیز همانگونه که
اشاره کردی، به ترتیب متناظر است با همان سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای
انسان (یا نفس)، جهان و خدا. به بیان ساده‌تر، تلاش برای ارضای
میل به بقا و وجود، با صیانت از نفس (یا به تعبیر اسپینوزایی
«کوناتوس»^۱)، تلاش برای ارضای میل به بسط و گسترش پهنه‌ی
تجربیاتمان با شناخت «جهان» (به تعبیر بیکن، با هدف تسلط بر
آن)، و تلاش برای ارضای میل به آرامش و سرور در امنیت، با توسل
به ایده‌ی خداوند (در مقام خالق، قادر و دانای مطلق) پیوند
می‌خورد.

¹ Conatus

حال هر دو معترفیم که فرد در تحقق هر سه میل شکست می‌خورد، چراکه نقطه‌ی اتکای آن را به تعبیر شما بر «تعیینات متغیر عالم» نهاده است و اصل تغییر هم با ثبات نفس (با هدف جاودانگی)، هم با ثبات جهان (یا هدف شناخت یقینی) و هم با ثبات خداوند (با هدف مامنی ثابت و همیشگی) در تضاد است.

درک این حقیقت همان است که من به ایدئالیسم پویشی نسبت می‌دهم که هم از یک سو، اصالت و ارزش را از ابژه‌ی خارجی (اعم از انسان، خدا و جهان) در مقام مرجع صدق سلب می‌کند و هم از سوی دیگر، با کشف (یا خلق) ایده‌ی حرکت جوهری، ثبات را امری موهوم معرفی می‌کند. اگر با صورت‌بندی فوق از سخنان موافق باشی، آنگاه با تو همراهم که علت اصلی نیهیلیسمی که در آن به سر می‌بریم تجلی غیرقابل کتمان این ایدئالیسم پویشی و از نفس افتادن رئالیسم ثبات‌گرا بوده است.

حال مسئله‌ی اصلی کتاب اصول مبارزه، نه اثبات این نیهیلیسم و نشان دادن شکست انسان در هر سه آرمانش (که البته حرف تازه‌ای نیست)، بلکه یافتن راهی برای مواجهه یا برون‌رفت از این وضعیت است، البته نه با دست و پا زدن برای حفظ آرمان‌های گذشته، بلکه با بازصورت‌بندی یا خلق آرمان‌های تازه که بحث آن به تفصیل در فصل غایت‌شناسی مطرح شده است.

حال به نظر می‌رسد تو نیز در همین نامه‌ی کوتاه به این وجه ایجابی نیز نظر داری، آن هم دقیقاً با چرخشی ایدئالیستی و بازتاباندن منشاء و غایت آنها به درون خود انسان و در نتیجه

اصالت‌بخشی به «تاخود»^۱ به جای توهم خود و نفس ثابت و لایتغیر، اصالت‌بخشی به امر «متغیر و زوال‌پذیر»^۲ به جای ثبات و عدم حرکت، و نهایتاً اصالت‌بخشی به «رنج»^۳ به جای ماوای آرام‌بخش یا آغوش همواره امن یا آرمان بهشت لذت‌گرایانه.

با این اوصاف، در پایان این نامه و به عنوان جمع‌بندی باید طرحی بسیار خلاصه (و شاید بیش از حد تحریف و ساده‌سازی‌شده) از راهکار خود ارائه دهم، تا اولاً از جانب نگاه موشکافانه‌ی تو به نقد کشیده شود و ثانیاً بتوانم از تو نیز بخواهم که چگونگی تحقق عملی-نظری این آرمان تازه را بیان نمایی. در این مسیر ممکن است رویکردهای ما در تناظری شگفت در کنار یکدیگر پیش بروند و البته ممکن است از یکدیگر فاصله بگیرند؛ که در هر صورت به دلیل خصلت همدلانه و غیرجدلی این مکاتبات (که نمی‌دانم چقدر به طول خواهد انجامید)، فرصتی است مغتنم برای بازاندیشی به ایده‌هایمان و پیشبرد گفتگو.

اگر بخواهم به طور خلاصه و از منظر کتاب اصول مبارزه، آنگونه که آن را می‌فهمم و به آن متصلم، سخن بگویم، لازم است مختصراً و جوه سه‌گانه‌ی فوق را در سه دسته‌ی زیر بگنجانم:

یکم. دست برداشتن از غایت جاودانگی با تاکید بر حقیقت‌شوندگی و پویایی حاکم بر جهان (حرکت ذاتی جوهری نفسانی)، و در عین حال بازتعریف سوژه، نه به عنوان جوهری ثابت، بلکه به

¹ *anatma*

² *anitia*

³ *dukkha*

عنوان نخ تسبیحی فرضی برای کنار هم قرار دادن این من‌های متکثر و متغیر. در اینجا آرمان جاودانگی به آرمان آزادی تغییر می‌کند.

دوم. دست برداشتن از غایت شناخت جهان با هدف تسلط بر آن، با نقد شناخت و نشان دادن تناقضات ذاتی آن (نه فقط برای انسان، بلکه برای هر موجود شناسنده‌ی ممکن)، و در عوض، برجسته‌سازی آگاهی (به جای شناخت، دانش، علم، معرفت) که هم پویایی و شوندگی جهان را به رسمیت می‌شناسد، هم محدودیت‌های دستگاه شناختی ما را. و از همه مهمتر، این مواجهه نشان می‌دهد که لزومی به پرمدعایی و ابتدای معنا و ارزش زندگی بر این شناخت مبهم و موهوم نیست. در اینجا آرمان شناخت به آرمان آگاهی و حیرت (حیرت آگاهانه) تغییر می‌کند.

سوم. دست برداشتن از امید واهی اتکا به قدرتی متعال، شخصی و همه‌جا حاضر و نشان دادن ریشه‌های برده‌ساز چنین اتکایی. و در عوض، تاکید بر اقتدار و آزادی سوژه، نه فقط در برابر قدرت‌های بیرونی اعم از خدا و طبیعت، بلکه همچنین در برابر قدرت‌های درونی (اعم از امیال در مقام نمایندگان نیروهای برده‌ساز). در اینجا آرمان وابستگی به قدرت بیرونی و جستجوی مامن قادر متعال و پناه بردن به درگاه او برای برآورده شدن نیازها، به آرمان اقتدار، بی‌نیازی و پذیرش بی‌پناهی تغییر جهت می‌دهد.

نکته اینجاست که در سطح اول، هم خود و هم ناخود درون سوژه‌ی آزاد رفع می‌شوند، در سطح دوم، هم ثبات و هم تغییر درون

حرکت جوهری رفع می‌شوند و در سطح سوم، هم آسایش و هم رنج، درون پذیرش مقتدرانه رفع می‌شوند. گویی در هر سه سطح به جای ارضای امیال، «سوژه‌ی مبارز» در عین پذیرش مسئولیت در قبال همه‌ی وجوه زندگی‌اش (از فردی تا جمعی)، به سطحی ورای ارضا و سرخوردگی، به سطحی ورای اولویت‌بخشی به خود یا دیگری، به سطحی ورای لذت و درد، به سطحی ورای حرکت و ثبات، به سطحی ورای ابژکتیویسم و سوژکتیویسم، به سطحی ورای سخن و سکوت، به سطحی ورای بازی قدرت (مابین خدایان دینی، اقتصادی، سیاسی، طبیعی و غیره) راه می‌برد. اینجا همان جاست که سوژه‌ی مبارز به مرتبه‌ی آگاهی (حیرت)، آمادگی (آزادی) و قاطعیت (اقتدار) گذر می‌کند و به زیستی معنادار و موجه نائل می‌شود که البته باید هر لحظه و هر آن، متعهدانه و منتقدانه از آن حراست کند.

محمد

نهم امردادماه سال سه

نامه‌ی سوم

محمد عزیز

از صورت‌بندی پیراسته و دقیقی که از مطالب گذشته‌ام ارائه کرده بودی و طرح نگرش‌های بدیع و نوآورانه‌ات که در برخی جهات همسو با تفسیر من هم بود، بسیار خرسند شده لذت بردم. شما طرحی قابل تأمل، جدید و موجز از نحوه‌ی مواجهه با پروبلماتیک مشترکمان را هم ارائه کرده بودی که ضروری است از صورت اجمال گسسته و به تحلیل و بسط آن بپردازیم. پس بگذار از همان سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای شروع کنیم: «وجود، معرفت، عشق»، و یا «نفس، طبیعت، خدا» و یا «سات، چیت، آناند».

بنابر تعالیم عرفانی شرق و با اتکا به *اوپانیشادها* [دکترین سه ساحت وجود *Tri-sharira*] در متن *بریهات آرانیاکا اوپانیشادا*، ژرف‌ترین نیاز فطری بشر که تمامی قصه‌ها و افسانه‌های او برآمده از میل به اطفاء آن است، همین سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای است. همان سه‌گانه‌ای که با نام‌ها و تعبیر گوناگون در شرق و غرب و در طی قرون و اعصار ظهور کرده و نبردهای سهمگین، افسانه‌پردازی‌های بدیع و رنج و شوق ابدی بشر را رقم زده است. به راستی این سه‌گانه‌ی خستگی ناپذیر از چه مبدأ و منشأیی تجلی می‌کند؟ بنابر آموزه‌های *ودایی*، این

سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای در تمامی لایه‌های آگاهی بشر قابل مطالعه است و شاید به همین دلیل ریشه‌ی آن را در عمقی خاموش که گاهی چهارمی (*Turya*) هم می‌نامند پیش برده و در آنجا این سه ایزد خالق (برهما)، حافظ (ویشنو) و مخرب (رودرا) را در گستردگی برهما خاموش می‌کنند، در ریشه‌ای بی‌نام که گاهی آن‌را «هیچی»^۱ و گاهی هم «روح»^۲ یا «من‌هستی»^۳ می‌خوانند. فعلا از نگاه مکاتب /رتودکس^۴ و هتروودکس^۵ هند در این رابطه می‌گذرم و چه بسا ایده‌ی سوژه‌ی آزاد شما که هم خود و هم ناخود است در این مقطع جامع‌تر و راضی‌کننده‌تر باشد. پس این بی‌قراری ذاتی بشر برای تحقق سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای که نه تنها در فردیت بلکه در اجتماع و سیاست قابل مطالعه است، میلی خاموشی ناپذیر در تمامی لایه‌های حیات بشری است. سیر آفاقی بشر تلاشی سترگ در گستره‌ی تاریخ برای تحقق همین سه‌گانه بوده و هست. همانطور که ملاحظه می‌کنیم این تلاش سترگ که سازنده‌ی تمدن‌های بزرگی هم بوده و میراثی شگفت‌انگیز را آفریده هیچگاه مایه‌ی آرامش نوع انسان نشده است و البته علت بی‌قراری‌ها و رنج بشری را باید از چندین جهت مطالعه کرد. کوشش‌هایی که برای تحقق این سه‌گانه در هر لایه‌ای از حیات انجام می‌شود ممکن است قرین ناملایماتی باشد و آن را رنج بخوانیم ولی ژرف‌ترین درد جانکاه بشری آن دمی

¹ nothingness

² Purusha

³ Asmita (I-am-ness)

⁴ Astika

⁵ Nastika

است که فرد در سیر آفاقی خود و با فرافکنی این سه‌گانه‌ی بنیادین بر مظاهرِ امکانات، هم به اوج برسد و هم در آن پایانِ ظاهراً دل‌انگیز، تهی بودن و ناکفایتی دستاورد خود را دریابد. شاید بحث پذیرش مقتدرانه‌ی شما که جامع رنج و آسایش است به این نقطه اشاره دارد ولی به نظر من در کنار این پذیرش مقتدرانه، ضروری است مراتب تشکیکی آگاهی انسان مورد ارزیابی قرار گیرد و در اینصورت ما با مراتبی از رنج روبرو می‌شویم. موضوعی که به نظر، تا کنون به شایستگی به آن پرداخته نشده است.

محمد عزیز، من عموماً مثالی را درباره‌ی نقشه‌ی جغرافیای آگاهی بشر طرح می‌کنم. نقشه‌ای اسرارآمیز که یا سرحدات آن به درستی روشن نیست و یا در حرکت و پویایی و بسط و قبض، تغییراتی گاه مینیاتوری و گاه بزرگ را منعکس می‌کند. حال، به نظر می‌رسد هرچند برخی تجربیات، میان جمهور افراد بشری کمابیش مشترک است، ولی مسلماً تمامی تجربیات این‌گونه نیستند. رنج دارای مراتبی تشکیکی است همانند حیرت و بی‌قراری و برخی از این عناصر چنان در ژرفای ناخودآگاه جمعی مستور مانده‌اند که گویی اندک افرادی به این قلمرو مشترک آگاهی نفوذ کرده و یا اثری گذاشته و دریافت کرده‌اند.

مایلم به اهمیت مراتب تشکیکی رنج دقت شود. مراتبی که ناظر بر سطوح متعدد آگاهی است زیرا به نظر می‌رسد یافتن راهکاری برای تحقق عملی‌نظری آرمان‌گذار از پژواک ناقص سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای بر تعینات خارجی، الگویی ذومراتب داشته باشد.

کاملاً درست است که ما هر دو معترفیم فرد در تحقق هر سه میل بنیادین خویش در این جهان شکست خورده است زیرا مادامی که فرافکنی این اسطوره‌های مطلق بر تعینات متغیر عالم انجام شود، جز نتیجه‌ای دردناک دستاوردی نخواهد داشت. اصل تغییر هم با ثبات نفس (با هدف جاودانگی) هم با ثبات جهان (با هدف شناخت یقینی) هم ثبات خداوند (با هدف مأمَن ثابت و همیشگی) در تضاد است.

بله، شما کاملاً حق دارید آنجا که با طرح / ایده‌ئالیسم پویشی از یک سو اصالت و ارزش را از ابژه‌ی خارجی (اعم از نفس، خدا، جهان) در مقام مرجع صدق سلب می‌کنید و از سوی دیگر با کشف ایده‌ی حرکت جوهری که البته نیاز به تأملات فراوانی دارد، ثبات را به درستی امری موهوم معرفی می‌کنید. در واقع شما اوج تمدن بشری را که همواره در تلاش پویایی بر فرافکنی عینی اسطوره‌های سه‌گانه بوده است، تا ظهور همه جانبه‌ی نیهیلیسم پیگیری کرده‌اید. موضوعی که من هم با ترمینولوژی خود همواره تلاش برای تبیین آن داشته‌ام. ولی این‌جا سؤالی قابل طرح است، شما بر قله‌ی سال‌ها تأمل و سخت‌کوشی فکری و سلوک فردی خود و فلاسفه‌ی عالیقدری، متوجه ضرورت گشت عظیم از سیری آفاقی به سیری انفسی شده‌اید حال اگر به جمهور مردم نظر افکنید، گویی علاقه‌مندانی را می‌بینید که با حرص و آرزو همان راه هزاران ساله را طی و تکرار می‌کنند حتی آنان را که با رنج آشنا شده و مایل به حرکتی در ژرفای جان خود هستند، به سختی می‌توان تعیین کرد

که مبدأ پذیرش مقتدرانه‌ی آن‌ها هیجان‌ات / یگوست یا گذار از روزنه‌ی نفس!

به عبارتِ دیگر، تبیین ماهیتِ گذار ویرای لذت و درد، حرکت و ثبات، سخن و سکوت، / اِثْرکتیویسم و سوئِثْرکتیویسم چیست؟ و آیا سوژه‌ی مبارز بر اساس کدام اسم اعظم وجودی، کدام راز سر به مَهْری توان چنین گذاری را پیدا می‌کند؟ اینچنین، ما امکان ادامه‌ی بحث را در دو قلمرو خواهیم داشت:

۱- تبیین همان سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای بویژه در مقام فردیت لااقل در آغاز و روشن ساختن ماهیت نفس در مقام مشاهده‌گر، آگاهی بر بنیاد تغییر و نوسانی معنادار و عشق که چه بسا آن سوی سکه‌ی مرگ و خاموشی است.

۲- گذار از کوچه پس کوچه‌های تأملات نظری محض و ورود به دالان‌های پر پیچ و رازآلود روان برای یافتن راهی نه صرفاً روشنفکرانه که ما را بواقع از دوگانگی به وادی سلام رهنمون باشد. به عبارت دیگر، ماهیت این گشت عظیم از آرمان وابستگی به قدرت بیرونی به آرمان اقتدار به بی‌نیازی و پذیرش بی‌پناهی، آرمان شناخت به آرمان آگاهی و بصیرت، و آرمان جاودانگی به آرمان آزادی از طریق کدامین سلوک ممکن است؟ مسلماً ما هیچکدام آن را تنها مسیری که با هوش و دقتِ ذهنی می‌توان طی کرد، نمی‌دانیم.

برزو قادری - ۱۴۰۳/۰۵/۱۴

نامه‌ی چهارم

سلام برزوی عزیز

سفر اخیرم باعث تاخیر در پاسخ شد. در اواخر نامه‌ی آخرت نوشتی که «... ما را بواقع از دوگانگی به وادی سلام رهنمون باشد» و من چند روز پیش در حال گورگردی در «وادی‌السلام» که به یک تعبیر، بزرگترین گورستان جهان است، به این می‌اندیشیدم که واقعاً چگونه انسان می‌تواند به وادی سلام راه یابد. در انتهای نامه‌ات دو مسیر را ترسیم کردی که از نظر من، هرچند دو مسیرند، اما در مقاطع زیادی با یکدیگر تلاقی دارند و بدون گذر از یکی نمی‌توان از دیگری سخن گفت. بحث سه‌گانه‌ی سات‌چیت‌آناندا البته بحثی است بی‌پایان و گمان من این است که ما از هر کدام از پنجره‌ها وارد این عمارت شویم در نهایت مجبوریم به اصل ماجرا، یعنی همین سه‌گانه بازگردیم. اما پرسش از چگونگی خلاصی از رنج از طریق اقتدار و بی‌نیازی البته مسئله‌ای تکنیکی است که پرداختن به آن برای اجتناب از درافتادن به تصویری موهوم و انتزاعی از انسان انتزاعی روی کاغذ، الزامی است. مسئله‌ی رویکرد تشکیکی به رنج هم در همین راستا راهگشاست.

از آنجا که خودت از روانشناسی سخن به میان آوردی، در مرحله‌ی نخست به نظر می‌رسد عامل اصلی رنج «میل» است. میل چه برآورده شود چه نشود، به رنج منتهی می‌شود. بسیاری از رویکردهای عرفانی یا سلوک‌های عملی در طول تاریخ بشر به همین دلیل رویکردی میل‌ستیز یا زاهدانه اختیار کرده‌اند. در این معنا، هرچه میل بیشتر سرکوب شود، فرد آزادتر می‌شود. اما خلاصه بگویم که من چنین موضعی در قبال میل ندارم. عامل اصلی رنج نه خود میل، بلکه نوع مواجهه‌ی انسان با میل است. سرکوبِ امیال به همان اندازه برده‌وار و رنج‌آور است که ارضای امیال. هر دو باز هم ما را در سطح بازی میل نگه می‌دارند و رنج را بازتولید می‌کنند.

مسیری که مد نظر من است و فکر می‌کنم در آیینِ ودایی نیز شواهدی می‌توان بر آن یافت، شیوه‌ی مواجهه مواجهه با میل و فراروی از خود این بازی سرکوب و ارضاست. مسئله‌ی اصلی نه میل، بلکه حرص است. اینجاست که دوگانه‌ی آگاهی و آمادگی ضرورت می‌یابند: یعنی از یک سو، آگاهی از ماهیت میل (مکانیسم‌های بیرونی و برده‌ساز)، ماهیت حقیقی ابژه‌ی میل (نقد فرافکنی) و ماهیت حقیقی آزادی (رها شدن از چرخه‌ی میل)، و از سوی دیگر، آمادگی، هم در سطح مقاومت و تاب‌آوری (که بیرون از دوگانه‌ی ارضا و سرکوب است)، و هم در سطح حفظ و حراست از فاصله‌گذاری‌ای (میان انسان و انسان، میان نظاره‌گری و میل) که شرطِ آگاهی و هشیاری است.

دست یافتن به این آگاهی و آمادگی، نیازمند پرورش ذهن و بدن در تمام سطوح است: به بیان دیگر، هم فرد باید از ذهنیت‌های فروبسته و برده‌وار و اعتیاد آور و حریصانه رها شود و هم اینکه بتواند (یعنی این توان را بیابد) که این رهایی را عملاً محقق سازد و زیست کند و هر لحظه از آن حراست کند. با این وصف، من تشکیک در رنج را نیز در نسبتی تشکیکی با این آگاهی و آمادگی صورتبندی می‌کنم. به بیان دیگر، هرچه ریشه‌ی رنج (عامل ایجاد حرص یا بردگی عواطف) عمیق‌تر، پنهان‌تر، قوی‌تر و دارای همدستان بیرونی (فرهنگی، اجتماعی، طبیعی) بیشتری باشد، رهایی از رنج دشوارتر است و بالعکس، هرچه این عوامل سطحی‌تر، آشکارتر و ضعیف‌تر باشند، رهایی از آنها آسان‌تر و مهار و مواجهه‌ی رهایی‌بخش با آنها سهل‌تر است.

می‌توان اکنون به بحث از شیوه‌های مختلف این فرایند (که من آن را تقویت سوژه) می‌نامم پرداخت. گمان کنم این بخش یکی از نقاط قوت رویکرد ودایی به انسان و جهان است که به پشتوانه‌ی هزاران سال خواست رهایی، به خلق تکنیک‌ها و شیوه‌های مختلف در حوزه‌های متفاوتی انجامیده است که تنها یکی از آنها همان راه (یا اندام)‌های هشت‌گانه‌ی یوگاست.

اما پیش از ورود به سطح تکنیک، به نظرم همچنان در سطح نظری و تحلیلی باید ابعاد دیگری از همان سه‌گانه‌ی اصلی (سات، چیت‌آناندا) که به مثابه‌ی فانوسی در این راه روشنگری می‌کند،

گشوده شوند و لایه‌های مختلف معنایی وجود، معرفت و عشق
آشکارتر شوند.

محمد، ۲۸ مرداد سال ۳

نامه‌ی پنجم

سلام و درود بر محمد عزیز
سفرت گرمی و بازگشتت قرین خیر و مبارک بر ما، یاران و
عزیزانت، هرچند که بواقع رفت و بازگشت همواره مفاهیمی نسبی و
آنچه اصیل است همان حضور و سکون است.

چه نیک اشاره کردی که سه‌گانه‌ی «وجود، معرفت و عشق»
بحثی بی‌پایان است و از هر پنجره‌ای که وارد عمارت تأملاتمان
شویم، سرانجام به همان سه‌گانه باز می‌گردیم. پس بگذار این
سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای را از آسمان و سپهر انتزاع بر زمین عمل و
احساس فرود آوریم تا آنچنان که گفتی دو قلمروی بحث گذشته را
در مسیری واحد هدایت کنیم.

اگر این سه‌گانه، ندهایی آشنا برآمده از کنه جانمان باشد چه بسا
قران آنان در ژرف‌ترین حیطه‌ی نفس دروازه‌ای به وادی سلام
برگشاید، آنگه باید پرسید فرافکنی این سه‌گانه بر سپهر آفاقی و یا
استقرار آن در ژرفای جان؟ کدامیک دروازه‌ای به سوی وادی سلام
است و کدام ورطه‌ای به هیبوط در وادی غفلت؟

باری به فرافکنی آن‌ها بر ساحت ماده نظر افکنیم. در آنصورت
فرافکنی اصل سات بر سپهر متغیرات، ظهور اصل قدرت و میل به

قدرت است، فرافکنی اصل چیت بر سپهر مادی، ظهور اصل ثروت و میل به توسعه‌ی ثروت است و فرافکنی اصل *آناندا* بر سپهر بیرونی، ظهور اصل لذت و میل به برخورداری و لذت جویی است. از آنجا که دنیای مادی آبستن تحولات و نوسانات دائمی است؛ حفظ قدرت، تلاشی بی‌پایان است و هر لحظه که بر قله‌ی آن جای گیریم تنها تر خواهیم بود. آن سوی سکه‌ی این تنهایی یقیناً غم است. غم و تنهایی محصول ناگزیر جستجوی قدرت در این جهان است. روشن است که قدرت هرگز برای خود شریکی قائل نخواهد شد و گریزی جز تنهایی و غم نخواهد داشت.

اما ثروت، محصول گسترش شبکه‌ی روابط برای تحصیل درآمدی بیشتر است پس خواسته ناخواسته با مقایسه و رقابت آمیخته خواهد شد. موفقیت در رقابت‌ها منجر به غرور و تکبر و شکست در آن محصولی جز حسد و کینه‌توزی نخواهد داشت.

سرانجام، برخورداری و بهره‌مندی از لذات، ما را به مسیر حرص و طمع خواهد افکند، طمع برای یافتن طعمه‌هایی بیشتر که لذت بخش باشند و حرص استفاده از آن‌ها.

احتمالاً بنابر چنین فلسفه‌ای است که در *یوگاسوترا*های *پاتانجالی* ریشه‌ی رنج و نادانی بشر به سه اصل *موها*^۱ یا همان وهم و حماقت، *کرودها*^۲ یا خشم و بیقراری، و *لبها*^۳ یا حرص و طمع مربوط دانسته شده است (۲-۳۴).

^۱ *Moha*

^۲ *Krodha*

^۳ *Lobha*

به عبارت دیگر، سایه‌ی تاریک و مبهم بشری که محرک آتش خشم و جنگ، طغیان و بی‌قراری‌ها در طول تاریخ بوده، پژواک همان سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای است که به جای استقرار در خویش^۱ با فرافکنی محتوای بی‌کران و اصیل خود بر قلمرویی محدود و مقید به زمان و مکان^۲ تبدیل به موها - کُرودها - گُبه‌ها شده که ریشه‌ی تمامی جنگ‌ها و بی‌اخلاقی‌های بشر در طول تاریخ است. اساساً سه جلوه‌ی شیطان یا همان قدرت جویی، خشم و حرص، سایه‌ی همان سه‌گانه‌ی آسمانی است.

از این‌رو در سوتراها اولین زاینده‌ی رنج، نادانی^۳ معرفی می‌شود نه میل و دلبستگی^۴، هرچند میل نیز یکی دیگر از پنج مبدأ رنج به حساب آمده است. اما چرا نادانی؟ زیرا روان بشری مستحیل در آگاهی گسترده‌تری شامل مراتب خودآگاهی تا ناخودآگاهی است، و سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای در واقع ماهیت اولیه‌ی آن است که هرگاه در حصار ماده محدود شود غوغایی ناهماهنگ و نغمه‌ای ناکوک از آن بر خواهد خاست. فرافکنی محتوای پاک و بی‌کران بشری بر ساحت متغیر نفسانی مسبب وهم و بی‌قراری و حرص است که نخستین تظاهرات همان نادانی است، ظرفی محدود توان حفظ بی‌کرانگی را نخواهد داشت و تلاش برای اسارت بی‌کران در کرانمند که همان نادانی است، محصولی جز موها، کُرودها و گُبه‌ها ندارد.

¹ *sva-rupa*

² *sa-rupa*

³ *avidyā*

⁴ *rāga*

سواروپا	ریشه‌ی عمیق‌ترین خواست‌های فطری بشر	سات وجود	چیت معرفت	آناندا
ساروپا	فراق‌کنی خواسته‌های فطری بشر بر دنیای مادی	موها حماقت و قدرت‌جویی	کرودها خشم و بی‌قراری	آبها حرص و تمایل

حال، نگاهی به ریشه‌ی واژه‌ی رنج در ادبیات سانسکریت نیز خالی از حسن نیست. دوکا^۱ به معنای رنج است و از دو جزء *dhu* به معنای «دو» و *kha* یا همان آکاشا یعنی فضا و خلأ اخذ شده است. پس دوکا به معنای فضای میان دو اصل یا همان سوژه و ابژه است. انگیزه‌ی اولیه‌ی سوژه برای سیر و حرکت به سوی ابژه و رؤیای یگانگی با آن، همان سه انگیزه‌ی بنیادین است یعنی سات - چیت - آناندا و از آنجا که تحقق این یگانگی میان «من» با نیازهای فطری و بنیادین خود در دنیای کرانمند مادی ممکن نیست، هر کوششی در راستای تحقق این خواسته‌های سه‌گانه، قرین رنج و دوکاست. «من»، خود هویتی مجعول است که پژواک خواسته‌های فطری و سه‌گانه‌ی آگاهی ناب را در ساحت متغیر پدیدارها دنبال می‌کند و هر بار که در توهم خود به سرانجام کار می‌رسد، خود را در وهم آن سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای و نه یگانه با ذات آن‌ها در می‌یابد. چه آنکه دنیای کرانمند، توان حفظ بی‌کرانگی را ندارد. به همین دلیل، دنیای مادی در این فرهنگ معنوی «دوکها لایام» یا سرزمین رنج و درد نامیده شده است.

^۱ dhukha

موضوع جالب دیگری که در همین حوزه قابل بررسی است، تفاوت نگاه مراقبه‌گرانی است که آگاهی را جریانی پیوسته دیده‌اند تا اندیشمندانی که پدیدارهای فکر و آگاهی را مطلقاً مستقل و انتزاعی بررسی کرده‌اند. به این گونه است که در سنت سوتراها، رنج جریانی دوآر تلقی می‌شود که از لحظه‌ی تماس آگاهی فردی با پدیدارهای متغیر دنیای خاکی فعال می‌شود و هیچ چاره‌ای در داخل این ماتریکس برای رهایی از آن دیده نمی‌شود. همانطور که گذشت، این چرخه از نادانی (اویدیا) شروع می‌شود و بر اساس هویتی (اسمیتا) که فرد در قلمرو خودآگاهی و جامعه برای خود تصور می‌کند، نیروی حیاتی خود را در قالب میلی فراینده (راگا) برای وصول به سایه‌ی سات - چیت - آناندا به کار می‌بندد که از دو حال خارج نیست؛ یا به علایق خود که همان سایه‌ی سات - چیت - آناندا خواهد بود نمی‌رسد که با سرخوردگی و درد همراه است و یا می‌رسد که دردی مضاعف را خلق می‌کند زیرا حتی با وصول به ابژه‌های متغیری که از آن سه‌گانه آفریده، تنها با قلمرویی محدود از نیاز بی‌کران خود روبرو می‌شود که مجدداً رنجی عمیق‌تر را خلق می‌کند^۱ اما میل به حیات^۲ مجدداً او را به چرخه‌ای دیگر در می‌اندازد و این همان تداوم رنج و درد است.

محمد عزیز، نکاتی ظریف درباره‌ی دوگانه‌ی آگاهی و آمادگی طرح کرده بودی اما همانطور که اشاره کردی پیش از ورود به سطح

¹ *dveṣa*

² *abhiniveśāḥ*

تکنیک، می‌توان همچنان به تحلیل ابعاد عمیق‌تری از سه‌گانه‌ی
اسطوره‌ای پرداخت و از همین روی من در این مسوّدۀ همچنان
همین مباحث را ادامه دادم. اشاره‌ی تو به مضمون تشکیک در رنج
در نسبتی تشکیکی با همان آگاهی و آمادگی بسیار هوشمندانه بود
و می‌توان هرکدام از این مفاهیم را بیشتر گشود و روشنی بخشید.

برزو

۱۴۰۳/۰۶/۰۴

نامه‌ی ششم

سلام برزوی عزیز

در نامه‌ی آخرت صورتبندی بسیار مختصر و موجز، اما روشن‌گر و جامعی از ریشه‌های رنج انسان به دست دادی. بسیار خرسندم که به اینجا رسیدیم و می‌توانیم این صورتبندی را مبنای تأمل و گفتگو قرار دهیم. به هر ترتیب، چنانکه بزرگانی همچون کاپیلا و بودا اشاره کرده‌اند، مسئله‌ی رنج بسیار بنیادی‌تر از مسائلی مانند شناخت و حتی بقاست.

خلاصه‌ی کلامت را اینگونه فهمیدم که علت اصلی رنج این است که انسانِ ثنویت یافته (به رسمیت‌شناسنده‌ی فضای دوگانه (دو-کا))، به نحوی نادرست به رفع این ثنویت می‌پردازد. از یک سو، به دلیل نادانی‌اش در فهم سوی دیگر (جهان) و فروکاستنش به جهان مادی و جستجوی رضایت در آن و از سوی دیگر، به دلیل نادانی‌اش در شناخت این سو (خودش) و فروکاستن خودش (یا بازتابش همان آیین‌های جهان مادی) به مکانیسم‌های سطحی و پست. اما علاوه بر این نادانی به عنوان عامل رنج، نیرویی که این نادانی و کل ماجرای رنج را به پیش می‌راند همان نیروی حیاتی‌ای است که نسبت به رنج

و غیررنج بی تفاوت است. در اینجا دو نکته پدیدار می شود: یکی محدودیت جهان مادی و دیگری تحول و گذرا بودن جهان مادی. درباره‌ی نکته‌ی اول:

به هر ترتیب هر دوی ما در این رویکرد هم‌نظریم که جستجوی ابژه‌ی میل در جهان مادی به سرخوردگی منتهی می شود، چه میل ارضا شود چه نشود. بخشی از رذایل حاصل از این جستجوی رنج‌آور، مانند خشم، حرص و حسادت، که می توان همه را ذیل مناسبات بازی قدرت جای داد، مشخصاً به چیزی بازمی گردند که می توان آن را «محدودیت منابع ارضای میل» نامید.

اجازه بده به اسپینوزا ارجاع دهم. او در قضیه‌ی ۳۲ از کتاب دوم اخلاق می نویسد، «اگر تخیل کنیم که کسی از شیء‌ای لذت می برد که فقط یک نفر می تواند دارای آن باشد، در این صورت، همه کوشش خواهیم کرد تا نگذاریم آن کس دارای آن شیء باشد». این به نظرم ایده‌ی اصلی حاکم بر رنج برآمده از بازی قدرت است. حال اسپینوزا در قضیه‌ی ۲۰ از کتاب پنجم اخلاق می نویسد، «ممکن نیست عشق به خدا به عاطفه‌ی حسد یا غیرت آلوده شود، بلکه هر اندازه تخیل کنیم که عده‌ی بیشتری خود را با رشته‌ی این عشق به خدا پیوند داده‌اند، به همان اندازه این عشق فزونتر خواهد شد». مسئله‌ی اصلی برای او دقیقاً محدودیت و عدم محدودیت است. اگر موضوع میل امری محدود باشد، برای دست یافتن بدان رقابت شکل می گیرد، چرا که منابع ارضای میل محدودند، اما اگر موضوع میل نامحدود باشد، نه تنها رقابتی شکل نمی گیرد، بلکه حتی ممکن

است نوعی همراهی و همدلی ایجاد شود و حضور دیگران (نه به عنوان رقبا، بلکه به عنوان بیناسوپرکتیویته‌ی همدل) تأثیری ایجابی در پی داشته باشد.

حال به بحث خودمان بازگردیم. انسان با درک محدود از خودش، به دنبال ابژه‌ی محدودی برای ارضای میلش می‌افتد و همین محدودیت، که شرط بازی قدرت است، باعث رنج می‌شود. در این معنا، نوعی توهم پارادوکسیکال در کار است. انسان به جای اینکه به نامحدود نظر کند و خواستش را محدود کند و از حرص و خشم و حسادت رها شود، به محدود نظر می‌کند و در عوض خواستش را نامحدود و رضایت را ناممکن می‌سازد و از رنجی به رنج دیگر درمی‌افتد.

اما پیش از ورود به نکته‌ی دوم لازم است به اختصار در همین خصوص به مسئله‌ای اشاره کنم. شاید فردی این نقد را مطرح کند که «اصلاً چه کسی گفته ماده محدود است؟». مگر نه اینکه جهان مادی نامحدود است؟ پس کسی جای کسی را تنگ نمی‌کند و همگان می‌توانند از آن بی‌انتها بهره ببرند. در پاسخ به چنین نقدی می‌توان به سادگی نشان داد که اگر جهان مادی محدود نبود، آیا این همه جنگ و دعوا بر سر آن پیش می‌آمد؟ بحث بر سر برداشت ساده‌انگارانه از محدودیت است. مسئله این نیست که جهان مادی از حیث کمی (در معنای امتداد دکارتی) نامحدود است، بلکه دقیقاً مسئله این است که این نامحدود بودن کمی هیچ محتوای ایجابی‌ای برای رهایی و رستگاری ایجاد نمی‌کند. این نامحدودیت کمی (توهم

فیزیکی از نامحدودیت مکان سه بعدی) در حقیقت عین محدودیت است. علاوه بر این، میل محدود شده با جهان مادی به این معنا نیست که انسان می تواند با تمامیت ماده ارضا شود، بلکه اتفاقاً نشان می دهد که هیچ امر مادی ای نمی تواند انسان را ارضا کند. توهم ارضای امیال از طریق افزایش تصاحب موجودیت های مادی، مانند توهم تشنه ای است که به چاهی از نفت رسیده است و پس از نوشیدن جرعه ای از نفت درمی یابد که سیراب نمی شود و در عوض تصمیم می گیرد نفت بیشتری بنوشد با این تصور واهی که دلیل سیراب نشدنش میزان اندک نفتی است که نوشیده.

این از نکته ی اول (یعنی موضوع میل مادی محدود)، اما درباره ی نکته ی دوم (تحول و گذرا بودن جهان مادی):

هم در این نامه و هم در نامه های قبلی به تغییرپذیری جهان مادی اشاره کردی و آن را یکی از علل رنج انسان ها عنوان کردی. گویی اگر انسانی که جهان متغیر مادی را موضوع میل قرار داده، دریابد که این جهان متغیر و بی ثبات است و باید به چیزی همواره با ثبات دست یابد یا متصل شود، آنگاه مشکل او حل خواهد شد. این رویکرد ثبات گرا بر بخش اعظم ادیان این سیاره حاکم است و به همین دلیل تمام امور حقیقی، نیکو، مقدس اموری ثابت و لایتغیر هستند. در فلسفه ی غرب می توان ریشه ی آن را تا پارمنیدس ردیابی کرد. اما به نظر من نکته این نیست که انسان به این دلیل که به امور گذرا دلخوش کرده در رنج است، بلکه به این دلیل در رنج است که بنا به نادانی ذهنی و عادت های روانشناختی اتفاقاً در

تلاش است تا به حقیقتی لایتغیر دست یابد (و اگر دست نیافت آن را خلق کند) و اگر حتی لذتی احساس کرد، به جای تجربه و گذر کردن از آن، به این توهم دچار شد که می‌تواند با تصاحبِ موضوع میل، آن را به نحوی ثابت و در نتیجه، همیشگی به چنگ آورد و ارضای ابدی‌اش را تضمین کند و می‌دانیم که زهی خیال باطل! برعکس، ریشه‌ی رنج در همین میل به امر لایتغیر است، و اگر انسان دریابد که حرکت در ذات و جوهر امور است، آنگاه خود پذیرش و تصدیق این حقیقت، او را از توهم و در نتیجه از رنج رهایی می‌دهد. برداشت متعارف از ایده‌ی خروج از چرخه به عنوان راه رهایی نیز ناشی از همین به رسمیت نشناختنِ امر شونده به عنوان حقیقت و به نوعی پاک کردن صورت مسئله است. همچنین در برخی متون، بحث به نحوی بیان می‌شود که گویی جایی یا ذاتی ثابت و رای این تغییرات و حرکات وجود دارد که فرد با استقرار در آن (آتمن) می‌تواند منفک و منتزع از جهانِ تغییرات به رهایی برسد. من بسیار علاقه‌مندم که موضع شما را در این خصوص نیز بدانم. آیا این رهایی نوعی رهایی از تغییر است، یا نوعی رهایی در عین تغییرات؟

می‌توان مرتبط با دو نکته‌ی فوق‌الذکر، این پرسش را نیز مطرح کرد که اگر به جای تلاش برای نیافتن موضوع نامحدود یا لایتغیر برای میل، خود این یافتن را رها کرد و به سطح نوعی بی‌نیازی راه برد چه؟ مگر نه اینکه گفته‌اند، «الفقییر لایحتاج الی الله». آیا در این

معنا رهایی، نه یافتنِ ابژه‌ای مطلوب (حالا به هر معنایی)، بلکه اصلاً
رها کردنِ این یافتن و بیرون رفتن از خود مکانیسم میل نیست؟
و در نهایت پس از این مباحث به مسئله‌ی اصلی خواهیم رسید.
اگر پنداشتنِ جهان مادی به عنوان موضوع میل و رفع ثنویت، عامل
رنج است، پس چه چیزی را می‌توان جایگزین کرد؟ عدم به جای
زندگی (خروج از چرخه)؟ جهانی غیرمادی به جای جهان مادی
(دوجهان‌انگاری افلاطونی-ابراهیمی)؟ یا شاید جهانی درونی به جای
جهان بیرونی (انقطاع از جهان بیرون)؟ به نظرم پاسخ به این پرسش
و توضیح و تبیینِ اولاً مشخصات آن و ثانیاً راه دست یافتن به آن،
همان مسئله‌ی اصلی انسان است، نه تنها امروز که حتی همهی
اعصار.

با مهر

محمد، پنجم شهریورماه سال ۳

نامه‌ی هفتم

درود بر محمد عزیز

سرانجام مکاتبات و هم‌فکری‌های ما به یکی از ژرف‌ترین حوزه‌های اندیشه، عرفان و خرد ورزی‌های بشر گام نهاد. با خواندن نامه‌ات به شعف آمدم و تلاش می‌کنم ایده‌ی نابی که در این حوزه بویژه در عرفان‌های شرقی درک و بیان شده را به اختصار با تو طرح کنم و همانطور که خواستی نظر خودم را هم در خصوص «آتمن» بیان خواهم کرد. همان‌طور که می‌دانی، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که در *جنانایوگا* طرح شده است، سؤال از این است که «خود» در بحث خودشناسی اساساً کیست؟ یا چیست؟ *رامانا ماهاریشی* (۱۹۵۰-۱۸۷۹)، قدیس شهیر جنوب هند، همواره از رهروان خود می‌پرسید: «من» کیستم؟ ما کی هستیم؟ آیا ما همین تن و بدن هستیم؟ کدام بخش از تن؟ آیا کل این توده‌ی سلولی؟ مرزهای این بدن کجاست؟ آیا به پوست ختم می‌شود؟ یا از آن حیث که بدن سیستمی باز نسبت به محیط خود است باید آن را گسترده‌تر درک کنیم؟ نسبت این تن با آگاهی رؤیا چیست؟ و اگر ما این تن نیستیم، آیا ما ذهن هستیم؟ آیا کارکرد ویژه‌ای از ذهن یا تمامیت آگاهی؟ و کدام لایه‌ی آگاهی؟ و آیا ذهن به قلمرویی ختم

خواهد شد؟ آیا ذهن ما نسبت به فرهنگ و آگاهی نسبت به آگاهی جمعی گشوده است؟ و در آنصورت ما بواقع کی هستیم؟ در واقع وقتی پرسش از سوژه طرح می‌شود، اساساً می‌توان سوژه را گسسته از ابژه‌ها درک کرد؟ همانطور که می‌دانی کاپیلا و بودا سوژه و ابژه را دو روی یک سکه به حساب می‌آورند و میان آن‌ها پیوندی^۱ مستحکم و وجودی قائل بودند. هرچند می‌توان با دقت نظر عقلی آن دو را از هم منفک کرد ولی نباید فراموش کرد که انتزاع عقلی ما غیر از واقعیت است. در حدود ۲۵۰۰ سال پیش گوتامای بودا همین پرسش‌ها را طرح کرده بود و در جریان تأملات و مراقبه‌های خود دریافت دوگانه‌ی ذهن - بدن همواره در تغییر و نوسان است. پس هویت ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد و آن را به عنوان اصل *anātman* یا انکار هویت ثابت تأیید کرد. هرچند پیش از او کاپیلا نیز این موضوع را عنوان کرده بود. از طرف دیگر، بینندگان ودایی در دوران *اوپانیساده‌ها* نیز تقریباً تحلیلی مشابه داشتند ولی بر خلاف بودا آنها نسبت به آنچه در ورا یا پیش از پیوند جسم - ذهن و کیهان وجود دارد سکوت نکردند و آن را همان *سات - چیت - آناندا* عنوان کردند. آموزه‌های آن‌ها ناظر بر فراگذشتن از ماتریکس جسم - ذهن بود و آن را نوعی جذبه‌ی فراذهنی^۲ تلقی می‌کردند.

حال مایلیم توجه شما را به این موضوع جلب کنم که بودا با نفی آتمن همان کاری را کرد که به ناچار با متغیر بودن قلمرو کیهانی باید می‌کرد. اگر سوژه - ابژه پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند، هر

^۱ *Sam.bandha*

^۲ *nirvikalpa-samādhi*

بار گردش چرخه‌ی سامسارا^۱ و یا هربار تغییر و تحولی در ابژه حاصل شود باعث فرو ریختن هویت سوژه خواهد شد زیرا اساساً سوژه اصلتی خارج از ابژه ندارد. سوژه‌ی مُدرک در دوران کودکی شما برآمده از تجربه‌ی زیسته و محیط بوده و امروزه دیگر همان سوژه وجود ندارد بلکه آن سوژه بارها و بارها درهم شکسته و اینک سوژه‌ای به گستردگی قلمرو اندیشه و تجربه‌ی شما بر آمده است. شاید مناسب‌تر باشد تا بر اساس دکترین رساله‌ی چاندوگیا^۱ /وپانیساد^۱ موضوع را پی بگیریم. پس خلاصه‌ی نگرش آن رساله را در جدول زیر عنوان می‌کنم:

حالات ابژه (آگاهی)	حالات سوژه (خویش)
آگاهی بیداری	وایش وانا ^۲ (Vaiśvānara) / جیواتما
آگاهی رؤیا	تای جاسا (Taijasa)
آگاهی خواب عمیق بدون رؤیا	پرجنا (Prāñña)
فراآگاهی (ساحت چهارم)	آتمن (Ātman)

در شطحیات ودایی^۲ بارها اشاره شده است که «من» همان «برهما» هستم^۳. واژه‌ی برهما از ریشه‌ی بری (bri) به معنای بسط یافتن و گسترش پیدا کردن است. بنابراین نمی‌توان آن را هویتی ثابت تلقی کرد. بر اساس جدول ارائه شده هویت ما برآمده از زنجیره‌ی پیوند با ابژه‌ها و تعینات فکری، احساسی و مادی ماست و

¹ Chāndogya Upaniṣad

² mahāvākya

³ Aham brahmasmi

هرچقدر این قلمروی تجربیات، کوچکتر باشد، هویت ما ضعیفتر، خام و ناتوانتر است و هرچقدر قلمرو تحریبات ما گستردهتر شود، «من» در «من»های فرزانهتر و حکیمتری شکسته خواهد شد تا آنجا که *آتمن* تجلی می‌کند و *آتمن* بنا بر دکتربین *اوپانیشادها* هویت شخصی یک انسان نیست بلکه ریشه‌ی آگاهی در پیشگاه آگاهی توسعه‌یافته‌تر است. بنابراین افرادی که *آتمن* را معادل با *من* شخصی و ثابت درک می‌کنند، با فلسفه‌ی بنیادین *ودانتا* و *بودا* آشنایی شایسته‌ای ندارند.

لازم می‌دانم موضوع دیگری را نیز که سرآغاز بحث‌های بی حاصل فراوانی شده در این‌جا مطرح کنم. همانطور که اشاره کردم، پیش یا در ورای دوگانه‌ی جسم - ذهن، قلمروی محض *سات* - *چیت* - *آناند* معرفی شده است و آن قلمرو البته کلاً پنهان و اساساً ناشناختنی است. ما از آن تنها همان سه‌گانه‌ی اسطوره‌ای را که زیرساخت پیوند میان سوژه و ایزه است، دریافته‌ایم و این‌که *بودا* به آن اشاره نمی‌کند به این معنا نیست که او از ماتریکس جسم - ذهن گذر نکرده، چه آنکه *بودا* در اولین خطابه‌ی خود در بنارس به این موضوع تأکید کرده است. بلکه او آن را تنها به عنوان تهیا^۱ معرفی می‌کند همان‌گونه که معلمین سنت *ماهایانا*^۲ به آن تأکید دارند. در طریقت *تانترا*^۳ نیز تأکید شده است که در ژرفا و گوهر پدیده‌ها چیزی نیست و بی هویت^۴ هستند. البته توجه به این نکته ضروری

¹ *Shūnyasta*

² *Mahāyāna*

³ *Tantrayāna*

⁴ *Nairātmya*

است که منظور بود/ از نیروانا^۱ نوعی نیهیلیسم محض و در اساس خودکشی معنوی نبود و تهبای او نه صرفاً یک اندیشه‌ی معنوی بلکه تجربه‌ای در غایت خرد و مهر است.

حال می‌توان موضوعاتی را که در مقاله‌ی گذشته طرح کردید، بررسی کنیم. رهایی از تغییرات اساساً بی معنی بلکه رهایی در عین تغییرات است. موضوعی که بر اساس قضیه‌ی بیستم از کتاب پنجم اخلاق / اسپینوزا مطرح کردی یعنی گذر از رقابت و ظهور بیناسوپرکتیویته‌ی همدل تنها با گذر از سطوح زمخت آگاهی ممکن است. به عبارت دیگر، چنین مسائلی بر اساس بحث‌های نظری ممکن نیست بلکه ژرف‌کاوی در لایه‌های عمیق آگاهی زمینه ساز آن خواهد بود.

سرانجام این‌که ریشه‌ی رنج را باور به حقیقتی لایتغیر طرح کردید، که اگر حاصل نشد که نخواهد شد، مسبب رنج و درد می‌شود، همانطور که اشاره شد همچنان منطبق با نگرش سنت‌های کهن سامکھیا و یوگاست.

محمد عزیز، یافتن راهی عملی برای گذر از چرخه‌ی رنج بر اساس فلسفه‌ی حاضر، خود موضوعی ژرف و جذاب است اما می‌توان همچنان به زوایای فکری اندیشه بیشتر پرداخت.

برزو قادری - ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

¹ nirvāna

نامه‌ی هشتم

برزوی عزیز

سلام

در انتهای نامه‌ی آخرت، ورود به مباحث عملی برای خروج از چرخه‌ی رنج را توصیه کردی. من هم باور دارم که این مباحث نظری، همه تنها سایه‌ای از ماجرای اصلی هستند، اما دستکم برای ذهن ما پردازش این سایه نیز حائز اهمیت است، چرا که بدون توجیهات نظری، مباحث عملی به نحوی مستمر به اجرا در نمی‌آیند و حتی اگر تجربیاتی نامتعارف نیز رخ دهد، باز برای فهم و حتی نامیدنشان نیازمند مباحث نظری هستیم. من البته نمی‌خواهم بر این رویکرد بیش از این اصرار بورزم. شاید خود من هم روزی به این نظر رایج در میان بسیاری اساتید (برای نمونه خودت به رامانا ماهاریشی اشاره کردی) برسم که مباحث نظری (فکر و کلام) تنها حجاب‌اند. ولی فعلاً که همچنان باورمندم همانگونه که ذهن و بدن دارای درهم‌تنیدگی بنیادین هستند، فکر و عمل نیز در نوعی رابطه‌ی اتصالی متقابل چندلایه به سر می‌برند. به هر ترتیب، امیدوارم در کنار این مباحث، به زودی گام‌هایی عملی هم برداریم و

البته در آن وادی، سهم من سکوت است و آموختن، و سهم تو استادی است.

به نظرم نکته‌ای که در باب بودا مطرح شد، اگر واگشایی شود، برخی ابهامات و سوءفهم‌ها را نیز واگشایی خواهد کرد. رویکرد شایع این است که آناتای بودا برخلاف آتمان است. در یک کلام، بودا، ورای ذهن و بدن و عواطف فرد، به نوعی نیستی یا عدم می‌رسد و چون هدفش برون‌رفت از چرخه و قطع بازتکرار تولد است، به استقبال این نیستی می‌رود و آن را شرط «تولد نیافتن» می‌داند (در انتهای سوره‌ی مهر یا متاسوتا می‌خوانیم: «او دیگر دوباره به رَحِمِ باز نخواهد گشت»). حال آنکه در سنت‌های هندی (اینجا مشخصاً رویکرد ودایی) بناست به «من» ای ورای من‌ها و بدن و ذهن و عواطف راه برد که ماهیتی ایجابی دارد. اینجا نوعی تعارض غایت‌شناختی میان آناتا و آتمان به نظر می‌رسد. اما تفسیری که در نامه‌ات ارائه دادی تلاشی بود برای آشتی دادن این دو رویکرد: یعنی هم آناتای بودا را نفی مطلق در همه‌ی ابعاد ندانستی و هم آتمان ودایی را یک من ثابت و شخصی معرفی نکردی. در این معنا، آتمان امری پویا و غیرشخصی است که ذاتاً از سنخ آگاهی است.

حال چرا این مباحث برای من مهم است؟ چون من هم در این میانه ایستاده‌ام. از یک سو، در تلاش برای فراروی از آگاهی کاذب، نوسانات جبری عواطف و مکانیسم‌های ازپیش‌داده‌ی ذهن و محدودیت‌های انقباضی بدن هستم، اما از سوی دیگر، باورمندم که اگر ارزشی در کار باشد، در جایی غیر از خود «زندگی» نمی‌توان آن

را جستجو کرد. در یک کلام، بودا اندیشه‌ای است علیه زندگی. چراکه از نظر او، زندگی رنج است و غایت همانا خروج از رنج (پایان رنج یا «توقف رنج» به عنوان سومین حقیقت از چهار حقیقت شریف). بودا حتی آنجا که زندگی انسانی (یا نوزایی در قالب انسانی) را ارزش می‌بخشد، تنها به این دلیل است که انسان تنها در این قالب امکان کارمازُدایی و خروج از چرخه را می‌یابد. از نظر من رویکرد بودا دارای انسجام است و تکلیفش روشن است (البته به شرط پذیرش اسطوره‌ی سمسارا و کارما). او یک طرف را به کلی رها می‌کند. اما من رسالت خود را ایستادن در میانه‌ی هر دو می‌دانم، چراکه آزادی را نه صرفاً آزادی سلبی (در معنای خروج از چیزی)، بلکه همچنین آزادی‌ای ایجابی (در معنای تجربه‌ی مستمر چیزی) می‌دانم که در زیستنِ مستمر آگاهی، آمادگی، قاطعیت، اقتدار، شفقت و حیرت تبلور می‌یابد. از این رو، من در این فراروی، نه به نفی مطلق سوژه، بلکه به نوع نوینی از سوژه‌ی آزاد (ورای بازی‌های قدرت و مناسبات جبری-روانشناختی میل، مناسبات جبری-فیزیکی بدن و مناسبات جبری-نورولوژیکِ ذهن) نظر دارم. حال با این اوصاف، من خود را جایی می‌دیدم میانه‌ی آناتای مطلقاً منفی و آتمانِ ایجابی شخصی و ثابت. تلاشِ تو برای پیوند زدنِ آناتا و آتمان، گویی این هر دو را به یکدیگر (و البته به برداشت من از «سوژه‌ی آزاد») نزدیکتر می‌کند و این امر امکانات بیشتری را برای من می‌گشاید.

حال دو مسئله در اینجا قابل طرح است: یکی نحوه‌ی عملی تجربه‌ی این «مقام» که در نامه‌ی قبلی و نامه‌های گذشته همواره به آن اشاره کردی و نزد حکمای ودایی نیز نوعی خلسه، جذبۀ یا یکپارچگیِ تمرکزی شرطِ هر شکلی از تجربه‌ی آن معرفی شده است. این همان جهتِ عملی‌ای است که نامه‌ات را با آن به اتمام رساندی.

و دیگری، مسئله‌ی چیستی و ماهیت این مقام است. می‌دانیم که کلام در این وادی قاصر است. احتمالاً به این علت که کلام مشترک (زبان) انسانی بر اساس تجربیات مشترک و کلیات بنا شده است (به همان دلیلی که ویتگنشتاین زبان خصوصی را زیر سوال می‌برد) و تمام واژه‌ها و توصیفات بر تجارب مشترک دلالت دارد. پس اگر بخواهیم از وادی یا تجربه‌ای سخن بگوییم که «خاص» یا «منحصر به فرد» است، یا اولاً مجبوریم از توصیفات عام زبان برایش استفاده کنیم که رهنز فهم خواهد بود، یا ثانیاً مجبوریم برایش واژه ابداع کنیم که بازهم در تعریف و صورتبندی آن درمی‌مانیم، یا ثالثاً مجبوریم سکوت اختیار کنیم. البته برخی عرفا و حکما از یک شیوه‌ی چهارمی هم بهره می‌بردند و آن بازصورتبندی معنای واژگان قبلی و چندلایه نویسی و خواندن بین خطوط و رمزنگاری و رازورزی بود. به هر ترتیب، از نظر من، ما نه می‌توانیم بگوییم، و نه می‌توانیم نگوییم. در این معنا، شاید تنها بتوانیم با خلاقیت‌های روش‌شناختی و بر اساس شیوه‌های نوین مواجهه و بیان، شیوه‌ی دیگری از بیان را خلق کنیم که از آفات شیوه‌های قبلی مصون باشد:

این علت اصلی جایگاه مفهوم پلاستیسیته در کتاب اصول مبارزه است. اینها را نوشتم هم برای اینکه رویکردم را تبیین کنم و هم اینکه از تو مدد بجویم که آیا چنین شیوهی سیالی از بیان در سنتها و متون ودایی سابقه‌ای دارد؟ و نیز شاید بتوانیم برخی تعبیر ارزشمند و ژرف در آن سنت را به این شیوهی نوین بازگو و بازصورتبندی کنیم.

محمد، ۲۴ شهریور

نامه‌ی نهم

درود

محمد عزیز

در سرآغاز گفتارت به موضوعی ارزنده اشاره کردی که مایلیم نکاتی را در تأیید و تبیین آن طرح کنم. همانطور که به درستی گفتی، نظر و عمل دارای درهم‌تنیدگی بنیادینی هستند و سهم تأملات نظری را نمی‌توان یکسره لغو و باطل تلقی نمود و تنها به تمرینات عملی پرداخت. حال به چند نکته در این موضوع اشاره می‌کنم:

نخست این‌که اساساً تا جایی که بنده مطلعم در سپهر تعالیم عرفانی ایران و هند این دو (نظر و عمل) هیچگاه از هم جدا نبودند بلکه عرفا و فرزندگان کهن در واقع اندیشمندان و متفکرینی بودند که در راستای دغدغه‌های فکری و ژرف‌کاوی‌های نظری خود به طریق عمل و سلوک فردی می‌پرداختند. به عبارت دیگر، سلوک عملی برآمده از گنه اندیشه‌های آن‌ها بوده و به همین دلیل سلوک عملی این طریقت‌ها با فلسفه و اندیشه‌ی آن‌ها دارای پیوندی معنادار است. کافیست به آثاری که در بطن این سنت‌ها تدوین شده نظری افکنیم: یوگاسوتراهای پاتانجالی آمیخته‌ای از فلسفه و عمل

اوست. /وپانیشادها آمیخته‌ای از فلسفه و تعلیم عملی هستند. اساساً فنون مطروحه در /وپانیشادها بسیاری از اوقات برآمده از دکترینی است که در آن رسائل ارائه شده است. حتی متون متأخر مانند *گراندسامهیتا* یا *هاتایوگا پرادپیپیکا* که بخش عمده‌ای از آن‌ها را نحوه‌ی درست تمرینات تشکیل می‌دهد باز هم گسسته از برخی اصول نظری نیست. در این سو نیز عموماً تمرینات صوفیانه در متن نگرش دینی و اندیشه‌ی فلسفی صوفیه استوار بوده است. کافیست به مثنوی مولانا و یا آراء ابن عربی و شارحینش و سایر عرفا نظر افکنیم. بر فرض مؤیدالدین جندی که در مکتب ابن عربی پرورش یافته در رساله‌ی *نفخه‌الروح* و *تحفه‌الفتوح* هر دو سوی مبانی نظری و عملی را در کنار هم پرورانده و تعلیم داده است. اما رفته رفته با حاکمیت فقها در تاریخ تصوف ایرانی، صوفیه بخش عملی کار خود را که به سادگی با کتاب و سنت قابل اثبات نبود پنهان، و بخش نظری کوشش‌های خود را بازگو می‌کردند تا جایی که ظاهراً در آثار عباسعلی کیوان قزوینی برای نخستین بار با اصطلاحات عرفان نظری و عملی روبرو می‌شویم.

نکته‌ی دیگر آن‌که اساساً فنون و تمرینات مطروحه در هر طریقتی برای تحقق رؤیاهای همان سنت و طریقت تدوین شده است و به همین دلیل ما با روش‌های بسیار مختلفی در سلوک عملی روبرو هستیم. بر فرض، آنان که بدن را لنگرگاه نفس به زمین ثقل و وابستگی‌ها لحاظ می‌کردند بیشتر بر ریاضت و زهد تأکید داشتند و آنانکه ریشه‌ی وابستگی‌ها را در ذهن دیده بودند

سخت‌گیری‌های زیاد بر تن خود را روا نداشتند و قس علی هذا. البته این موضوع نیز قابل تأمل است که در قرن گذشته عموم سنت‌های معنوی که به غرب راه یافت تحت تأثیر الگوی قابل درک غربی گلچین شده بود. از آنجا که عظمت و شکوه غرب برآمده از کاربردی شدن دانش در گستره‌ی جهان مادی بود لذا تکنولوژی والاترین جواز برای ورود به حیطه‌ی زندگی آحاد انسانی است. ظهور عصر تکنولوژی متضمن تحولی بنیادین در آن چیزی است که اشیاء را برای فهم و استفاده‌ی کاربردی بشر قابل دسترس می‌سازد. اما حتی هایدگر نیز در سخنرانی‌هایی که در سال ۱۹۵۰ درباره‌ی نقش علم و تکنولوژی در شکل‌گیری انسان معاصر ایراد کرد، به خطر آن نیز اشاره کرد. گرچه قدرت تکنولوژی می‌تواند همزمان در نابودی حیات نیز نقش داشته باشد، اما از نظر هایدگر بزرگ‌ترین خطر تکنولوژی این است که می‌تواند ذات ما، یعنی سرشت معنوی آدمی را به تمامی مستور و مغفول نگه دارد، آنچنان که خود این غفلت از ما پنهان باقی بماند. جالب آن‌که اکثر سنت‌هایی که از شرق به غرب وارد شده و مقبولیت گسترده یافته‌اند مثل TM یا ویپاسانا، تکنیک محور هستند و حتی مراقبه‌گران کهنه‌کار این سنت‌ها چندان درکی از آموزه‌های ژرف حکمی و فلسفی بود/ و ود/ها ندارند. البته همین امر باعث گسترش فوق‌العاده‌ی این سنت‌ها شده است ولی چنین گستردگی همواره با عوام‌زدگی و سوء برداشت‌هایی گاه خطرناک توأم خواهد بود. در هر حال خواستم اشاره کنم من هم حتماً با شما

همدل هستیم که عمل و نظر باید در آغوش هم ببالند و تکامل پیدا کنند.

اما پس از این مقدمه‌ی طولانی، بازگردیم به موضوع اصلی در نامه‌ی ارزشمند پیشینت. صورتبندی مختصر و کوتاه شما که در مقایسه‌ی نگرش طریقت ودایی و بودایی بود، در واقع نگاه غالب در میان جمهور علاقمندان به این سنت‌هاست. اما باید تأکید کنم از محتوای آموزه‌های به جای مانده از بودا نمی‌توان به یقین «نیبانا» را نوعی عدم و نیستی محض تلقی کرد و البته این امر نیاز به تحلیل‌های بسیار دارد و البته در این تردیدی نیست که مع‌الوصف برخی بوداییان و همچنین مفسرین آموزه‌های بودایی چنین برداشتی دارند. اما در مورد سنت‌های ودایی مجدداً شما حق دارید. برخی از این سنت‌ها برفرض در سنت‌های باکتی یوگا به روایت پرابهوپاد، «رهایی» همان استقرار یا حتی رابطه و عبودیت به یک «من» شخصی است.

در اینجا اشاره به این موضوع اهمیت فراوانی دارد که سنت ودایی بر خلاف ادیان سامی و ابراهیمی دارای یک پیامبر و یک کتاب مقدس نیست که مفسرین تلاش در تفسیر آن داشته باشند. این طریقت، سنتی هزاران ساله است که در دل آن هزاران ریشی^۱ و روشن‌ضمیر با تأمل و مراقبه‌های فراوان، دستاوردهای سالکین پیش از خود را تکامل بخشیده‌اند و از ابعاد و جلوه‌های مختلف به حقیقت و رهایی نوع بشر اندیشیده‌اند. کافیست شما آراء شانکاراچاریا را با

^۱ Rishi

رامانوج یا مادهاوا/ مقایسه کنید تا به اختلافات ریشه‌ای در نگاه این فرزندگان آشنا شوید.

محمد عزیز، من بر اساس سنت‌های ودایی سال‌ها به حقیقت و رهایی اندیشیده‌ام و مراقبه کرده‌ام و بیشتر تحت تأثیر اصول یوگا - سامکهییه، ودانتا و تانترای کشمیری، آراء ودایی را شرح و بسط می‌دهم. اگر از این منظر نگاه کنیم، بله مسلماً آتمان، به تعبیری حقیقتی پویا، غیر شخصی و ذاتاً از سنخ آگاهی است. فرزندگان ودایی هم مانند شما این جهان را به معنایی رنج و از سویی آینه‌ی آتمان درک کرده‌اند و حتی آن را مادر^۱ خوانده‌اند.

همانطور که در جریانی من به زودی سفری در پیش دارم و فرصتی برای بسط بیشتر مضامین مطروحه نخواهم داشت. صورتبندی نهایی شما ناظر بر تحقیق در چیستی و ماهیت «رهایی»^۲ و سازوکار سلوک عملی که ما را به سوی آن هدایت می‌کند، بسیار ارزشمند و فوق‌العاده است. خواهش می‌کنم اگر هر موضوع یا نکته‌ای تا اینجا به دلت افتاده بیان کن و فتح بابی را بگشا تا پس از سفر عمیقاً به این دو مسئله‌ی عظیم ورود کنیم.

شاد و سربلند باشی

برزو قادری - ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

¹ Matri

² Kaivalya

نامه‌ی دهم

سلام برزوی عزیز

بیش از ۴۰ روز از آخرین مکاتبه‌مان می‌گذرد. در پایان نامه‌ی قبلی‌ات به سفرهای پیش رویمان اشاره کردی. سفر من به جنوب و سفر تو به شرق، که هر دو بنا بود با دوره‌های ویپاسانا (البته در مکاتب مختلف) هم همراه شود. به هر حال الان من بعد از تقریباً ۴۰ روز به رویه‌ی کاری سابقم برگشتم و البته هنوز از تو خبری ندارم. پس قبل از هر چیز از احوالات و سفرهای خودت خبری بده که البته جزئیات آن می‌ماند برای دیدار خصوصی.

برگردیم به ادامه‌ی گفتگوها. قبل از اینکه به مسئله‌ی اصلی و انتهایی بپردازم، درباره‌ی برخی مطالب نامه‌ات نکاتی مطرح می‌کنم. در نامه‌ی آخرت به نسبت نظر و عمل نزد عرفا و حکمای ایرانی و هندی پرداختی و در عین تصدیق این ارتباط متقابل، از اولویت عمل بر نظر گفتمی. کاملاً موافقم، به این معنا که نظر همیشه بعد از عمل از راه می‌رسد. یا به بیان دیگر، فکر همیشه «آن» ای بعد از تجربه از راه می‌رسد. حال، نکته اینجاست که تفاوت میان رویکردها را می‌توان به دو امر نسبت داد: یکی تفاوت در خودِ تجارب و دیگری تفاوت در تفسیر تجارب. به همین دلیل است که کثرت در نظر

پیش می‌آید. اما از سوی دیگر، خود عقل، علاوه بر کثرت، ماهیتی وحدت‌بخش دارد و این نکته‌ای جدی است. در یک کلام، روشن است که دو انسان مختلف، از دو مکتب مختلف، با مناسک و شعائر و آیین‌های مختلف، با زبان‌های مختلف و غیره نظراتی متفاوت درباره‌ی جهان دارند، اما زمانی که در میانه‌ی این همه کثرت و تفاوت، بارقه‌هایی از وحدت یافت می‌شود، بسیار مغتنم و روشنگر است. به نظرم همین وجوه اشتراک است که برخی گوهر ادیان و حکمت‌ها می‌دانند و آن را از پوسته‌ها جدا می‌کنند. البته خود علل این مشابهت‌ها نیز ماجرای مفصلی دارد که شاید روزی بدان بپردازیم، اما اکنون موضوع سخن ما نیست.

فارغ از این بحث، آنچه برای من آموزنده بود، صورتبندی بسیار مختصر، اما روشنگری بود که از اختلاف اساسی در مواجهه‌ی حکما با بدن ارائه دادی. جمله‌ای بسیار پرمغز و پربصیرت که آن را مجدداً ذکر می‌کنم:

«آنان که بدن را لنگرگاه نفس به زمین ثقل و وابستگی‌ها لحاظ می‌کردند بیشتر بر ریاضت و زهد تأکید داشتند و آنانکه ریشه‌ی وابستگی‌ها را در ذهن دیده بودند سختگیری‌های زیاد بر تن خود را روا نداشتند.»

در این تعبیر، تمایز اصلی ریاضت و مراقبه با ایجاز تمام بیان شده است که نشان دهنده‌ی اشراف بالای تو به موضوع است. همچنین شاید بتوان چرخش بودا و وجه تمایزش با سنن قبلی را نیز با همین تعبیر توضیح داد.

همچنین در ادامه به ملزومات سیروسلوک در جهان امروز اشاره کردی و به درستی از غلبه‌ی تکنولوژی و اثراتش بر افزایش غفلت بشر سخن راندی. بسیار خرسندم که چنین روشن به این سوءبرداشت‌ها (یا حتی تحریف‌ها)ی غربی از تعالیم شرقی اشاره کردی. من نه تنها با این انتقاد، به ویژه انتقال آموزه‌های بودا به غرب موافقم، بلکه حتی آن را نقدی نسبت به رویکرد سطحی سابق خودم از مکاتب ودایی می‌دانم که بیشتر تحت تاثیر روایت‌های سطحی و عرفی از هندویسیسم قرار داشت. دیدار و گفتگو با تو در این خصوص برای من حقیقتاً راهگشاست، هرچند برخی انتقادات و اختلاف مواضع نیز همچنان پابرجاست. اما مهم این است که اگر نقدی هم مطرح می‌شود به هسته‌ی اصلی یک رویکرد مطرح شود، نه به برداشتی دستمالی‌شده، عوام‌پسند و تحریف‌شده از آن.

همچنین اشاره کردی که «باید تأکید کنم از محتوای آموزه‌های به جای مانده از بودا نمی‌توان به یقین «نیبانا» را نوعی عدم و نیستی محض تلقی کرد و البته این امر نیاز به تحلیل‌های بسیار دارد و البته در این تردیدی نیست که مع‌الوصف برخی بوداییان و همچنین مفسرین آموزه‌های بودایی چنین برداشتی دارند». در این خصوص هم اگر تمایل داشته باشی می‌توانیم مستقلاً مکاتبه‌ای داشته باشیم.

مسئله‌ی تعریفِ نیبانا، مسئله‌ای بسیار دشوار و چندلایه هست. هم به این دلیل که خود موضوع در ساحتی ورای زمان و مکان، یا به تعبیر مکرر بودا «ورای تولد و مرگ» قرار دارد و به همین دلیل زبان عرفی از توصیفش عاجز است؛ و هم به این دلیل که خود متون بودایی، حتی مشخصاً خود سوتاهای منتسب به بودا، در این خصوص، به روشنی صورتبندی واحد و منسجمی ارائه نداده‌اند و در نتیجه، برای انسجام‌بخشی راهی جز تفسیر باقی نمی‌ماند. اگر روزی بنا شد وارد این موضوع پرمخاطره شویم، البته پیشنهاد من این است که تفاسیر و کثرت سنن را کنار بگذاریم و مشخصاً به خود سوتاهای بودا و متون دست اول پالی ارجاع دهیم. اما پیش از آن روز، در اینجا فقط لازم است جهت رفع امکان سوءفهم، به این نکته اشاره کنم که مراد من از نسبت دادن نیستی به نیبانا، بیش از ادعای ماهیتِ عدمی آن، کارکرد منفی‌اش در مقام نوعی آزادی منفی بود. به بیان خلاصه‌تر، مسئله ابتدائاً این نیست که نیبانا نیستی است، بلکه مسئله این است که آرمان بودایی رهایی، نه زیستنِ ایجابیِ خود رهایی، بلکه برون‌رفتی صرفاً سلبی از چرخه‌ی سمساراست. این رویکرد است که از نظر من بودا را به پیامبری ضدزندگی بدل می‌کند. بیان شواهد متنی در این خصوص را به گفتگوی احتمالی آینده در این خصوص موکول می‌کنم و عجالاً فقط آن را بهانه‌ای قرار می‌دهم برای پرداختن به پرسش اساسی انتهایی نامه‌ات: یعنی «چیستی و ماهیت «رهایی» (Kaivalya) و سازوکار عملی‌ای که ما را به سوی آن هدایت کند». این دقیقاً همان

مسئله‌ی اصلی‌ای است که تمام مسائل دیگر باید با آن نسبت برقرار کنند و دقیقاً در انتهای نامه‌ات خواستی بدان بپردازیم. البته این بحثی بسیار مفصل‌تر از این مکاتبات است و من هم در عرصه‌ی عمومی (چه کتباً چه شفاهاً) بدان پرداخته‌ام و هنوز هم در تامل و تردیدم. اما تا جایی که به مکاتبات ما مربوط است، می‌توانم در ادامه فقط بایی برای این بحث بگشایم و آن را از منظر خودم صورتبندی کنم:

قاعدتاً اینجا نظر بر عمل مقدم است و ابتدا باید از معنا و ماهیت موضوع سخن گفت و پس از آن تازه می‌توان به شیوه‌های راه بردن به آن پرداخت. پس پرسش اول این است که وقتی از رهایی صحبت می‌کنیم، مرادمان از رها شدن چیست؟

روشن است که در وهله‌ی نخست، آن چیزی به ذهن می‌آید که من آن را «آزادی منفی بیرونی» می‌نامم. به بیان دیگر، من امیال و خواسته‌هایی دارم و اگر عاملی بیرون از من در مسیر تحقق آنها مانع ایجاد کند، می‌گوییم آن عامل آزادی مرا محدود کرده و در نتیجه، آزادی یعنی نفی عاملیتِ آن عامل بیرونی. این همان برداشتی است که عمدتاً برداشت لیبرالیستی از آزادی خوانده می‌شود و عمده‌ی مبارزات سیاسی و اجتماعی بر سرِ آزادی به این برداشت نظر دارند. این معنا هر دو وجه تقویت توانِ من و کاستن از توانِ عامل محدودکننده را در بر می‌گیرد. به نظر من در حکمت‌های شرقی، به ویژه آنها که با هنرهای رزمی هم پیوند خورده‌اند، بر هر دو وجه پرورشِ این آزادی منفی بیرونی تاکید شده است. به هر

ترتیب، این عاملیتِ محدودکننده‌ی خواست، منشاء رنج محسوب می‌شود. این در ادامه‌ی همان رویکردی قرار می‌گیرد که خود تو نیز در یکی از نامه‌های قبلی‌ات آن را فرافکنی آرمان به جهان بیرونی نامیدی.

اما آزادی وجه دومی هم دارد که عمدتاً مغفول واقع می‌شود و من آن را «آزادی منفی درونی» می‌نامم. به بیان دیگر، فارغ از ممانعت مانع بیرونی در برابر خواست من، مسئله این است که آیا خود خواستِ من اصیل است؟ آیا اگر من خواستم را برآورده کنم آزادم؟ مگر نه اینکه خواست و امیال من نیز معلول سلسله علل بیرونی (تاریخی، فرهنگی، روانشناختی، بیولوژیک و غیره) هستند؟ در این معنا، همان چیزی که در معنای لیبرالیستی آزادی خوانده می‌شد، اکنون عینِ بردگی است. پس فرد باید از خود عوامل برده‌سازِ درونی یا امیال آزاد شود. فصل اخلاق در کتاب اصول مبارزه با این رمزنوشت آغاز می‌شود که «آزادی، آزاد شدن است از میل به آزاد شدن». به نظر من رویکردهایی که بر ریشه‌های درونی رنج دست می‌گذارند، بر این وجه از آزادی تاکید دارند. مثلاً بودا همواره فرافکنی عامل رنج به جهان ابژکتیو را مورد نقد قرار می‌دهد و ریشه‌ی رنج (Dukkha) را خود خواست و میل می‌داند. پس رهایی در حقیقت رهایی از چرخه‌ی بازتولیدکننده‌ی میل است که موتور محرکه‌اش خود حرص (یا Tanhā : شاید «عطش» ترجمه‌ی دقیق‌تری باشد) به شمار می‌رود. در این معناست که در بالا نیبانای بودا را امری منفی دانستم. به بیان دیگر، آرمان نیبانا نه چیزی یا

جایی (مانند بهشت در ادیان ابراهیمی)، بلکه اتفاقاً خودِ نیستی، یعنی خروج از چرخه، است. اما عاملیت این چرخه، دستکم تا جایی که ذیل مسئولیت انسان جای می‌گیرد، نه بیرونی بلکه درونی است. اما شاید بتوان از وجه سومی از آزادی نام برد که من آن را «آزادی ایجابی» می‌نامم. به بیان دیگر، مسئله فقط این نیست که آزادی، آزاد شدن «از» چیزی باشد (چه درونی چه بیرونی)، بلکه اگر آزادی غایت باشد و بناست زیستنِ آزادانه باشد، پس باید خودِ آزادی را زیست و در این معنا، آیا آزاد شدن از ماهیتی صرفاً منفی، وجهی ایجابی نیز نخواهد یافت؟ یعنی آزادی، نه آزادی «از چیزی»، بلکه خودش «چیزی» تحقق‌یافتنی و زیستنی باشد؟ این ساحت است که از نظر من بسیاری از حکمت‌ها وارد آن نمی‌شوند و به تعبیر نیچه حکمت‌هایی ضدزندگی می‌مانند. من بودا را هم ضدزندگی می‌دانم، چون خود زندگی (کل زندگی‌ها) را رنج می‌داند و آرمانش صرفاً آزادی از چرخه (تولد نیافتن) است نه زیستنی آزادانه یا زیستنِ خودِ آزادی.

به هر حال، این صورتبندی تنها فتح بابی بود برای ورود به بحث‌های جدی‌تر. من در هر کدام از حوزه‌های فوق که موافق باشی، مشتاق گفتگو و مکاتبه هستم تا چیزهایی بیشتر از تو بیاموزم و بشنوم.

محمد، ۱۲ آبان ۰۳

نامه‌ی یازدهم

درود بر محمد عزیز

آری، مدتی این مکاتبات معلق ماند که این تعلیق البته دلیلی خجسته بل لازم و ضروری داشت. همان‌گونه که هنرمند نیاز به تجربیاتی گسترده‌تر برای خلق آثار هنری خود دارد و فیلسوف و محقق نیاز به سکوت و تحقیق و تفلسفی افزون‌تر، ما هم نیاز به درون‌نگری‌های عمیق‌تر برای تداوم گفتار و کار خویش.

مدتی این مثنوی تأخیر شد مُهلّتی بایست تا خون شیر شد
بلبلی زین جا برفت و بازگشت بهر صیدِ این معانی بازگشت

با رویکرد هوشمندانه‌ی شما موافقم و فکر می‌کنم می‌توان در گفتگویی مستقل به موضوع «بیانا» پرداخت و اینک همانطور که خودت فتح بابی ارزنده را به مضمون «آزادی» گشودی، به این امر بپردازیم. بنابر بصیرتی که به آن رسیدی آزادی در سه وجه قابل مطالعه است:

آزادی منفی بیرونی، یا برداشت لیبرالیستی از آزادی، که شامل تقویت اراده و توان «من» و رفع عوامل محدودکننده‌ی خواست «من» هر دو می‌شود.

آزادی منفی درونی، که نگاهی ژرف‌تر به آزادی است و مرحله‌ی قبل را خواست و امیال «من» در سلسله‌ای از نیازهای بیرونی می‌بیند که در واقع می‌توان آن‌را بردگی خواند نه آزادی! و خود «خواست»، همان بردگی و رهایی از آن قرین درک عمیق‌تر آزادی است.

آزادی ایجابی، که آزادی از چیزی نیست بلکه زیستی رها و آگاهانه است.

حال اگر اجازه دهی، رویکرد ادبیات ودایی به مضمون آزادی را طرح کنم و بتوانم نظر و درک خودم را نیز با شما در میان بگذارم. همان‌طور که به زیبایی دوست و استاد درگذشته‌ام، جورج فیورشتاین می‌گفت:

«عظیم‌ترین مفهومی که هند به جهان معنویت معرفی کرد، بی‌تردید ایده‌ی آزادی کامل (موکتی یا موکشا) قبل و بعد از مرگ است.»

این درحالیست که نظام‌های دینی جهان در سرانجام تلاش مؤمنین، آن‌ها را به بهشت هدایت می‌کنند و سرکشان را به دوزخ با تعابیری که بهتر می‌دانید.

اما ایده‌ی زنده‌ی آزاد، یا حیّ بن یقظان که در ادبیات سانسکریت، *جیوان موکتی* خواند می‌شود، از دوران ود/های اولیه و *برهماناها* طرح شده‌است. در ریگ‌ودا (۹/۱۱۳/۹/FF) رؤیای زندگی برای صد سال تمام در سلامت، سرور و ثروت و گذر از دروازه‌ی مرگ همراه با فرشتگان و ایزدان در قلمروی سرور و سرخوشی طرح شده است. اما در پایان دوران ود/یی اولیه، بحث اهداف چهارگانه‌ی حیات^۱ طرح می‌شود، و رستگاری کامل در بالای هرم تکامل عنوان شده است. در متن *واجاسانی-سامهیتا*^۲ (۳۱/۱۸) که به *یاچورودای سفید* معروف است، گفته شده:

«تنها کسی که "او" را می‌شناسد، می‌تواند از قلمرو مرگ بگریزد.»

¹ *Purusha-Artha*

² *Vājasaneyi-Samhitā*

منظور از «او» در این فراز، «پوروِشا»ست که بعدها در ادبیات *ودانتا*، «پارام/آتما» معرفی شد و همان‌طور که در نوشته‌ی پیشین اشاره شد، در برابر «من» (*جیوا/تما*)، تعامل با دنیای مادی، و در مقابل «خویش» (*آتما*) ساز و کاری در برابر قلمرو مادی و ملکوتی یا همان عالم میانه دارد ولی در پیشگاه *پارام آتما*، سکوت محض یا بی‌کرانگی قرار می‌یابد، منظور این‌که *پوروِشا* همان *من* فردی به عنوان مرکز خودآگاهی تلقی نمی‌شود. در متن *شاتا- پاتا- برهمانا*^۱ (۱۰/۵، ۱۵، ۴) چنین گفته شده است:

« نه با ریاضت (*تاپاس*^۲)، نه با رها ساختن و ترکِ عمل، بلکه تنها با شناخت " او " می‌توان به آزادی کامل در ورای بهشت و دوزخ و چرخه‌ی وجود (*سامسارا*^۳) هدایت شد. پس " او " همان آزادی است.»

این‌گونه ایده‌ی «زنده‌ی آزاد» کم کم در ادبیات *ودایی* فرموله شد و معنای آن کسی است که به خودشناسی کامل (*آتما-جنانا*) دست یافته باشد. هرچند گاهی برخی اختلافات جزئی نیز دیده می‌شود. به عنوان مثال، *شانکاراچاریا* در شرح خود بر *برهماسوترا* (۵۱، ۴ - ۳) اشاره می‌کند که آن رهروی که به خودشناسی کامل

^۱ *Shata-Patha-Brahmana (10/5, 4, 15)*

^۲ *tapas*

^۳ *samsāra*

رسیده‌است، همچنان یک یا دو تولد دیگر برای رها ساختن باقی‌مانده‌ی کارها متولد خواهد شد.

در میانه‌ی قرن هفتم *گوداپاد*^۱ استاد استاد *شانکارا*، ایده‌ی آزادی کامل را در اینجا و اکنون با بیانی صریح طرح می‌کند (رجوع کنید به ماندوکیاکاریکا ۴.۸۹). هرچند برخی تصور می‌کنند این نخستین باری است که امکان تجربه‌ی آزادی کامل در عین زیستن در این جهان طرح می‌شود ولی واقعیت این است که این موضوع لااقل در حدود هزار سال قبل در *باگاواد گیتا* (۲-۵۴) طرح شده است. آنجا که شاهزاده *آرجونا* از پیر خود، *کریشنا*، می‌پرسد:

«چگونه آن کسی که در خرد مستقر شده است^۲، سخن می‌گوید؟ چگونه او می‌نشیند؟ و چگونه گام برمی‌دارد؟»

که به امکان زیستن این جهانی و حیات مادی در عین آزادی درونی اشاره دارد. گذشته از رساله‌ی *گیتا*، در رسائل *اوپانیشاد* و بویژه در گفتار *یاچناوالکیا*^۳ این موضوع مجدداً طرح شده است. دکتربین *گیتا* ناظر بر *برهما* - *نیروانا*^۴ یا انهدام برهمایی اشاره‌ای به گذر از نوسانات آگاهی و انهدام در زیرساخت هستی دارد. هرچند

¹ *Gaudapāda*

² *Mandukya Karika 4.89*

³ *sthita-prajna*

⁴ *Yājñavalkya*

⁵ *Brahma-Nirvāna*

آن را پایین‌ترین صورت رهایی و آزادی محسوب می‌کند (رجوع کنید به ۱۸/۵۵،۵۴).

یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که برخی فرزندان هند بویژه در سنت‌های غیر *ادویتا ودانتا*، معلمینی مانند *باسکارا*^۱، *نیمبارکا*^۲ و *شریکانتا*^۳، آزادی کامل را پس از گسست از ذهن و بدن لحاظ می‌کردند و به این جهت رستگاری از منظر آن‌ها ویدها موکتی^۴ تلقی می‌شد. ولی سنت غالب *ودایی* امکان آزادی را حتی در قید بدن تأکید کرده‌اند. و همان‌گونه که در آیین *بودایی* بر این باورند، بنابر سنت، *گوتامای بودا* در حالی که در قید تن بود به تجربه‌ی *نیروانا* دست یافت.

حال که اشاره‌ای گذرا به سنت‌های *ودایی* کردم، اجازه بده بازگردیم به طبقه‌بندی که خودت ارائه کرده بودی. مورد اول را رها کنیم اما مورد دوم و سوم، سوبه‌ای عرفانی دارند و می‌توانیم بیشتر در موردشان تأمل کنیم:

مورد دوم – آزادی منفی درونی

به یاد دارم که محمد صادق عنقا صوفی و عارف در گذشته‌ی ایرانی، همواره می‌گفت: «آزادی در نخواستن است.» و نگاه شما در خصوص این‌گونه آزادی مرا به یاد گفتار ایشان انداخت. این تعبیر

¹ *Bhāskara*

² *Nimbārka*

³ *Shrīkantha*

⁴ *Videha-Mukti*

هرچند نگاهی مستقل از رویکرد سوم دارد، اما باید ببینیم آیا این دو نوع آزادی در عرض هم قرار دارند یا در طول هم و معیاری که این موضوع را روشن کند، احتمالاً باید در سلوک عملی روشن شود. اگر آزادی در تحصیل هوس‌های غریزی و زودگذر و محصول دردناک آن‌ها را عمیقاً درک کنیم، نسبت به آن خواسته‌ها بدگمان خواهیم شد و چه بسا به مهار آن‌ها اقدام کنیم. اما آیا این اقدام همواره برآمده از بسط آگاهی است یا تلاش «من» برای خواسته‌ای دیگر و یا حتی واکنش «من» از مشاهده‌ی شرایط دردناک خویش است؟

«من» دارای سازوکار پیچیده‌ای با وسعت آگاهی زیسته‌ی خویش است و هرچند ممکن است دارای نقاب و صورت‌های جذاب باشد و در پس نقاب راهب و صوفی کنش و واکنش‌های ناآگاهانه بپردازد، اما هیچگاه به واقع نمی‌تواند آزاد باشد زیرا در تعریف شما همچنان دوگانگی باقیست.

مورد سوم - آزادی ایجابی

این تعبیر یادآور مفهوم جیوان موکتی است با این دقت که آزادی از چیزی مؤید دوگانگی و کنش و واکنش میان سوژه و ابژه است. پس همچنان / یگو در میان تنوع ابژه‌های پیرامون خود در لایه‌های آگاهی، دوگانه‌ی میل و نفرت را تعقیب می‌کند. گذر از این دوگانگی که در فلسفه‌های شرقی سعی در تبیین آن دارند تنها رویکرد معقول به مفهوم آزادی است.

برزو قادری - ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

نامه‌ی دوازدهم

برزوی عزیز

این ایام در حال اتمام ویراست دوم کتاب اصول مبارزه هستیم. امیدوارم تا اواخر زمستان بتوانم منتشرش کنم. تاخیر در پاسخگویی به نامه‌ی قبلی را بیشتر بگذار به حساب همین تمرکز بر ویرایش کتاب. به هر ترتیب، نامه‌ات را خواندم و بسیار برایم آموزنده بود. هر بار که این مکاتبات را پیش می‌بریم بیشتر احساس می‌کنم که چقدر مفتخرم به این آشنایی و دوستی و مکاتبه. مهمتر از همه اینکه با خلاقیت، همدلی و تعهد متقابل توانسته‌ایم به نوعی مبنای مفهومی مشترک حول مفاهیم مختلف دست پیدا کنیم. کشف یا خلق مبنای مفهومی مشترک شرط گفتگوست. بدون این مبنای چنانچه رایج است، گفتگو در واقع به تک‌گویی بدل می‌شود. این مبنای مفهومی مشترک بین ما (که البته نشان از نوعی امکان وحدت‌بخشی میان روایت‌هایی بازاندیشی‌شده از غرب و شرق است) در نامه‌های اخیر، همان وجوه مختلف آزادی است.

اما پیش از پرداختن به بحث اصلی، نکته‌ای به ذهنم می‌رسد که می‌خواهم در اینجا طرح کنم. در نامه‌ی آخرت از قول دوست و استادت، جورج فیورشتاین نوشتی «عظیم‌ترین مفهومی که هند به

جهان معنویت معرفی کرد، بی‌تردید ایده‌ی آزادی کامل (موکتی یا موکشا) قبل و بعد از مرگ است». کل تمرکز من معطوف به مسئله‌ی آزادی مابین تولد و مرگ بوده است. زیرا قبل از تولد و بعد از مرگ، ماجرا چنان وارد لایه‌های متکثر، فرم‌های مبهم و دست‌نیافتنی می‌شود که ترجیح می‌دهم درباره‌ی آن سکوت کنم. روایت‌هایی مانند جهان پس از مرگ یا نوزایی‌های چندباره و امثال آن، چنان با روایت‌ها، ترمینولوژی و نحوه‌ی بیان و توصیف شهودی-تجربی ما پیوند خورده‌اند که فراموش می‌شود، انسان بعد از مرگ، حتی اگر چیزی از او باقی ماند، چنان متفاوت است که حتی زبانی که برای توصیف تجاربش استفاده می‌شود، برای ما قابل تصور نیست. بدون توجه به این حقیقت، به راحتی گرفتار خرافات خواهیم شد. اما اگر به آن دقت کنیم به نظرم تازه حق می‌یابیم تا کبوتران خیال و شهود را پرواز دهیم و از چنین عوالمی هم سخن بگوییم (شاید روزی درباره‌ی روایت‌مان از ماجرای پس از مرگ هم سخن بگوییم). به زعم من اگر ما اخلاقی موجه برای این زندگی خلق کنیم، این اخلاق در هر زندگی ممکن دیگری هم موجه خواهد بود. به بیان دیگر، من هیچ تکیه‌ای به ماجرای پس از مرگ ندارم و اصلاً آن را جزو محاسباتم نمی‌آورم، اما اگر بتوانم در همین زندگی آزادی‌های سه‌گانه‌ام را محقق سازم یا پرورش دهم، در صورت وجودم در هر جهان ممکن (چه بعد از مرگ، چه حتی زمان‌های هم‌مکان دیگر در همین زندگی)، می‌توانم از نتایج موجه آن نیز دفاع کنم. به بیان دیگر، اگر من در این تجربه‌ی زیستن در راستای

آزادی و پرورش خویش گام بردارم (حتی با همین برداشت محدود خودم)، اگر جهان و حیاتی دیگر ممکن باشد، زندگی من در راستای آزادی و پرورش در همین مرحله، گامی است در راستای آزادی و پرورش در تمام آنها، منتهی تحقق آن به شیوه‌هایی متفاوت و در ابعادی متفاوت است که احتمالاً حتی به مخیله‌ی من هم نرسد.

اما به بحث اصلی بازگردیم. دو نقل قول از دو متن، یکی از واجاسانی-سامهیتا و دیگری از شاتا-پاتا-برهمانا، آوردی و خوانشی بسیار ژرف از معنای پوروша به دست دادی و آن را با مفهوم آزادی پیوند زدی. بسیار درخشان بود ایده‌ی «زنده‌ی آزاد». و دقیقاً به نظر من آزادی چیزی نیست جز همین دست یافتن به رهایی در عین زیستن. چرا که صرف خروج از چرخه صرفاً معنایی منفی از آزادی و در نتیجه ناموجود است. به بیان دیگر، اگر آزادی ممکن است، چیزی باید باشد که آزاد باشد، نه اینکه آن چیز اصلاً نباشد (یا از بودنش هم آزاد شده باشد). البته ایده‌ی خروج از چرخه هم می‌تواند امکاناتی رهایی‌بخش داشته باشد، البته اگر آن را به همان نحو موجه که ابتدای نامه‌ام اشاره شد، در نظر بگیریم و به وجه روایی و اسطوره‌ای‌اش اشراف و اذعان انتقادی داشته باشیم.

اما نکته‌ای درباره‌ی آزادی منفی درونی (آزادی از قید و بند امیال) مطرح کردی که امیدوارم بتوانیم بیشتر از آن صحبت کنیم. چگونه می‌توان از امیال رها شد؟ یا حتی دقیق‌تر، چه کسی می‌تواند رها شود؟ اکنون این سخن بسیار مطرح است که باید «من» یا ایگو را نفی یا نابود کرد تا فرد رها شود. خود من هم قبلاً چنین نگاهی

داشتم و فکر می‌کردم سوژه‌ی آزاد با نفی مطلقِ ایگو زاده می‌شود، اما امروز چنین رویکردی ندارم. ضدیت با ایگو (یا من) می‌تواند خطرات و تبعات زیادی داشته باشد و در نهایت ما را به انحراف بکشاند. این شاید راهی است برای برون‌رفت از همان نقدی که شما در خصوص دوگانه‌باوری در سخن من مطرح کردید. از نظر من این خودِ ایگو است که باید آزاد شود، آن هم از آرایش برده‌وارِ فعلی خودش. این آزادی نه کشتنِ ایگو است و نه برآوردن خواسته‌های آن؛ یا به بیان دیگر، نه نفی مطلق است و نه ایجاب مطلق، بلکه نوعی تربیتِ ایگو است. سوژه‌ی آزاد نه از ناکجا، بلکه از بطن خود ایگوی تربیت‌یافته و پرورش‌یافته و صیقل‌خورده زاده می‌شود. به تعبیر مولوی:

پس چو آهن گرچه تیره هیکلی صیقلی کن، صیقلی کن، صیقلی کن، صیقلی کن

این رویکرد می‌تواند بدون دچار شدن به دوگانه‌انگاریِ جوهری، همزمان آزادی منفی و ایجابی را در خود بپروراند. و حال اگر آن را بپذیریم، تازه اصل مسئله این خواهد بود که چگونه؟ چه نوع صیقل خوردنی آزاد می‌کند؟ چه شاخصه‌هایی دارد؟ چگونه می‌توان صیقل خوردنِ حقیقی را از بازی‌های درج‌ازنده‌ی انحرافی تمییز داد؟ این پرسش پاسخی سراسر است و دم دستی ندارد و به نظرم متفکران بسیاری از حکما و فرزنانگان در شرق تا فیلسوفان اخلاق در غرب کوشیده‌اند به آن پاسخ دهند. اما ایده‌ای که می‌تواند برای من در

این میان راهگشا باشد تاکید بر خصلت‌های سه‌گانه‌ی سوژه‌ی آزاد است:

یکی، آگاهی: آگاهی هم از حیث شناخت نظری (دانایی در خصوص عوامل تعیین‌کننده‌ی رفتار و عواطف) و هم از حیث هشیاری و خودرصدگری دائمی به احوالات و به ویژه نوسانات عواطف و امیال (که این وجه دوم تنها از طریق مراقبه ممکن می‌شود).

دوم، آمادگی: یعنی آماده بودن برای به دست گرفتن مسئولیت همه‌جانبه‌ی وجودی، یا به تعبیر دیگر مهارِ ذهن، بدن و عواطف بر اساس اصول اخلاق: ترصدِ فعال.

سوم، قاطعیت: یعنی فارغ از تمام ترس‌ها و تردیدها و عدم قطعیت‌ها، سوژه باید در لحظه‌ی عمل (هر قدر هم که تصمیم‌ناپذیر باشد)، تصمیم بگیرد، قاطع عمل کند و مسئولیت آن را به تمامی بپذیرد، حتی اگر لحظه‌ای بعد مواجهه‌ای نقادانه با آن عمل داشته باشد (که البته این خودانتقادی مطلقاً با عاطفه‌ی مخربِ پشیمانی متفاوت و حتی بر ضد آن است).

به هر ترتیب، این سه‌گانه به نظرم می‌تواند گام بعدی باشد برای گفتگو درباره‌ی چگونگی تحقق آزادی.

محمد، ابتدای زمستان ۰۳

نامه‌ی سیزدهم

محمد عزیز،

چه خبر خجسته‌ای، خوشحالم که ویراست جدید کتاب ارزنده‌ات، "اصول مبارزه" را به زودی تکمیل خواهی کرد. احساس می‌کنم این کتاب پلی میان گفته‌ها و ناگفته‌هایی است که می‌تواند به مثابه نقطه عطفی در تفکر معاصر این سرزمین ستوده شود. توری کتابت همواره روح بی‌قراری را به من نشان می‌دهد که با حساسیتی سحرانگیز، ژرف‌ترین دغدغه‌های بشری را که خود عمیقاً با آنها روبروست، مورد موشکافی قرار داده و در جستجوی راه حلی است.

گویی کتابت را با خون خود نگاشته‌ای و هر جمله‌اش مبین روزها و ماه‌ها تأمل، تحمل درد و تلاش برای کشف و فهم است.

اما در مورد نقل قولی که از فیورشتاین آوردم، آری با شما کاملاً موافقم. من هم تمامی توجه و تمرکز به زندگی میان تولد تا مرگ است. فقط خواستم کلام ایشان را بدون حذف و اضافه‌ای نقل کرده باشم. و البته با شناختی که از ایشان دارم فکر می‌کنم علت تأکید او بر ایده‌ی آزادی کامل قبل و بعد از مرگ، تلاش برای نشان دادن افتراقی میان آراء مطروحه در عرفان هند از ادبیات سامی است که

عموما بر امکان رهایی پس از مرگ تأکید دارند. و البته گزارشی مستند از آنچه در متون ودایی و بودایی دریافت شده است.

اما محمد عزیز، بگذار بازگردیم به موضوع آزادی منفی درونی و همانگونه که گفته بودم روشن کنم اساسا چه کسی می‌تواند از قید و بند امیال آزاد شود؟ آری، مطمئنا نفی ایگو زمینه‌ی روان‌گسیختگی و چالش‌های بزرگی خواهد شد و راهی معتدل برای گذر از امیال تلقی نمی‌شود. آنچه به نظر من اهمیت دارد، گسترش و توسعه‌ی حریم ایگوست. ایگو هرچقدر در پهنه‌ی آگاهی وسعت یابد، منیت کمتری خواهد داشت و متقابلا هرچقدر در قلمرو آگاهی حقیرتری قرار یابد، منیتی فربه‌تر پیدا خواهد کرد. این موضوع هم با رویکردی جامعه‌شناختی در طول تاریخ قابل مطالعه است، هم با رویکردی فردی در مراحل رشد روانی قابل سنجیدن است. من در ذیل مراتبی از رشد آگاهی در تقابل با "من" را که ضمنا مراحل رشد ایگو هم می‌توان تلقی کرد، خلاصه وار می‌آورم:

سپهر اول آگاهی - به نظر من با دوران انسانهای نخستین و بدوی مرتبط است. دورانی که انسان‌ها با رانشی از سوی غرایز اولیه تنها تلاشی برای رفع نیازهای اولیه‌ی خویش، شامل غذا، آب، گرما و تولید مثل دارند. این دوران را می‌توان امروز در میان متکدیان همچنان مشاهده کرد.

سپهر دوم آگاهی - دوران قبیله‌ای که در آن مجموعه‌ی مناسک و مراسمی که حافظ ارزش‌های خانواده و قبیله است شامل سوگندهای خونی، تقدس ارواح نیاکان و... زنده و جاری است.

امروزه هم می‌توان به قدرت تیم‌های ورزشی که هر کدام یادآور خانواده‌ای است که برای آن می‌توان جان‌فشانی کرد پی‌گیری و اشاره کرد.

سپهر سوم آگاهی - دوران غلبه‌ی قدرت خدایان و اساطیر، گذر از خانواده‌ای محدود و توان به هم پیوستن گروه‌ها، ظرفیت توسعه‌ی آرمان‌های دینی و در کنار آن، جمع کردن ثروت و قدرت که امکان ظهور فئودالیسم را فراهم ساخت. امروز هم تجمع‌های دینی و بنیادگرایی‌های دینی همچنان یادآور این دوران از تکامل آگاهی در تاریخ است.

سپهر چهارم آگاهی - دوران شکوفایی اندیشه‌ی پوزیتیویستی و ماتریالیستی است و فرضیه‌ی شکل‌گیری جامعه‌ی سکولار و شعارهای لیبرالیستی را فراهم ساخت. آزادی از قدرت مطلق خدایان و حرمت به فرد در این دوران قابل ملاحظه است، هرچند قدرت علم در این دوران اسطوره‌ای دیگر را ساخت و بسیاری ناآگاهانه آن را به مثابه خدایان نوین پرستیدند و به مرحله‌ی پیشین نزول کردند.

سپهر پنجم آگاهی - دوران پست‌مدرن. در این دوران غلبه‌ی اندیشه‌ی نسبی‌گرایی و پلورالیسم و تلاش بر توسعه‌ی ارتباطات و شکوفایی روانشناسی انسان‌گرا را شاهد هستیم. به نظرم برخی قهرمانان این دوران می‌توانند فوکو و دریدا باشند.

یقیناً می‌توان پیرامون این مراحل، کتاب‌ها و مقالات متعددی را تدوین کرد و امیدوارم در آینده بتوانم به این موضوع پردازم ولی تلاش من در اینجا بر این است که اشاره کنم "ایگو" اساساً اصلتی

ندارد و پدیداری مجعول بر آمده از ساحتِ آگاهی در تعامل با آن است. ایگو، پردازشگری است که از محیط و ساحتِ آگاهی برآمده و تلاش بر حفظ جایگاه خود دارد.

به نظر من از میان پنج ساحت آگاهی مذکور، بالاترین حد منیت مربوط به ساحت سوم است. دو مرحله‌ی مقدم و مؤخر به دلایل روشنی نمی‌توانند به حد مرحله‌ی سوم به اوج منیت اشاره کنند. من معمولاً به سه یا حتی چهار مرحله پس از این پنج مرحله می‌اندیشم که می‌توان در آینده به آن پرداخت، ولی بپردازیم به خصلت‌های سه‌گانه‌ی سوژه‌ی آزاد. همانطور که تا کنون روشن شد، ایگو در مسیر تکامل خود به سوی "سوژه‌ی آزاد" یا همان "زنده‌ی بیدار"، مسیری بلند را باید طی کند که گذار از سپهرهای متمایز آگاهی است.

در هم شکستن میدان وجودی ایگو در گذار از این سپهرها امکان‌رهایی را فراهم می‌سازد. و اما خصلت‌های سه‌گانه‌ای که شما اشاره کردید، یعنی آگاهی، آمادگی و قاطعیت، طنینی پر ابهت دارند و شایسته‌ی مطالعات مفصل، اما سوالی که برای بنده در این خصوص شکل می‌گیرد ناظر بر منطق پشت این سه امر در فلسفه و نگاه شماست. بنده متقابلاً سه اصل دیگر را در مطالعات و عملکرد خودم لحاظ می‌کردم: پاکی در عمل، بسط در تعقل، و عشق و جذب در احساس. شاید بتوان تعابیر مناسب دیگری هم در این خصوص پیدا کرد. این سه برآمده از رساله‌ی کهن گیتا برای بنده بوده است. آنجا که از کارما یوگا، جنانا یوگا و بهاکتی یوگا صحبت می‌کند. حکمت

پشت این سه سلوک در واقع همان سات، چیت، آناند/ست که در مکاتبات نخستین مان بحث می‌کردیم. اگر هویت درونی ما دارای این سه الگوی بنیادین است پس بهترین راهنما برای بازگشت به خویشنِ خویش، هم می‌تواند این سه باشند. من آماده‌ام که پیرامون هر کدام از این سه خصلت عمیق‌تر بحث کنیم.

برزو قادری - ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

نامه‌ی چهاردهم

برزوی عزیز، سلام

نامه‌ی آخرت را خواندم. بسیار بصیرت‌زا بود. طی خواندنش در ذهنم سه ایده شکل گرفت که هر کدام می‌تواند موضوع گفتگویی مفصل باشد. من به هر سه اشاره می‌کنم که هر کدام را خودت صلاح دانستی، گامی پیش ببریم. و شاید هم خودت صلاح دیدی هر سه را پیش ببریم.

درباره‌ی ایگو

برایم بسیار جالب توجه بود که نوشتی «ایگو اساساً اصلتی ندارد و پدیداری مجعول برآمده از ساحتِ آگاهی در تعامل با آن است». من هم موافقم که ایگو اصلتی ندارد، البته به این شرط که بپذیریم هیچ ابژه‌ای اصلتی ندارد. به بیان دیگر، هر چیزی ماهیتی بیناسوبژکتیو دارد که در بده‌بستان نیروها و مکانیسم‌های متصل‌شونده‌ی آگاهی یا نیرومدار، تجلی و در نتیجه، وجود می‌یابد و می‌آید و پدیدار می‌شود و می‌رود. این بحث در فصل هستی‌شناسی کتاب اصول مبارزه به تفصیل ارائه شده است. اما مسئله این است که این تصور که ایگو را باید کنار بزنیم و جایش مثلاً چیز دیگری را

بنشانیم (منِ واقعی، منِ اصیل، ذاتِ متعالی و غیره)، نیز تصویری به همان اندازه تک‌بعدی است. هر چیزی را جای ایگو بگذاریم، ماجرا همان خواهد بود. چرا که هر چیزی پدیداری مجعول است. اما اگر ایگو را عملاً به سطحی برکشیم که دریا بد خودش، ذاتی پدیدارشونده و از میان‌رونده است، آنگاه خودِ ایگو را به سطحی بالاتر برکشیده‌ایم، بی‌آنکه ذاتی موهوم برایش قایل شویم. به بیان دیگر، هیچ چیزی رهایی‌بخش نیست، بلکه رهایی یعنی رهایی از خودِ این ایده‌ی ذات‌گرایانه، یعنی رهایی از خودِ «چیز». پس هیچ چیزی حقیقت ندارد، جز این درک که «هیچ چیزی حقیقت ندارد» و حالا خود این درک، اگر دچار جزمیت نشود، دیگر «چیز» نیست، بلکه حقیقت است. اما نه حقیقتی ثابت، بلکه امری پویا و شونده و همواره خودرفع‌کننده. حال چنین ایگوی آگاه‌شده (نظری) و تربیت‌یافته‌ای (عملی)، دیگر اسمش نه ایگو، بلکه سوژه‌ی آزاد است و امکانی است برای تجربه‌ی رهایی: نه تنها رهایی از چیزها، بلکه رهایی از خود به مثابه‌ی چیز-ایگو.

سه‌گانه‌ها

این بحث خودش جای طول و تفصیل بسیار دارد. اما نوعی تناظر را میان این دو سه‌گانه می‌بینیم. از یک سو، آگاهی، آمادگی و قاطعیت که در سطحی متناظر است با سه‌گانه‌ی ذهن، بدن و روان (یا عواطف) و در سطحی دیگر (بنا به ترمینولوژیِ شمنی) متناظر است با سه‌گانه‌ی افزایش سطح انرژی، افزایش سطح آگاهی و

افزایش سطح اقتدار، در حقیقت امکان کنش آزادانه و رهایی‌بخش را فراهم می‌کند. دانایی (دانش) بخش کوچکی از آگاهی است و بخش اصلی آن توانایی خودرصدگری دائمی و مستمر در ابعاد و کالبد‌های مختلف است. آمادگی هرچند به بدن و وجه انضمامی عمل اشاره دارد، اما واجد هر سه وجه بدنی، ذهنی و روانی است. علت تاکید بر آمادگی، این است که به قول یکی از اساتیدم، «لحظه‌ی عمل همیشه دیر است برای تصمیم گرفتن». فرد باید از قبل همواره آماده باشد. این مفهوم در کتاب با «ترصد» پیوند خورده است. مبارزه، سوژه‌ای است همواره مترصد. و قاطعیت اما بحرانِ دوران پست‌مدرن است. مسئله این است که چگونه می‌توان با پذیرش نیهیلیسم، با پذیرش شکاکیت رادیکال، با تصدیق حیرت ذاتی و دائمی، عملی قاطعانه انجام داد. این قاطعیت با جزمیت متفاوت است. ممکن است من به عملی که انجام داده‌ام، بلافاصله بعد از انجامش انتقاد داشته باشم، اما این از موجه بودن عمل نمی‌کاهد. ردیلت نخست پشیمانی است که سوژه‌ی مبارز نباید بدان دچار شود. پشیمانی با خودانتقادی تفاوت دارد. پشیمان کسی است که دچار این توهم است که می‌توانست کار دیگری کند و بدین طریق، مسئولیت ضرورتش را نمی‌پذیرد. در این معنا، قاطعیت همواره با نوعی تعادل ذهن پیوند می‌خورد، چراکه فردی که از روی نوسان عواطف تصمیم می‌گیرد، همواره دچار پشیمانی می‌شود. به هر حال، بحث در این خصوص بسیار مفصل است و در بخش‌های مختلف کتاب هم به تفصیل ارائه شده است. حال، با توجه به این

مقدمات، به نظرم می‌رسد می‌توانم نسبت‌ها یا اتصالاتی برقرار کنم میان از یک سو، «آگاهی» و «بسط در تعقل»، و از سوی دیگر میان دوگانه‌ی «آمادگی-قاطعیت» و «پاکی در عمل-عشق و جذبۀ در احساس». پاکی در عمل با تعادل ذهن و خلوص اخلاقی و عاری بودن عمل از اغراض حریصانه مرتبط است که نیازمند تمرین و مراقبه‌های متعدد قبل از عمل است؛ و عشق و جذبۀ در احساس نیز، برای من یادآور حضور مبارز در تعادل ذهن در لحظه‌ی عمل است، بی‌هیچ گونه درافتادنی به نوسانات ناموجه عواطف و واکنشی و جبری. به هر حال، این دو سه‌گانه، کاملاً با هم مطابق نیستند، اما به نظرم روحیه‌ی حاکم بر مواجهه با آنها به همدیگر نزدیک است. شاید با ریشه‌یابی و تحلیل عمیق سه اصطلاح کارما یوگا، جنانا یوگا و بکتی یوگا بتوان این پیوندها را گامی به پیش برد.

سپهرهای آگاهی

اما تامل برانگیزترین بخش نامه‌ات، همان مراتب پنج‌گانه‌ای بود که در سپهرهای آگاهی ذکر کردی. این دسته‌بندی امکانات زیادی برای گفتگو می‌گشاید. اما یکی از این امکانات که شاید برای تو هم جالب باشد، تناظر این سپهرها با تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ی مراکز انرژی در انسان است. اگر درست به خاطر داشته باشم، پیش‌تر، از خودت (شاید در یکی از کتاب‌ها یا سخنرانی‌هایت) شنیدم که مراتب آگاهی را با چاکراها مقایسه کردی. حال من اگر به خودم جسارت بدهم به عنوان شاگرد در برابر تو که استاد این حوزه به شمار

می‌روی نکته‌ای مطرح کنم، می‌توانم به دو سپهر غایب اشاره کنم. به بیان دیگر، تا جایی که من متوجه شدم، سپهر نخست، با چاکرای ریشه متناظر است (بحث بقا و نیازهای اولیه) و شاید بتوان سپهر دوم را با چاکرای دوم (اتصالات خونی و اتصال اولیه با مادر از طریق بند ناف) متناظر دانست. سپهر سوم، با بازی قدرت (منیت) در ارتباط است و هرچند جوامعی خلق می‌کند اما این جوامع بر اساس حرص و قدرت‌طلبی ایگوی تربیت‌نیافته‌ی افراد مبتنی است و می‌توانم آن را با چاکرای سوم متناظر بدانم. سپهر چهارم با آزادی از قدرت مطلق که هرچند تبعاتی در چاکراهای دوم و ششم دارد، اما تجلی اصلی‌اش در آزادی بیان و ابراز خود است و با چاکرای پنجم در ارتباط است و سپهر پنجم با چاکرای ششم و رهایی ذهن انسان و نسبی‌گرایی و شکاکیت. به وضوح می‌دانم که این روایت من تا چه حد تقلیل‌گرایانه، سطحی و من‌درآوردی است، اما اگر در نهایت بتواند بابتی را بگشاید برای ادامه دادن و تدقیق کردن و صیقل خوردن که چه خوب، اگر هم نگشاید که بی‌تعصب رهاپیش می‌کنیم و به بحث‌های دیگر می‌پردازیم. نکته اینجاست که در این تناظر شکسته‌بسته، جای دو چاکرا خالی است که از قضا، در بیان اساتید متعدد، همان‌هاست که ما در دوران امروز دچار بحران در خصوص آن هستیم: یکی قلب و دیگری تاج. یکی اتصال با دیگران، نه از سر بازی قدرت یا تملک یا هویت‌گرایی‌های قومی، خانوادگی، مذهبی و غیره، بلکه از سر مهر و شفقت و گشوده به همگان (انسان و غیر انسان، حتی سپیدترین‌ها و سیاه‌ترین‌ها، مفیدترین‌ها و

مخرب‌ترین‌ها و ... است. و دیگری، اتصال با وحدتِ یکپارچه‌ی هستی و حقیقتِ حضور که تنها با رفعِ ایگو (در هر سه معنای رفع: نفی، حفظ و ارتقا: یعنی همان صیقل خوردن) و فراروی از نیازهای جزئی و فردی و خودمرکزپندارانه و حریصانه حاصل می‌شود. و با رها کردنِ انسداد قلب، انسداد در اتصال میانِ بالاتنه و پایین‌تنه، یا فکر و عمل، برطرف خواهد شد و با رها کردنِ انسداد مرکز هفتم، که به تعبیری حتی بیرون از کالبد فیزیکی است، راه اتصالِ موجهِ من متناهی و جهان نامتناهی گشوده خواهد شد. در یک کلام، تنها با گشایش هر دو در کنار هم است که نوع نوینی از ارتباطِ «من با ما» محقق می‌شود که می‌توان آن را ارتباطِ رهایی‌بخش و همزمان مقتدرانه، مشفقانه، فروتنانه و آگاهانه دانست.

با مهر

محمد، ۱۷ دیماه ۰۳

نامه‌ی پانزدهم

محمد عزیز،

خوشحالم که به صورتبندی ارزنده‌ای از سه ایده‌ی کلیدی رسیدیم و از آنجا که مایل نیستم هیچ‌کدام در سایه‌ی بلند دیگری فراموش شود، به هر سه می‌پردازم. بگذار از هرکدام قدمی پیش برویم و لختی تأمل کنیم.

درباره‌ی ایگو

آنچه در مورد «ایگو» و «سوژه‌ی آزاد» بیان کردی، مضمونی ژرف و قابل تأمل است که نه تنها در آموزه‌های بودایی و ذن بلکه در تعالیم ودایی نیز به آن عمیقاً پرداخته شده است. هرچند تصور عموم بر خلاف آن است و همانطور که اشاره کردی عموماً تلاشی بر جایگزینی ذاتی موهوم به‌جای «من» می‌شود.

بگذارید اشاره‌ای به شطحیات ودایی (Mahāvākya) کنم تا موضوع تا حدی از این هم روشن‌تر شود. در گستره‌ی ادبیات اوپانیشادی برخی جملات کوتاه طرح شده که ظاهری ناباورانه برای عموم نواندیشان معنوی دارد و چه بسا الهام بخش شطحیات صوفیانه هم باشد. در مجموع در کل آموزه‌های ودایی پنج سطح

مهم طرح شده است که چهارتای اول هر کدام قابل بحث‌های مفصل و دارای روحی مشترک هستند. اما پنجمین شطح ودایی، کل تصورات اولیه را در هم می‌شکند.

۱. همه چیز برهماست

۲. من برهما هستم

۳. این آتمن همان برهماست

۴. او، تو هستی

و اما پنجمین شطح ودایی:

۵. برهما همان روح (آگاهی) است

هسته‌ی خودآگاهی در نهاد بشر، والاترین دستاورد در آگاهی است که مقید به تن و پدیدارهای فکر شده است. آن اصالت محضی ندارد و برآمده از روابط جعلی در محیط‌گرینشی است. به قول شما هر پدیدار، ماهیتی بیناسوبژکتیو دارد که در تعامل میان نیروها و سازوکارهای آگاهی ظاهر و خاموش می‌شود. این چه بسا همان حقیقت کلی است. همانطور که ملاحظه کردی چهار شطح اول، اصالتی را برای «من» قائل نمی‌شوند و هر بار «من» را در «او» (Brahman) می‌شکنند و این می‌تواند تصویری را در ما خلق کند که گویی «منی» عظیم‌تر وجود دارد که او اصیل است و ما ناقص. اما پنجمین شطح ودایی می‌گوید «او» همان جریان شونده‌ی آگاهی است، پس نه پوروشا نه پرکریتی اصالتی مستقل از هم ندارند. در گام بعدی می‌توان در مورد ماهیت «من» در لایه‌های مختلف آگاهی نیز صحبت کرد.

سه‌گانه‌ها

من در جستجوی فلسفه‌ی حاکم بر سه‌گانه‌ی مطروحه در الگوی عملی شما بودم و فکرکنم آن را تا حدی دریافتم. «آگاهی» ناظر بر ذهن، «آمادگی» ناظر بر بدن و «قاطعیت» مربوط به روان و عواطف است. اگر انسان و سازوکار وجودی او را ناظر بر سه‌گانه‌ی جسم، روان و ذهن دریابیم، الگوی شما می‌تواند امکانی برای رشد را فراهم سازد. شاید بتوانیم در آینده بیشتر پیرامون کارما یوگا، جنانا یوگا و بهاکتی یوگا صحبت کنیم اما این بار مایلم کمی بیشتر پیرامون سه‌گانه‌ای که طرح کردم توضیح دهم:

پاکی در عمل، بسط در تعقل، و عشق و جذب در احساس. همانطور که به درستی اشاره کردید این سه نیز با سه‌گانه‌ی مطروحه‌ی شما مرتبط هستند و بنابراین می‌توان میان این دو روحی مشترک را یافت اما اگر دقت کنید، تأکید من بر «پاکی»، «بسط» و «جذب» به دلایلی خاص بوده است. به عبارت دیگر هر سه ایده‌ی اصلی ما در مکاتبات اخیر، پیوندی عمیق با هم دارند و بدون هم قابل درک نخواهند بود. منظور من از «پاکی در عمل»، نگاهی وسواس‌گونه نسبت به رفتار اخلاقی نیست بلکه از آنجا که بخش عمده‌ای از روان ما در سایه قرار دارد، و معمولاً محتوای آن را با فرافکنی به دیگران و موضوعات مختلف تا حد امکان از خود دور می‌سازیم، عمل شایسته عملی است که ریشه‌ی آن با مطالعه‌ی مجموعه‌ی فرافکنی‌ها و نوسانات آگاهی سنجیده می‌شود و به همین

دلیل نیز گاهی آن را «نور در عمل» می‌نامم. «بسط» نیز منظور گذر از آگاهی بیداری به آگاهی‌های لطیف‌تر مثل رؤیاست و «جذب» اساساً تنها فن واقعی برای گذار از مراتب آگاهی است. به عبارت دیگر، به تجربه‌ی بنده و آنچه در متون و سنت‌های معنوی دریافته‌ام رشد واقعی ناظر بر گسترش حقیقی در مراتب آگاهی است. لذا در سنت‌های عملی این مراتب باید لحاظ شوند. و اساساً اگر الگوهایی تنها ناظر بر لایه‌ی بیداری و ساحت شناخته شده‌ی آگاهی طراحی شود، خواسته ناخواسته ما را به دام جزمیت خواهد افکند.

سپهرهای آگاهی

به درستی، انگشت عنایت بر بحث «سپهرهای آگاهی» گذاشتی. سالهاست مترصد فرصتی هستم تا متنی مفصل در این خصوص تهیه کنم و البته تا کنون توفیق چنین کاری را پیدا نکردم. در دوره‌ای که برای آموزش دانش آیورودا تدوین کرده بودم، در دوره‌ی متوسط که ناظر بر بحث روانشناسی آیورودا هست البته تطبیق و تأمل مفصلی بر موضوع چاکراها و سطوح آگاهی ارائه کرده بودم که بیشتر جنبه‌ی عملی و کاربردی داشت ولی این موضوع نیاز به تأملات عمیق‌تری دارد و آنچه در لایوها و جسته‌گریخته گفتارهای من هست، تنها درآمدی بر این موضوع تلقی می‌شود.

موضوع سپهرهای آگاهی را من از منظر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، اسطوره‌شناسی و تنجیم، روانشناسی و فلسفی مورد تأمل

قرار دادم و بنابراین ورود به این موضوع فرصت بسیار خواهد گرفت. اما بگذار لاقلاً از جایی شروع کنیم.

سپهر نخست آگاهی - همانطور که اشاره کردید، می‌توان آن را به چاکرای ریشه (Mulādhara) مربوط کرد. «مولا» در سانسکریت به معنای ریشه است و معنای آن «قرار در ریشه» است. عنصر حاکم بر آن خاک است که بنا بر طب کهن، بدن ما بیشترین توان خود را از آن دارد. خاک بر ثبات و پایداری و امنیت دلالت دارد و شرایط قوت و ضعف آن با حرص و طمع زیاد و متقابلاً میل به خودکشی و ترس و تزلزل مربوط است. با ۷ سالگی اول زندگی کودک مربوط است و به لحاظ تاریخی با جامعه‌ی بدوی و اهمیت توتم و فتیش. در این دوران همچنان زبان کامل نشده است. هم در جوامع بدوی و هم در دوران نوزادی و کودکی می‌توان شاهد این موقعیت بود (تکامل زبان). به لحاظ دانش تنجیم، این چاکرا با کوكب زحل (کیوان) مرتبط است. می‌دانیم که کیوان (Shani) فرزند خورشید است و از سوی دیگر، به پیرمردی که‌نسال نمادینه شده است. یعنی هم در او که‌نگی دیده می‌شود و هم ویژگی کودکانه و به همین دلیل کیوان هنوز جنسیت ندارد. این دوران سرآغاز طلوع خودآگاهی است و با که‌ن‌الگوی کودک قابل مقایسه است. عموماً اشاره می‌کنم که امروزه هم می‌توان غلبه‌ی این مرتبه‌ی آگاهی را در میان متکدیان (غیر از نوزادان و کودکان) مشاهده کرد، ولی منظور من از متکدیان فقط گدایان نیست بلکه غالب مردم جامعه‌ی ما به نظر من همچنان در این سطح از آگاهی قرار دارند.

ظهور هر کهن‌الگو در آگاهی فردی، نوع سازوکار فرد را با محیط خود نشان می‌دهد. وقتی این الگوواره در روان ما تثبیت شود، نوع فرافکنی ما با محیط از جایگاه کودک نسبت به والد خود است. اساساً امکان گذار از هر کهن‌الگو و آزاد شدن از آن بر اساس اتحاد میان ابعاد آنیما و آنیموس یا اتحاد میان آیدا و پینگالا بنا بر فرضیه‌های هاتاویدیاست. غلبه‌ی هر کدام از ابعاد غالب یا مغلوب، ظرفیتی از ظهور جلوه‌ی دیگر از آن کهن‌الگو را برانگیخته می‌سازد. اگر فرد بتواند ابعاد کاملی از ماهیت این کهن‌الگو را از درون سایه‌ی خود استخراج کند و به آن آگاه شود که آن با فرافکنی بر والدی معتدل و گذار از او ممکن است (مسلماً نه دشمنی با او بلکه عبور از او و همزمان حفظ حرمت و دوستی با او)، امکان رشد کامل در این مرحله ممکن است. و آن چیست؟ امنیت. حس امنیت درونی و نه وابسته به دیگری. به نظر من سه کهن‌الگوی «معصوم»، «یتیم» و «گدا» هر سه مرتبط با این مرحله‌ی آگاهی هستند.



برای معصوم که امنیتی عمیق و درونی را کشف کرده، کل هستی والد است و این یادآور جملات به جای مانده از مسیح است وقتی از پدر آسمانی خود صحبت می‌کند. اما فردی که دائماً با ترس و اضطراب به دیگری پناه می‌برد، تا نیازهای اولیه‌ی خود را پاسخ دهد، یادآور گدایی است که به دیگران چنگ می‌زند و دائماً از همه طلبکار است جز خودش. و اما یتیم، بعد دیگری از گداست آن هنگام که نیازهای خود را دریافت نکرده و احساسی از رهاشدگی و بی‌پناهی داشته و از افرادی که به او حس امنیت نداده‌اند میل به انتقام و نفرت را پرورش می‌دهد. این رابطه را میان معلم و شاگردی بررسی کنید آن هنگام که شاگرد بدون مسئولیت‌پذیری تمامی ضعف‌های خود را به معلم فرافکنی می‌کند و یا زن و شوهری که یکی تمامی خواسته‌های مالی و ... خود را به دیگری فرافکنی می‌کند و یا حتی به جوامع، مثل انقلاب ۵۷.

ما متأسفانه با ملتی گدا و یتیم روبرو هستیم که همچنان چشم طمع به شاهنشاهی دارند که تمامی مشکلات را حل کند و یا امام زمانی که عدالت را پرورش دهد بی آن‌که خود، در این میان مسئولیت‌پذیر باشند.

با مهر و احترام

و آرزوی توفیق روز افزون

برزو قادری - ۱۴۰۳/۱۰/۲۴

نامه‌ی شانزدهم

برزوی عزیز

این ایام بسیار درگیر جلسات زمستانی‌ام هستم و خوشبختانه این امکان را یافتم که در جلسه‌ی مربوط به کتابت درباره‌ی یوگاسوتراهای پاتانجالی شرکت کنم. حال که خودت به دلیل محدودیت‌های تنگ‌نظرانه، امکان حضور در آن جلسه را نداشتی، امیدوارم در غیابت مباحث چندان به بیراهه نرفته باشند و حق مطلب دستکم تا حدی بیان شده باشد. به هر حال، مطالعه‌ی یوگاسوتراها با ترجمه‌ی درخشان‌ت فرصتی مغتنم بود برای تامل و ژرف‌کاوی در ماهیت آگاهی انسان. اما درمورد مکاتباتمان، من هم موافقم که هر سه موضوع اخیر را به موازات یکدیگر پیش ببریم تا ببینیم در کدام یک و کجا راهی تازه گشوده می‌شود.

درباره‌ی ایگو

یکی از بزرگترین ثمرات گفتگو با تو، امکان گذار از وجوه سطحی و ظاهری آموزه‌هاست. معمولاً غلبه‌ی برداشت‌های عوامانه و توده‌وار از مکاتب مختلف چنان غالب است که به راحتی می‌تواند سد راه پویندگان آگاهی شود. البته این توجیهی برای وانهادن نیست، اما

دستکم برای من تلنگری است جدی. هر بار که نکته‌ای را مطرح می‌کنی، تصویری که در ذهن من از آموزه‌های ودایی وجود دارد، ترک می‌خورد و گویی نوعی اسطوره‌زدایی اتفاق می‌افتد، نه تنها از خود اسطوره‌های آموزه‌های ودایی، بلکه حتی بیش از آن، از خوانش‌های اسطوره‌محور از آنها. به هر ترتیب، اشارات به شطحیات ودایی بسیار درخشان بود. جالب‌تر اینکه دستکم هر کجا که من در باره‌ی شطحیات ودایی جستجو کردم، صرفاً به چهار فراز نخست اشاره شده است تا جایی که حتی به شطحیات چهارگانه شهرت یافته است. هرچند چهار فراز نخست هم امکانات بسیاری برای ژرف‌کاوی دارند، اما فراز پنجم با وارد کردن آگاهی به ماجرا، کل معادلات را تغییر می‌دهد.

به بیان دیگر، چهار فراز نخست به «وحدت» نظر دارند و در نهایت از «من» ای ورای این «من»ها دفاع می‌کند، حال آنکه فراز پنجم، اگر کمی رادیکال بخوانیمش، گویی برای خود همان «من» غایی» (برهما) نیز ماهیتی پویا و از جنس آگاهی قایل شده است که دیگر نه «من» است و نه «کل» متصلب. حال سوال این است که ایگو چه نسبتی با این «من جزئی»، آن «من کلی» و این «آگاهی پویا» دارد؟ آیا همزمان تجلی‌ای از هر سه است در ابعاد مختلف، یا خیر، صرفاً توهم یا فریبی است مبتنی بر «من جزئی» که تنها در صورت نفی آن، امکان دستیابی به «من کلی» فراهم می‌شود. شاید بتوانم اینجا از اصطلاح هگلی رفع (Aufhebung) بهره ببرم که همزمان واجد سه دلالت معنایی است: نفی، حفظ و ارتقا. به بیان

دیگر، ایگو البته تقلیل یافته و جزئی است، اما نفی آن (یا به تعبیر عرفانی انحلال و فنا) و وحدت مطلقش با کل، راهی به رهایی نیست و از قضا - اگر خود کل را هم برآمده از آرایش این اجزاء بدانیم - نفی مطلق ایگو، حتی تحقق من کلی را هم ناممکن می‌سازد. پس باید برای پرورش آگاهی و تحقق رهایی، نوعی نفی و ایجاب همزمان را در پیش گرفت. در یک کلام، این خود ایگوست که همزمان با نقد شدنش (صیقل خوردنش) ارتقا می‌یابد و به جایگاه بینندگی وحدت و شاهی (شاهد حضور کل در خود و حضور خود در کل) نائل می‌شود و البته احتمالاً در آن زمان دیگر نام «ایگو» (من جزئی) برانده‌اش نیست و باید نامی تازه بر آن نهاد: نامی که نه جزئی است (ایگو) و نه کلی (برهما). شاید اینجا بتوان با برداشتی رادیکال از آتمن، آن را با سوژه‌ی آزاد پیوند زد.

سه‌گانه‌ها

درباره‌ی سه‌گانه‌ی مورد نظرت البته می‌شود مباحث بسیاری مطرح کرد و امیدوارم روزی به سایر وجوه آن هم سرکی بکشیم. اما عجالتاً در این نامه می‌خواهم فقط به برداشتی از مورد دوم، یعنی بسط در تعقل، اشاره کنم. خاطر نشان ساختی که مراد از «بسط» گسترش آگاهی است به حوزه‌هایی فراتر از بیداری، مانند رویا. و در انتها، این نکته‌ی مهم را نیز گوشزد کردی که اگر ما آگاهی را به آگاهی بیداری تقلیل دهیم دچار جزمیت خواهیم شد. با تو کاملاً

موافقم. یکی از علل دچار شدن اهالی علم (science) و بخش قابل توجهی از اهالی فلسفه و دانش به جزمیت، همین یک‌جانبگی در تجربه‌ی آگاهی است. شاید به همین دلیل است که متفکران پست‌مدرن مانند هایدگر یا دریدا به «شعر» توجه ویژه‌ای داشتند، چراکه گفتار شاعرانه گویی ورای تفکرات محدود عقلانی بیداری است؛ اما آنها هم گامی فراتر برنداشتند. یا شاید به همین دلیل عرفا به عشق و مستی پناه می‌بردند. این همان است که شمن‌ها (اینجا مشخصاً مرادم شمنیسم تولتک است) از آن به «سیال شدن پیوندگاه» تعبیر می‌کنند. اما حال دو نکته به ذهنم می‌رسد:

نخست اینکه نقد من به تاکید بر عشق و مستی در سنت عرفانی - ادبی خودمان این است که گویی عرفا یا شاعران برای برون‌رفت از انسداد تجربه‌ی عرفی روزمره راهی جز عشق و مستی نمی‌شناختند. عشق و مستی مرزها و سخت‌گیری‌های ایگو را شل می‌کرد و امکان تجربه‌ی قسمی‌رهایی را برای فرد فراهم می‌کرد. اما مشکل اینجاست که عشق و مستی، از منظر ترمینولوژی اصول مبارزه، هر دو ساحاتی برده‌سازند. عشق فرد را دگرآئین و مستی فرد را ناهشیار می‌سازد. در یک کلام، به دلیل فقر تجربی در فرهنگ ما (و شاید بسیاری فرهنگ‌های دیگر) تنها (یا دم‌دست‌ترین) راه برون‌رفت از انسداد، عشق و مستی محسوب می‌شد. اینجاست که به نظر من مراقبه (در معنای اصیل آن) می‌تواند رهایی‌بخش باشد. مراقبه (در معنای حقیقی آن - سمادی) نه دگرآئینی عشق را دارد و نه ناهشیاری مستی را، اما می‌تواند به فرد امکان تجربه‌ای فراتر از

انسداد تجربی عرفی روزمره بدهد. البته که باید انقباض را شل کرد (یه به تعبیر تو «بسط» داد)، اما هر شل کردنی هم موجه نیست (اینجا لازم است به تعریف دقیق مرحوم کریم زرگر از انسان عادی اشاره کنم که «انسان عادی، انسانی است متمرکز بر انقباض»). نکته اینجاست که هر شل‌شدنی لزوماً موجه نیست. درک این امر کلید اجتناب از افتادن در تله‌های هزارویک‌رنگی است که در مسیر حرکت سالکان وجود دارد.

دوم اینکه تاکید شمن‌ها بر رویابینی آگاهانه (یا تجربه از طریق کالبد رویا) را نیز در همین راستای سخن تو می‌فهمم. داشتن برخی تجربه‌ها با کالبد رویا هم سهل‌الوصول‌تر و هم کم‌خطرتر از همان تجربه در کالبد فیزیکی است. اما مشکل در آنجا امکان ارزیابی است. پس از مدتی برای سالک مرز بین واقعیت و رویا کمرنگ می‌شود، اما مهمتر از آن، مرز بین توهم و رویاست که درک آن بسیار پیچیده است و نیازمند تفکیک و طبقه‌بندی رویا به انواع و درجات مختلف است. چنین مسیری را من صرفاً در سنت شمنی یافته‌ام که دروازه‌های هفت‌گانه‌ای برای رویابینی آگاهانه برشمرده‌اند و معیارهایی برای ارزیابی. و از همین رو، خواستم از تو بپرسم آیا در حکمت ودایی ایده‌ها و دسته‌بندی‌های مشابهی وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، بسیار ممنون خواهم شد کمی برایم از آنها بگویی.

سپهرهای آگاهی

در خصوص سپهرهای آگاهی بسیار خوشحال و مفتخرم که مکاتبات ما این انگیزه و فرصت را فراهم آورد تا رئیس مطالب مدنظرت را مطرح کنی. تا جایی که من متوجه شدم، شما کهن‌الگوی معصوم را به نوعی سنتزِ پرورش‌یافته‌ی کهن‌الگوهای یتیم و گدا معرفی کردید. شاید برایت جالب باشد که سوژه‌ی آزاد، در مقام مبارز (مشابه کهن‌الگوی جنگجو)، از نظر من باید در این سطح، هر سه کهن‌الگوی معصوم، یتیم و حامی، را به نحوی موجه و متناسب زیست و از آنها عبور کرده باشد. البته در حال حاضر قصد ندارم وارد جزئیات سپهر نخست شوم تا زمانی که طرحی کلی از تمام سپهرها در ذهن نداشته باشم. پس ممنون خواهم شد که برای «ثبت در تاریخ» هم که شده در نامه‌ی بعدی سپهر دوم را طرح کنی.

با مهر فراوان

محمد، ۹ بهمن ۰۳

نامه‌ی هفدهم

محمد عزیز،

از تلاش و همدلیت در برگزاری نشست پیرامون سوتراهای پاتانجالی و کتاب «اینک رهایی» سپاسگزارم. حضورت یقیناً پر از خیر و برکت بود و نگاهت به اندیشه و تأملات شرقی مایه‌ی سرور و تحسین من بوده و هست. هرچند فرهنگ و تمدن بهاراتا خواهر فرهنگ کهن ماست و دارای زمینه‌های مشترک فراوان و اولین هندپژوهان بعد از اسلام، ایرانیان بودند ولی متأسفانه حتی دانشگاهیان ما نیز امروزه هیچگونه التفات و توجهی به این حکمت ژرف نداشته و ندارند. در این میان اقبال تو بسی مایه‌ی خرسندی است. حال بپردازیم به بحث پیشینمان:

درباره‌ی ایگو

نخست ضروری است موضوعی را طرح کنم. بر خلاف فلسفه‌های دینی و سیستم‌های فلسفی و کلامی، دانشان‌های ودایی ناظر بر یک پیامبر، یا یک فیلسوف نیست، بلکه مسیری پویا برای درک اسرار آگاهی است و حتی اگر برخی بینندگان خط بطلان بر بخشی از آموزه‌های پیشین کشیده و آن را تحریفی بر کل آموزه‌های اصیل

خودکاو بیبند، مجدداً ستوده شده‌اند. شاهد این مدعا، گوتامای بوداست، او خود برآمده از اصیل‌ترین سنت‌های ودایی و تحت آموزش‌های استادان سامکھیا بوده است. و وقتی بر علیه برخی سنت‌های متحجر برهمنی و تحریفات حاکم بر وداها قیام کرد و سنت‌هایی چون یاگیا را مسیری به سوی روشن‌ضمیری ندید، نه تنها در بدنه‌ی ودایی تقبیح نشد بلکه او را در جایگاه یک آواتار تحسین کردند. حتی اختلافات روشن میان شانکاراچاریا، رامنوج و مادهاوا گویای تلاش‌های سالکینی کم و بیش متعلق به یک دوران با تفاسیری متفاوت از شهود درونی‌شان و درک آموزه‌های بینندگان کهن‌تر بوده است.

در هر حال منظور من اشاره به شطحیات کهن چهارگانه است که مورد توجه بسیاری از محققین و پاندیت‌ها بوده و چه بسا توان درک پنجمین شطح را نداشته‌اند. ولی شما می‌توانید به عنوان تأملی بیشتر پیرامون آخرین شطح ودایی به منابع زیر رجوع کنید:

- Hirianna, M. Indian Philosophical Studies, Kavyalaya Publishers 1957
- Hirianna, The Essential of Indian Philosophy, George Allen & Anwin 1949
- Hirianna, Outlines of Indian Philosophy, George Allen & Anwin 1932
- Sharma, A. Advaita Vedanta, MBP 2004

ایده‌ی جیوان موکتی یا زنده‌ی آزاد که آن را سوژه‌ی آزاد نامیدی، یقیناً من جزئی و خودِ مجعول و برآمده از ایزه‌های محدود

و ثابت درونی و بیرونی نیست. همچنین منی که در کل متصلبی متلاشی شده و خودآگاهی خود را از دست بدهد، نمی‌تواند حیوان موکتی تلقی شود. فکر می‌کنم اصطلاح هگلی رفع (*Aufhebung*) که طرح کردی و همزمان واجد سه دلالت معنایی (نفی، حفظ و ارتقا) است می‌تواند در این مورد بسیار موجه تلقی شود.

آری، نفی مطلق ایگو به معنای پورو^۱ ناممکن و اصالت دادن به او نیز بی‌معناست. مسیری مارپیچ از بیرون به درون از ساروپا^۱ به سواروپا^۲ به وجود دارد که مایه‌ی استحاله‌ی ایگو و بسط آن در پهنه‌ی آگاهی می‌شود. البته گذار ایگو از فرافکنی به ابژه‌های بیرونی تا مرگ تمثیلی ایگو، دو راه دیگرگون است. در این میان نقطه‌ی عطفی وجود دارد که عموماً آن را «بیداری»، «یقظه» یا آغاز روشن‌ضمیری می‌توان تلقی کرد که معمولاً با تمثیل مرگ ایگو توصیف شده است و یقیناً مراد ما مرگ خودآگاهی نیست.

سه‌گانه‌ها

اما در مورد سه‌گانه‌ها، مایل بودی بیشتر در مورد بسط در تعقل گفتگو کنیم.

پهنه‌ی آگاهی بشر بسیار گسترده و از سطوح خودآگاهی تا ژرفای ناخودآگاهی را شامل می‌شود. در واقع باید اذعان کرد که انسان‌هایی که قدرت و شجاعت سیر به لایه‌های مختلف آگاهی را ندارند،

¹ Sa-rupa

² Sva-rupa

جمهور مردم را شکل می دهند که در حصه‌ای محدود از آگاهی در سازوکار فرافکنی‌های محدود ایگو قلمرویی جزمی را خلق کرده‌اند و عمر خود را در آن سپری می‌کنند. این نه تنها شامل جزم اندیشی فکری، بلکه شامل کلیشه‌های رفتاری و احساسی نیز می‌شود. من برای تحقق «بسط در تعقل» فنونی را بسط داده‌ام که شامل شناسایی سرحدات ایگو در زندگی و قرار دادن خویش در جایگاه مخالفین و دیگران با رویکردی مراقبه‌گونه و سپس مشاهده‌ی کلی‌تری که شامل هر دو سو (من و دیگری) می‌شود، خواهد بود. یکی از استادان مراقبه‌ی من پارامهانس ساتیاناندا فنی به نام *آنتارمونا* را طراحی و پیشنهاد می‌کرد که من در طی سال‌ها تمرین توانستم آن را به این منظور بسیار گسترده‌تر و کامل‌تر کنم.

همانطور که قبلاً نیز اشاره کردم، بسط آگاهی شامل مراتب خودآگاهی تا مشاهده‌ی سایه‌های نفس در اعماق ناخودآگاهی می‌شود و ضروری است هسته‌ی خودآگاهی با شکستن مرزهای محدود خود به لایه‌های ژرف‌تری نفوذ کند. همانطور که اشاره کردید این مضمون با نفوذ در لایه‌های رؤیا و اساساً تعاملات خودآگاهی با ناخودآگاهی، بیداری با رؤیا و خواب بی رؤیا صورتی جدی و تازه پیدا می‌کند. در شمنیزم (بویژه شمنیزم تولتک) راه‌های متعددی برای نفوذ در لایه‌های رؤیا طرح شده است. البته تا جایی که من با شمن‌ها مرتبط بودم راه‌های آن‌ها بسیار ابتدایی و در برخی موارد مرتبط با روان‌گردان‌ها بود و نظام ناوالیسمی که کارلوس کاستاندا با جزئیات فراوان طرح و بیان می‌کرد، بسیار قابل

تأمل دیده می‌شود ولی واقعاً مطمئن نیستم تا چه حد عملی و تا چه حد قریحه و ذوق یک نویسنده بوده است. اما توجه به جریان رؤیا برای وصول به حالات جذب و بسط آگاهی اولین بار در متن یوگاسوتراهای پاتانجالی طرح شده است.

svapna- nidrā-jñāna- ālambanaṃ vā (1.38)

یا [خاموشی چرخه‌ی قوای نفسانی] با حفظ مشاهده و بصیرت بر جریان رؤیا و خواب عمیق حاصل خواهد شد.

و شاهدی است بر مسیری چندهزارساله در سنت‌های ودایی در این خصوص که منجر به توسعه‌ی فنونی متعدد مثل «یوگانیدرا» شده است. اما فکر می‌کنم آنچه مراد شما از دروازه‌های رؤیا در سنت‌های شمنی است قابل انطباق با بحث لوکاها (*Loka*) در نظام معنوی یوگا و ودانتاست. یک یوگی پس از مرگ تمثیلی ایگو و گذار از *ساروپا* به *سواروپا* به طور طبیعی در مسیر خواب هوشیارانه قرار می‌گیرد و امکان ورود به لایه‌های ظریفی از رؤیا در تجربه‌ی روزانه‌ی مراقبه‌اش شکل خواهد گرفت که به تفصیل در سنت‌های معنوی به آن پرداخته شده است. بنابر برخی طبقه‌بندی‌ها در این جا نیز از هفت *لوکا* بحث شده است. هرچند در برخی سنت‌ها به تعداد بیشتری از *لوکاها* پرداخته‌اند.

محمد عزیز، من خیلی خوشحال خواهم شد اگر برایم بیشتر در مورد سؤال توضیح دهی تا بتوانم تطبیق شایسته‌تری را ارائه دهم.

سپهرهای آگاهی

چه جالب که ایده‌های شما در خصوص سپهر اول آگاهی با نگرش من تطبیق پیدا کرده است. حال که مایلی بپردازیم به سپهرهای آگاهی:

سپهر دوم آگاهی - می‌توان آن را با چاکرای خاجی (*svadhithana*) مرتبط دانست. *سوا* (*sva*) به معنای خود و مفهوم این چاکرا به تعبیری «استقرار در خویشتن» و نوعی استقلال و گذر از ریشه‌های اولیه است. با هفت ساله دوم زندگی مربوط است. و آن را با زبان باز کردن و توان ایجاد پیوند و رابطه با دیگری مرتبط دانسته‌اند. عنصر حاکم بر آن آب است و بنابر درمانگری طبیعی ودایی (*Ayurveda*) با قدرت باروری و بیان احساسات و حس شادی و سرزندگی پیوند دارد. بیان احساسات و دریافت احساسات از دیگری ظرفیتی از وابستگی را در این مرحله خلق می‌کند که می‌تواند در شرایط نامتعادل با حرص و طمع و متقابلاً سرخوردگی و عصبیت مشاهده شود.

به لحاظ مردم‌شناسی می‌توان آن را با دوران انیمیسیم و در دوران کنونی با خانواده‌های سنتی، مراسم خانوادگی و سوگندهای خونی پیوند داد (به طور کلی بر دوران ملاکی و توسعه‌ی کشاورزی و دامپروری اشاره دارد). من خانواده‌های مذهبی و اساساً آداب دینی را بیشتر با این مرحله مرتبط می‌بینم. به لحاظ نجومی چاکرای دوم با کوكب هرمز (Jupiter) مربوط می‌شود که نماد باروری، دین‌داری و شادی و حس خوشبختی است. در سپهر نخست آگاهی اساساً نه

ایزد حاکم بر کوب هرمز، ایزد بر بهاسپاتی است که معلم ایزدان و حاکم بر رشد و آموزش و کلام و زبان است و این موضوع ما را به این سو سوق خواهد داد که تحقق کهن‌الگوی پیرفرزانه نیز به تعبیری در این ساحت ممکن است. اساساً «من» در فرافکنی چنین کهن‌الگوی قدرتمندی به دیگری، حق ناچیزی برای خود نگه داشته و توانی رفیع در رشد و پرورش را به دیگری می‌بخشد و اوج همدلی این دو، امکانی برای رشد و تعالی فردی خواهد بود.

ابن عربی در رساله‌ی «الانسان الکامل» به زیبایی به این موضوع اشاره می‌کند: «حق فرمود: مؤمنان برادرند. پیامبر نیز فرمود: مؤمن با برادرش تقویت و زیاد می‌شود. همانگونه که اگر با خویش باشد، یکی است. و اسماء الهی نیز چون مؤمنان با هم برادرند پس برادرانتان را آشتی دهید اگر معزّ و مذل و ضارّ و نافع که از حسنات خدایند با یکدیگر تعارض داشتند، اما اگر تعارضی نداشتند، مانند برادرانی هستند که رو در روی یکدیگر بر تخت‌ها نشسته‌اند و آشتی دهنده‌ی اسماء الهی، اسم ربّ می‌باشد...»

من در طی عمرم استادان بزرگی را دیده‌ام که هیچکدام در احساس استادی و مرشدی متمکن نشده بودند ولی متقابلاً انسان‌های سخیف و ناآگاه بسیاری را دیده‌ام که هیچ دیالوگی جز معلم- شاگردی و یا مرشد و مریدی را نمی‌شناختند.

محمد عزیز، آیا این کوان را شنیده‌ای که می‌گوید: «اگر بودا را در راهت دیدی بلافاصله او را بکش». فکر می‌کنم درک این کوان شناخت ارزنده‌ای پیرامون معنای حقیقی «استاد» پیش روی ما

خواهد گذاشت. در هر حال، رابطه‌ی حاصل آمده از چاکرای دوم می‌تواند به اتحاد منجر به خلاقیت و باروری عمیقی ختم شود. در غیر اینصورت، اگر دو سوی این بازی هرکدام در جایگاه محکم خود باقی بمانند، اساساً رشدی حاصل نمی‌شود و در سمبلیسم یوگا نیلوفر چاکرای دوم گشوده نخواهد شد.

با مهر و احترام

برزو قادری - ۱۳ / ۱۱ / ۱۴۰۳

نامه‌ی هجدهم

سلام برزوی عزیز

یکی از مهمترین انتقاداتی که درباره‌ی سبک زندگی انسان امروز مطرح است، دوپاره بودن آن است. انسان‌ها یا کاری می‌کنند که دوست دارند (تفریح، معاشرت و ...)، یا کاری می‌کنند که مجبورند (کسب درآمد، تن دادن به قانون، بوروکراسی، تن دادن به مناسبات فرهنگی و ...). با اینکه سال‌ها به نحوی زندگی کردم که سبک زندگی‌ام تا جای ممکن از این دوگانه تبعیت نکند و به نوعی یکپارچگی برسد (یعنی همان کاری را انجام دهم که به نحوی خودآین لازم می‌دانم) و فعالیت‌هایم و علایقم و وظایفم با هم یکی شوند، تا جایی که حتی شغلم را رها کردم، اما بازهم در سطحی ظریف‌تر زمانی که موظف به انجام کاری هستم (مثلاً نوشتن یک متن یا ایراد یک سخنرانی) در اعماق ناخودآگاهم، به نحوی با آن مواجه می‌شوم که گویی اولویتی فراتر از زندگی روزمره‌ام دارد. این همانجاست که به نقد نوع مواجهه‌ام می‌پردازم و سعی می‌کنم درس‌هایم را از این مواجهه‌ی انتقادی بگیرم. مرادم از بیان این مقدمه‌ی طولانی این بود که بگویم برای من «نوشتن این نامه‌ها»

یکی از نمونه‌های همان یگانگی است میان وظیفه‌ام، علاقه‌ام و فعالیت‌م، که به همین دلیل، بسیار سبک و روان انجام می‌شود.

درباره‌ی ایگو

حال که بحث از ایگو به اینجا رسید مایل‌م درباره‌ی ماهیت ایگو نکته‌ای را بیان کنم. من ایگو را یک چیز در کنار (یا در میان، یا حتی بر علیه) سایر چیزها (من‌ها) یا ساحت‌های درونی انسان نمی‌دانم. ایگو بخش خودآگاه مدیریت کثرت کاراکترهای فرد است. در نتیجه، ضدیت یک‌جانبه با ایگو، که در گفتارهای معنوی امروز بسیار رایج است، را نوعی انحراف و تقلیل‌گرایی می‌دانم. مسئله این نیست که ایگو باید نفی یا حذف شود (البته می‌تواند حذف شود، اما این کار فرد را به رهایی اصلی نمی‌رساند، بلکه تنها شاید بتواند ذهن او را خاموش کند)، بلکه ایگو باید تربیت شود. به این امر در یکی از نامه‌های قبلی با ارجاع به تعبیری از مولوی اشاره کردم: «صیقل دادن». یعنی این خود ایگوست که باید رها شود، نه اینکه فرد از ایگو رها شود. البته شاید آن ایگوی رهاشده دیگر نام ایگو را نداشته باشد، که این البته بحثی است قراردادی درباره‌ی نامیدن مرزهای ایگو. اینجاست که وقتی از بیداری یا یقظه صحبت می‌کنیم، آن را نه مرگ ایگو، بلکه بیداری خود ایگو می‌دانم (شاید هم مرگ، خود نوعی بیداری باشد!). چراکه بخش خودآگاه هویت ما بنا نیست خاموش شود. به هر حال، در این حال و هوا، به‌تازگی، به لطف معرفی‌ات، در حال مطالعه‌ی کتاب «زیستن در سرور و حضور»، اثر

سوامی راما بودم که دیدم او نیز دقیقاً از همین تعبیر استفاده کرده است.

«شما ممکن است کنجکاو باشید که چطور می‌توانید آن نفس و منیت را کوچک کنید یا حتی ممکن است سعی کنید آن را نابود یا فراموش کنید اما ممکن نیست. در عوض، شما باید بیاموزید که نفس و منیتتان را صیقل دهید و تحت تعلیم و آموزش قرار دهید. هنگامی که نفس از واقعیت آگاه می‌شود، تربیت می‌شود و سپس، نفس مفید است.» (ص ۱۲)

این همزمانی و مشابهت برای من واقعاً شگفت‌انگیز بود: گویی اندیشه‌ای در شبکه‌ی آگاهی جهانی در حال گردش است. پس همچنان ترجیح می‌دهم دیگر از مرگ ایگو یا نفی ایگو سخن نگویم چون می‌تواند به راحتی مخاطب را دچار سوءفهم کند که این کار اولاً عملی فقط سلبی است و ثانیاً، مانند کشتن یک انسان می‌تواند عملی سریع و دفعتی باشد. حال آنکه آزادی ایگو هم واجد وجهی ایجابی است و هم نیازمند ممارست و استمرار و تمرین و تعهد است. حال اگر بخواهم از نظام تمثیلات خودم بهره ببرم، می‌توانم بگویم آزادی سوژه (همزمان هم آزادی از ایگو، و هم آزادی خود ایگو)، در حقیقت بازآرایی مکانیسم‌هایی است که در شکل‌گیری خود ایگو دست‌اندرکارند. تغییر این آرایش، مانند تغییر آرایش نیروهای سیاسی یا دسترسی‌ها یا اولویت‌بندی‌ها، منجر به تغییر کل سیستم می‌شود و در نتیجه، خروجی آن در مقام سخن یا رفتار فرد (یعنی

همان چیزی که در سطحی‌ترین لایه پدیدار می‌شود و دیگران کل آن مجموعه‌ی درهم‌تنیده را به آن تقلیل می‌دهند) نیز تغییر می‌کند. در این معنا رهایی، همانا رهاسازیِ خود از خود، یا در کلام دقیق‌تر، تغییر نظام مناسبات میان کاراکترهای درونی-بیرونی است.

سه‌گانه‌ها

درباره‌ی موضوع «بسط در تعقل»، در نامه‌ی قبلی‌ام ابراز تمایل کردم که درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه‌ی آگاهانه با رویا صحبت کنیم. در خصوص نقدت به تکنیک‌های شمنی با تو همراهم، به ویژه استعمال مواد روان‌گردان. اما تا جایی که می‌دانم تکنیک‌های رویابینی، نه بر استعمال مواد خارجی، بلکه بیشتر بر تمرین‌های تنسگریتی و شیوه‌های کانالیزه کردن انرژی و نیز تکنیک‌هایی قبل و حین خواب انجام می‌شود. اما به هر حال، در نامه‌ی آخرت به نکته‌ای اشاره کردی که آن را جذاب‌تر از بحث رویا یافتم و از تو درخواست دارم تا اگر مایل باشی در آن خصوص گفتگو کنیم: آنتارمونا. تا جایی که می‌دانم آنتارمونا به معنای «سکوت ذهن» است و روش اصلی آن نیز رسیدن به مرحله‌ی والای «شاهد بودن» و اجازه دادن به ذهن و بدن است برای اینکه کار خودشان را بکنند، بدون مداخله از سر حرص و نفرت و همراه با یکسان‌نظری (یا به تعبیر بودایی، اُپکا). من چنین تمریناتی را پیش‌تر انجام داده بودم، برای مثال از طریق روش ویپاسانا. اما در نامه‌ات به شناسایی سرحدات ایگو از طریق قرار دادن خود در هر دو سوی له و علیه اشاره کردی. این با آن روشی که از

آنتارمونا در ذهن داشتیم و مراحل آن، متفاوت است. درخواست می‌کنم اگر تمایل داشتی بیشتر در این خصوص صحبت کنیم و اگر روش اولیه‌ای قابل بیان در این خصوص وجود دارد، آن را به من بیاموزی تا بتوانم، دستکم وارد مرحله‌ی نخست از این تمرین شوم. در خصوص یوگانیدرا، که بیش از همه از طریق تکنیک شواسانا تجربه شده است، خواستم تمرینی را نیز به تو معرفی کنم به نام «تمرین رهایی» که تمرین سوم از مرحله‌ی میانی «نظام جامع تمرینات» اصول مبارزه است و البته در کتاب منتشر نشده است. در این تمرین که آمیزه‌ای است مبدعانه و رادیکال (دستکم در تصور من) از یوگانیدرا، آناپانا و تمریناتی از آدیا شانتی، تجربه‌ای از رها شدن ذهن و بدن در عین حفظ هشیاری واقع می‌شود که از نظر من شرط تحقق سوژه‌ی آزاد است. اگر تمایل داشتی می‌توانم روش و نحوه‌ی انجام آن را با تو در میان بگذارم یا حتی در یک جلسه‌ی حضوری آن را امتحان کنیم.

سپهرهای آگاهی

تحلیلت از سپهرهای آگاهی بسیار جذاب و خلاقانه است و آمیزه‌ای است مبدعانه از آیورودا، روانشناسی، انسان‌شناسی، تاریخ ادیان (اسطوره‌شناسی)، نجوم، طبع‌شناسی، و حتی فلسفه و جامعه‌شناسی. به هر حال، من کاملاً با این ایده موافقم که تحقق یک امر در یک بُعد، متناظر و مرتبط است با تحقق آن چیز (یا همه‌ی چیزها) در بُعدی دیگر (یا همه‌ی ابعاد)؛ و نیز دانش‌های

انسانی چیزی نیستند جز بررسی «همان» چیز با عینک‌ها و فیلترهای مختلف. در نتیجه، فهم یک چیز، هرچه قدر بتواند ابعاد دیگر را دربرگیرد (یا دخیل کند)، آنگاه می‌تواند عمیق‌تر و چندجانبه‌تر باشد. و در یک کلام، پرورش آگاهی چیزی نیست جز همین فهم بینابعدی، در غیر این صورت فرد دچار تصویری کمیت‌زده از پیشرفت دانش خواهد شد. به هر ترتیب، کنار هم نهادن وجوه مختلف و بینابعدی به میانجی مفهوم «چاکرای دوم»، می‌تواند امکان تلاقی یافتن این حوزه‌ها و ابعاد را فراهم کند. اما در عین حال باید هشیار بود که فهم همواره پیش‌رونده و درنتیجه، انتقادی است، در غیر اینصورت به خطایی دچار می‌شویم که بسیاری از اساتید بدان دچار شدند، یعنی پس از نقد خلاقانه‌ی یک رویکرد و فراروی از مرزهای محدود و درک وجوهی تازه، در همان سطح مواجهه‌ی نوین و مبدعانه، صلب و بسته و محدود و جزمی می‌شوند و خود این پیشرفت را به ابزاری برای محدودسازی آگاهی بدل می‌سازند.

با این مقدمات (که البته برای تو فقط نوعی یادآوری بود نه بیشتر)، وقتی به برداشتت از نسبت میان چاکراها و سیارات و ادیان، و دوره‌های مختلف تاریخی، و اقشار مختلف اجتماعی و مفاهیم مختلف فلسفی نظر می‌کنم، می‌بینم که چه امکانات روشنگر، درخشان و بصیرت‌زایی در این برداشت خلاقانه وجود دارد. این مشابه همان تناظر ماکروکازم و میکروکازم و مواجهه‌ای موندگونه

(شاید هولوغرافیک اینجا معادل مرسوم‌تری باشد) با مناسبات حاکم بر جهان است.

من مشتاقم در ارائه‌ی رئوس برداشتت از این سپهرها خدشه‌ای وارد نشود و پیش از پایان هر هفت سپهر به بحث‌های جزئی‌تر نپردازیم، اما به هر حال به نکته‌ای در خصوص سپهر دوم اشاره می‌کنم. تا جایی که متوجه شدم، ارتباط جنسی نیز به همین بخش بازمی‌گردد و این پایین‌ترین سطح رابطه‌ی بین زوجین است. شاید بتوان گفت که ارضای جنسی در چاکرای دوم نیز سطحی‌ترین شیوه‌ی تخلیه‌ی این نیروست و فراروی از این سپهر به یک معنا، آغاز ارتقای تانتریک است. شاید به همین دلیل است که هرچند این چاکرا مربوط به روابط (جنسی) است، اما خودش در حد بالای ارتقایش، بناست به مرکزی غیرجنسی و رها از عادات مخرب وابستگی و مالکیت بدل شود. همچنین اتصال ناموجه فرد با خانواده‌اش (بند ناف) نیز از همین طریق انجام می‌شود و در نتیجه، برای ارتقای رابطه با خانواده نیز باید این اتصال را قطع و در سطوح دیگری (مثلاً قلب) بازمصل کرد. اما چیزی که اشاره کردی برای من این معنا را داشت که اصلاً امکان سوژه شدن فرد از همین‌جا آغاز می‌شود. به بیان دیگر، آغازگاه روند موجه و متناسب سوژه شدن فرد، که عمدتاً به مباحث ذهنی و چاکرای ششم منتسب می‌شود، همین چاکرای دوم است. حال می‌توان این را گذاشت کنار این واقعیت که مراکز انرژی اصلی در هنرهای رزمی چینی (دانتین) و ژاپنی (گرهگاه) نیز در همین محدوده قرار دارد که آن را نقطه‌ی

ثقل بدن می‌دانند و با غلبه بر آن، می‌توان برحریف غلبه کرد. حال اگر این را با نقل قول آخرت – که همواره بسیار مورد توجه من است و آن را به استاد لینیجی (Linji) نسبت می‌دهند («اگر بودا را دیدی، بودا را بکش») – همراه کنیم، می‌توان ادعا کرد که وقتی خود آزادی سوژه نقطه‌ی ثقل حرکت به سوی رهایی است، تا جایی که اگر آزادکننده (استاد) نیز خود به بندی بدل شد، باید از خود او نیز گذشت و برای خود استاد نیز اگر استادی کردن به بندی بدل شد، باید خود او نیز از استاد بودن خودش درگذرد – کاری که البته گفتنش ساده است و انجام دادنش دشوارترین کارهاست.

این ایده‌ی آخر را همچنین می‌توان با ابتدای بحثمان نیز پیوند زد. شاید بحث‌های بسیار در مورد کشتنِ ایگو، به این دلیل واجد بار سلبيت بسیار است که تلنگری باشد بر فرد تا وجه سلبي را رها نکند و در آن مماشات نوزد. وگرنه مسئله نه کشتن بودا، بلکه خلق بوداست. به بیان دیگر، آن بودایی که می‌بینی دیگر نه بودا، بلکه تله‌ای از سوی سیرن‌های در راهت است برای توقف و درجا زدن و وانهادن. کشتن بودا تنها مرحله‌ای است از خلق بودا یا حتی صیقل دادن بودا.

با قدردانی فراوان

محمد، ۲۲ بهمن ۰۳

نامه‌ی نوزدهم

محمد عزیز،

چه عالی که وظیفه، علاقه و فعالیت‌های زندگی‌ت همراستا و برآمده از معنایی ژرف در گُنه دل و جان‌ت است. کل این دهنوشته‌ها که میان ما در رفت و آمد است اینگونه شکل گرفته و همین‌گونه نیز دارد پیش می‌رود.

درباره‌ی ایگو

چه نیک که در این مرحله نظر خودت را پیرامون ایگو به شفافیت ارائه کردی. آری به عقیده‌ی من هم ایگو مرکز خودآگاهی فردی است که به مدیریت و سامان بخشی قلمرو حس، احساس و فهم و اساساً ادراک بشری در تعامل با مجموعه‌ی ابژه‌های قابل درک (حسی، احساسی و عقلی) در هر سازوکار قابل شناسایی می‌پردازد. به عقیده‌ی من هم انسان چیزی نیست جز همین ذره‌ی آگاهی در جزیره‌ای میان اقیانوسی پهناور از ناآگاهی و اساساً رشد بشری چیزی نیست جز گسترش پرتو نور خودآگاهی به ژرفای اقیانوس ناخودآگاهی. این مرکز در نگرش یوگا به عنوان آسمیتا معرفی شده است و اساساً کشتن یا تقلیل‌گرایی ناظر بر او بی‌معناست همانطور

که در متون قبلی نیز به آن اشاره کرده بودم. اما ممکن است بپرسی چرا به مرگ تمثیلی/یگو اشاره کردم. اجازه بده برایت مثالی را بیاورم. وقتی ما در سرزمینی مشخص زندگی می‌کنیم مجموعه‌ی زبان، فرهنگ و قوانین حاکم بر آن جامعه، نحوه‌ی رابطه‌ی قانونی و مشروع ما را با آن جامعه تعیین خواهد کرد. اما کافی است از مرز عبور کنی در آن صورت زبان، قوانین و فرهنگ به طرفه‌العینی تغییر کلی خواهد کرد. موضوعی که مد نظر من است برای افراد زیادی در این دنیا قابل درک نخواهد بود ولی مطمئنم شما منظور مرا در می‌یابی. فرافکنی‌های/یگو به دنیای پیرامون خود که امکان رشد و توسعه‌ی خودآگاهی او را فراهم می‌سازد، قصه‌ی زندگی انسان را شکل می‌دهد ولی انسان‌های اندکی هستند که پس از فرافکنی‌های بسیار و خلق داستان‌های فراوان، تجربه‌ی زیسته‌ی خویش را چنان غنا می‌بخشند که دیگر نمی‌توانند فرافکنی جدیدی را در همان عرصه‌ی مشخص انجام دهند. شاید راهبینی که به واقع از زندگی خانوادگی دست شسته‌اند، این موضوع ناشی از ضعف یا ترس آن‌ها از مواجهه با زندگی نباشد بلکه غنای تجربه‌ی زیسته، آن‌ها را به آن وادی کشانده باشد و یا فرد ثروتمندی که دیگر در جستجوی سرمایه‌گذاری جدیدی نیست به علت ناآگاهی از اقتصاد نباشد بلکه اصولاً دیگر نیازی برای بیشتر کردن سرمایه‌ی خویش نداشته باشد و در پی کشف معنا در ساحتی دیگر باشد. هرگونه فرافکنی ممکن در این دنیا می‌تواند به کمال رسد سپس ما را به سویی دیگر بکشاند. اما وقتی فردی به غنایی عمیق و کامل می‌رسد، به نحوی

که زندگی او با هویت او همانطور که در آغاز به آن اشاره کردی یگانه شد و به اصطلاح به رهایی (vairagya) رسید، نقطه عطفی در جهت فرافکنی‌های /یگو حاصل می‌شود. شخصیت‌هایی که در بیرون تو، میدان ظهور صور کهن‌الگویی بودند، حال در درون تو تجلی می‌کنند همانطور که گوروی بیرونی، درونی می‌شود و کل بازی تغییر می‌کند. این یک نقطه‌ی عطف عظیم است و تمامی کسانی که آن را تجربه کرده‌اند آن را گشتی عظیم تلقی می‌کنند. به واقع /یگو باز هم مرکز خودآگاهی است ولی میدان تجلیات آن گشتی کلی پیدا کرده و نمی‌توان به سادگی این دو سو را یکی پنداشت. حال به این فکر کن اگر /یگو در سازوکارهای آگاهانه با محیط بیرونی باشد و شخصیت‌های داستان او مهره‌هایی در خارج او باشند در واقع قدرت کهن‌الگوهای درونی ناآگاهانه او را به بازی زندگی خواهند کشاند ولی وقتی او گشتی کلی ناظر بر بالاترین حد خودآگاهی در زندگی را پیدا کرد و با ظرفیت‌های درونی خود یگانه شد، باز هم در محیط بیرونی زندگی می‌کند و جاری است ولی پدیده‌های دنیا فقط یک «لایلا»، یک بازی هستند، بدون قدرتی در پشت مهره‌ها زیرا آن قدرت کاملاً درونی شده است.

امیدوارم توانسته باشم شما را متوجه این نکته کنم که رشد /یگو همانطور که اشاره کردی و یا حتی صیقلی کردن آن عین سلوک است ولی این /یگو در هر حال به مرزی خارق‌العاده می‌رسد که گذر از آن کل بازی را تغییر خواهد داد و این گشتِ استثنائی را گاهی به

خاطر نشان دادن عظمتش مرگی تمثیلی می‌نامم. آری / یگو باز هم / یگوست خودآگاهی باز هم جاری است ولی این کجا و آن کجا...

سه گانه‌ها

چه عالی که داری تجربیات ارزنده‌ات را در قالب فنونی تکامل می‌بخشی، بله حتماً خوشحال خواهیم شد که با هم مراقبه کنیم. اما در مورد فنونی مثل *آنتارمونا* و *یوگانیدرا* سعی می‌کنم معرفی بسیار کلی انجام دهم تا هر کدام و به هر نحو که خواستی بیشتر مورد بحث قرار گیرد.

آنتارمونا (Antar Mouna) - «مونا» در سانسکریت به معنای سکوت است. / یگو همانطور که در جریانی، یک مدیر همواره هوشیار نسبت به قلمرو خودش است. در واقع بزرگ‌ترین کار / یگو، حفظ سرحدات خویش است و به همین دلیل وقتی به مرزهای او نزدیک می‌شوی با ترس، خشم و چسبیدن و وابستگی خودش را نشان می‌دهد. *مونا* یعنی ساکت کردن / یگو تا این که جریان خودآگاهی و هوشیاری بتواند آرام از مرزهای / یگو بگذرد و احیاناً اگر خشم و ترس هم شکل گرفت تنها آن را ببیند بدون واکنش به آن. این مشاهده‌گری از بیرونی‌ترین سطح یعنی حواس پنجگانه شروع می‌شود سپس حرکت می‌کند به سوی افکار و احساسات. گاهی وقتی صحبت از مشاهده‌ی حواس خارجی می‌شود، می‌توان آن را با *هیرمونا* نامید یعنی رسیدن به سکوت بواسطه‌ی مشاهده‌ی موضوع

حواس خارجی، متقابلاً مشاهده‌ی افکار و احساسات درونی و رسیدن به سکوت در نتیجه‌ی این مشاهده را *آنتارمونا* می‌نامند. در هر حال *باهیرمونا*ی خارجی ناظر به حواس پنجگانه است. به عنوان مثال *باهیرمونا*ی بینایی همان فنی است که کارلوس کاستاندا برای خاموشی افکار در راهپیمایی اقتدار پیشنهاد می‌داد آنجا که نگاه را بدون واکنش به ۱۸۰ درجه پیش رو خیره می‌کند و پیش می‌رود و یا بر فرض *باهیرمونا*ی شنوایی یعنی آگاهی از موضوعات شنوایی بدون هیچ قضاوتی و معمولاً از صداهای نزدیک به دور و از دور به نزدیک تا صدای داخل بدن مثل صدای تنفس پیش می‌رود و حال نه به اصوات نامیمونی که با صدایی گوشخراش در اطراف حرکت می‌کنند و نه به یک موسیقی دلنشین واکنش احساسی و بر پایه‌ی عادات نشان نمی‌دهی. به عبارت دیگر، تنها این اصوات را بدون هیچ واکنشی مشاهده می‌کنی و حتی واکنش ذهنی - احساسی خودت را هم مشاهده می‌کنی تا حدی که محیط اطراف در آرامش درونت تأثیرگذار نخواهد بود. *آنتارمونا* در مسیری دقیق و گام به گام قدم بر فضای ذهنی می‌گذارد تا هر تکانه و برآمده‌ای از فضای ذهن را مشاهده کند. و با حفظ تعادل ذهن، بازتاب احساسات حاصل از تکانه‌های فکری را هم مشاهده می‌کند سپس از تقابل احساسات و افکار باز هم پیش‌تر خواهیم رفت و بر روی هسته‌های تاریک فکری مانند پرنده‌ای بر روی تخمش با بالا بردن قدرت تمرکز بر هر واکنش برآمده از آن نیز آگاه خواهیم ماند و در این مسیر بارها و بارها سرحدات خشم و حرص و ترس را نیز مشاهده می‌کنیم و در

سرانجام راه این کیفیت دائمی ذهن ما خواهد بود. در هر حال معمولاً این فن در ۵ مرحله عملاً آموزش داده می‌شود.

یوگانیدرا (Yoganidra) - پیش از هر چیز باید توجه کنید که «یوگانیدرا» ربطی به تمرین وانهادگی که معمولاً طی حرکات آرام‌بخش *آسانا* مثل *شالواسانا*، *آدواسانا* یا *جیستیک آسانا* ارائه می‌شود، ندارد.

یوگانیدرا، مدلی هوشمندانه برگرفته از خواب طبیعی است. همانطور که می‌دانیم یک سیکل طبیعی خواب شامل وانهادگی اولیه و تغییر بسامد مغز به موج آلفا سپس عمیق‌تر شدن و ورود به مرحله‌ی رؤیابینی و تغییر فرکانس مغزی به موج تتا و سرانجام ورود به مرحله‌ی خواب عمیق بدون رؤیا یا ورود به بسامد دلتاست.

بر همین اساس، یوگانیدرا شامل گردش آگاهی در اندام بدن و رفع تمامی تنش‌های ماهیچه‌ای و وانهادگی عمیق می‌شود. برای رفع عمیق‌تر تنش‌های احساسی و ذهنی با مشاهده‌ی جفت‌های متضاد در تن مثل سنگینی و سبکی به عمیق‌ترین وانهادگی نزدیک می‌شویم و با تصویرسازی‌های ذهنی به سوی مشاهده‌ی صور رؤیا گام بر می‌داریم و سرانجام با تأمل بر سکوت و خلأ درونی به طرف آگاهی به خواب بی رؤیا قدم بر می‌داریم. دو تکنیک مکمل و قابل تأمل در این فن عبارتند از *سنکل‌پا* یا قصد درونی و مشاهده‌ی تنفس که طی مراحل پنجگانه‌ی یوگانیدرا ظریف و ظریف‌تر می‌شود. دقت کنید ما حین بیداری، رؤیابینی و خواب عمیق بدون رؤیا داری یک

مابه‌الاشتراک بیولوژیک و قابل مشاهده هستیم و آن تنفس است. این موضوع یادآور غارنوردانی است که برای نفوذ در دالان‌های تاریک غارهای طبیعی مسیر را طناب‌کشی می‌کنند و به همین ترتیب، مشاهده‌ی تنفس مانع از گم شدن در لایه‌های آگاهی خواهد شد.

سپهرهای آگاهی

مقدمات بسیار ارزنده‌ای را در آغاز صحبت‌هایت طرح کردی. آری دقیقاً چنین است و هر آن و در هر مرحله امکان فروکاسته شدن به ایده‌های جزمی وجود دارد.

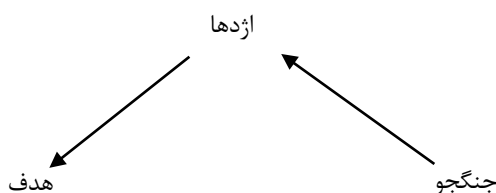
در مورد چاکرای دوم، همانطور که اشاره کردی عموماً آن را به پایین‌ترین سطح ارتباط میان زوجین یعنی ارضای جنسی فروکاستند، در حالیکه این چاکرا ظرفیت‌های عالی‌تری را در خود دارد. طبق آموزه‌های عملی یوگا، گفته شده چاکراها دو به دو با هم مرتبطند. به این‌گونه چاکرای خاجی و چشم سوم و یا چاکرای نافی و گلو با هم قطب‌های متناظر لایه‌های پیازگونه‌ی میدان انرژی فردی را شکل می‌دهند. پس همانطور که به درستی برداشت کردی اساساً امکان سوژه شدن فرد از چاکرای خاجی آغاز می‌شود و البته این چاکرا با عملکرد چاکرای ششم پیوند دارد. برداشت بسیار درستی از کلام استاد لینیجی ارائه کردی و مسلماً متوجه شدی منظور من از طرح این موضوع در این مرحله این بود که روابط فردی که در اوج خودش رابطه‌ی استاد و شاگرد است نیز در ساختار

چاکرای دوم قابل پیگیری است و حاکمیت کوکب هرمز بر آن گویای هم رابطه‌ی استاد و شاگردی و هم رابطه‌ی جنسی زوج و زوجه منجر به تولد نوزاد و مولودی است که در رابطه‌ی اول، مولودی معنوی و در رابطه‌ی دوم مولودی مادی خواهد بود. گاهی که حجم عظیم مطالب مطلقاً سکشوال پیرامون این چاکرا را از زبان معلمین یوگا می‌شنوم عمیق‌تر با فروید احساس همدلی می‌کنم. این در حالیست که در متون کلاسیک یوگا اساساً چنین چیزی را با این شدت هیچگاه نمی‌توانی ببینی.

اما بپردازیم به چاکرای سوم، به نظرم این چاکرا را می‌توان به لحاظ تاریخی با دوران فئودالیتة و ظهور انسان‌های قدرتمند در تاریخ مربوط کنیم. امروزه می‌توان آن را با نارسیسیزم دوران جدید، با ستاره‌های موسیقی راک و رجزخوانی‌های ستاره‌های موسیقی رپ و اساساً حباب‌های منیت و خود بزرگ‌بینی (ego-centric) مربوط کرد. با نابهی مارما (Nabhi Marma)، سامانا وایو (Samana vayu)، عنصر آتش و شولاها لوکا (Śulaha Loka) مربوط است. نیلوفری با ده گلبرگ که نماد ظهور جایگاه و پرستیژ اجتماعی است با مثلثی معکوس در درونش که نماد آتش و نیروی راجاس (Raja Guna) است. دو ایزد و ایزدبانوی حاکم بر آن که در حکم نمادهای آنیما و آنیموس می‌تواند تلقی شود عبارتند از دوا رودرا و دوی لاکینی رودرا به بعد جنگاور و خشن شیوا دلالت دارد و لاکینی با جامه‌ای به رنگ زرد و بدنی درخشان، سرمست از نوشیدن نکتار پیروزی و بانی خیر فراوان است.

این مرکز آگاهی با کوکب بهرام (*Mangala Graha*) پیوند خورده، کوکب جنگ و غرور و پیروزی و نامش را *مانی پورا* (*Mani Pura*) یا سرزمین جواهر (یاقوت سرخ) نامیده‌اند.

من آن را با کهن‌الگوی قهرمان مربوط می‌دانم و الگوواره‌ی دشوارتری پیدا می‌کند. زیرا برای پیروزی باید بر موانعی غلبه کند. این موانع گاهی در افسانه‌ها و قصه‌های کهن به عنوان اژدها یا



اهریمن و عفریت معرفی شده‌اند که مانع وصول قهرمان داستان به شاهزاده خانم می‌شود.

عدم توان جنگجو در غلبه بر عفریت، ظرفیتی از نفرت، خشم و حسادت‌های سرکوب شده را به ارمغان خواهد آورد و فرد، خود را دور از خوشبختی زندگی خواهد دید. متقابلاً غلبه بر عفریت، او را سرمست غرور و اعتماد به نفس خواهد کرد.

شاد و سربلند باشی

برزو قادری - ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

نامه‌ی بیستم

برزوی عزیز

سلام‌ها بر تو باد. این بیستمین نامه‌ای است که مابین ما ردوبدل می‌شود. حتی خوش‌بینانه‌ترین پیشبینی من نیز در ابتدای مکاتباتمان، چنین استمراری را پیشبینی نمی‌کرد. به هر حال، به نظر من این مکاتبات گویی مستقل از ما در راه خود گام می‌گذارند. من بعد از جلسات متعدد زمستان امسال، مدتی به خلوت و سفر خواهم رفت و وسایل ارتباطی‌ام قطع خواهم بود. به هر حال، یکی از برنامه‌هایم در آن ایام بازخوانی کلی نامه‌های مان است. تاکنون هر بار که نامه‌ای می‌نوشتم مشخصاً بر نامه‌ی قبلی متمرکز بودم و به همین دلیل هنوز طرحی کلی از آنچه طی ماه‌های اخیر میان ما گذشته ندارم. به هر ترتیب، مفتخرم به آن آشنایی و این مکاتبات.

درباره‌ی ایگو

به نکته‌ی بسیار ژرفی اشاره کردی که تاکنون با این صورتبندی آن را جایی ندیده بودم. در حقیقت، رهایی انسان، یعنی رها شدن ایگو از محدودبودن و فراقنی کاراکترهایش تا جایی که بتواند هرآنچه بیرون گذاشته را درونی کند. این به معنای تقلیل امور

بیرونی به سطح خُرد و محدود فرد نیست، بلکه به معنای توسیع و تعمیم سطح محدود فرد به لایتناهی جهان است. گویی ایگو در این مسیر هر آنچه بیرون می‌پنداشته را درون تجربه می‌کند و در این معنا او گویی خود جهانی است. پس سخن گفتن از مرگ ایگو، به مرگ آن کارکرد محدود و خودخواهانه و تقلیل‌گرایانه‌ی ایگو اشاره دارد و در عین حال منادی تولدِ انسانی تازه است.

نکته اینجاست که شنیدن این سخن یک چیز است و تجربه‌ی آن چیز دیگر. مسیری پرماجرا در پیش است برای چنین رهایی‌ای و خلقِ انسانی تازه. بسیار ممنونم از بیان این نکته. ابتدا خواستم این پرسش را مطرح کنم که «چگونه؟». به بیان دیگر، این فرد باید چه مسیری را طی کند تا به این هدف برسد؟ اما بلافاصله دریافتم که مگر موضوع تمام گفتگوهای ما تاکنون چیزی غیر از این بوده است (و احتمالاً خواهد بود)؟ حال می‌خواهم از این فرصت استفاده کنم و نظرت را راجع به موضعی بدانم که در جلسه‌ی مربوط به بررسی کتاب اینک رهایی طرح کردم. به بیان دیگر، اگر ماجرا را همزمان از این سو نیز ببینیم چه؟ یعنی قبول که به یک معنا کل جهان درونِ سوژه‌ی وسعت‌یافته مجتمع می‌شود و فرافکنی‌ها رفع و درونی می‌شوند، اما اگر همزمان، درون‌فکنی‌های آگاهانه را نیز به بیرون بسط دهیم چه؟ اگر غایت وحدت است و اگر درونی‌سازی وجهی است از وحدت، بیرون رفتن از همان مرزهای محدود تنگ‌وتاریک فردی نیز وجهی دیگر است از وحدت. البته فقط به این شرط که وجه نخست رعایت شود و این به بیرون نظر انداختن یکجانبه و

فراکنانه نباشد. آیا بدین طریق نقدی که متوجه بخش قابل توجهی از علاقه‌مندان و سالکان داشتم که به نوعی فرار از بیرون به درون، و جامعه‌ستیزی و سیاست‌گریزی پناه می‌برند را بر اساس نکات فوق موجه نمی‌دانی؟

سه‌گانه‌ها

فعلاً این بخش از نامه را همان سه‌گانه‌ها می‌نامیم، اما موضوع همان بسط تعقل است. این نکته برایم جالب بود که هر دو روشی که بدان‌ها اشاره کردی (یعنی آنتارمونا و یوگانیدرا) در حقیقت پاسخ‌هایی به همان پرسش «چگونه؟» است که در بالا مطرح شد. تاجایی که متوجه شدم آنتارمونا یعنی آرام کردن و ساکت کردن ایگو، نه با هدف خاموشی ذهن و تجربه‌ی خلسه‌ی تهی، بلکه با هدف فرونشاندن اغتشاش و مه‌ مغزی و مشاهده‌ی رویدادهای جاری در بدن، ذهن و عواطف با شفافیت بسیار (شفافیت ناشی از کاهش نویزها و وراجی‌های ایگو). من با توجه به سنتی که در آن آموزش دیده‌ام، این روش را بسیار مشابه روش ویپاسانا (البته در معنایی جامع‌تر از روش گوئنکا) دیدم. ایده‌ی تمرینات کتاب اصول مبارزه در دیده‌بانی و شهربانی هم با این روش بسیار مشابهت دارد. مهم اما این است که چگونه می‌توان بیرون از خلوت، در زندگی روزمره، به نحوی مستمر این تجربه را پیش برد و پرورش داد: نوعی خودرصدگری و هشیاری دائمی. به نظرم تازه آنجاست که می‌توان خوابی هشیارانه داشت. به بیان دیگر، نقد من به برخی از

رویکردهای منتسب به سنت شمنی و رویابینی آگاهانه (دستکم برداشت متداول از آن) این است که گویی می‌توان بدون حفظ هشیاری در بیداری، در خواب هشیار ماند. شاید بتوان نشان داد که درست‌ترین نحوه‌ی رویابینی آگاهانه متعلق به کسی است که بیداری آگاهانه داشته باشد. اما باهیرمونا را مشابه مرحله‌ی بی‌قضاوتی یا یکسان‌نظری (همان آپکا در زبان پالی) یافتیم. اما جالب‌تر از همه این بود که همین دیروز که در آخرین مراحل آماده‌سازی ویراست دوم کتاب اصول مبارزه بودم، بخشی را درباره‌ی قضاوت‌گری بدان افزودم. اکنون قصد ندارم آن مطالب را اینجا تکرار کنم، فقط ایده‌ی اصلی‌اش این بود که می‌توان قضاوتی ورای بی‌قضاوتی داشت. به بیان دیگر، بی‌قضاوتی ارزشمند است و می‌تواند فرد را از درافتادن به چرخه‌ی حرص و نفرت در امان نگاه دارد، اما در سطحی دیگر نوعی قضاوت اخلاقی موجه وجود دارد که با وراجی قضاوت‌گر ایگو و نوسانات عاطفی ناشی از آن متفاوت است. نوعی قضاوت از سر اقتدار و آگاهی و اتفاقاً در نتیجه‌ی مهار قضاوت‌گری آشفته‌ی ایگو: قضاوتی اخلاقی مبتنی بر بی‌قضاوتی، بدون درافتادن به انفعال.

اما بحث از یوگانیدرا نیز مکمل بحث فوق است. به تمایز ماهوی یوگانیدرا با تمرینات وانهادگی مانند شاواسانا اشاره کردی. البته می‌دانم که در این حوزه حقیقتاً تازه‌وارد هستم و ممکن است ادعاهایم نادرست باشند: یکی، همین یکی گرفتن یوگانیدرا و شاواسانا. شاید هم به این دلیل بود که یکی از اساتیدی که شاواسانا

را از او آموختم، آن را به تمرینی بیش از یک وانهادگی بدنی بدل ساخته و هر بار زمانی طولانی به آن اختصاص می‌داد و حتی آن را مهمترین آسانا معرفی می‌کرد که تمام آساناها در یک جلسه‌ی یوگا، صرفاً با این هدف انجام می‌شدند که به آسانای اصلی، یعنی شواسانا برسند. او دقیقاً بر رصد کردن بدن و ذهن و عواطف (شامل سبکی و سنگینی، چرخش انرژی‌ها، فرایند تنفس، نوسانات احساسات و حتی فعالیت‌های ذهن) در عین این سطح از وانهادگی تاکید داشت و آن را از روشی برای صرفاً ریلکس کردن متفاوت می‌دانست. من بارها نوعی رهایی ذهنی در عین هشیاری را در آن وضعیت تجربه کردم که احتمالاً معادل امواج آلفا یا گاهاً تتای مغزی بود. به هر حال تصور این است که آن استاد، شواسانا را به چیزی بیش از شواسانا (آسانای جسد) بدل ساخته بود.

سپهرهای آگاهی

در خصوص چاکرای دوم و غلبه‌ی مسائل جنسی سخن به میان آمد. به خاطر می‌آورم که اولین بار که لفظ تانترا را از کسی شنیدم، تعریفش به طور خلاصه این بود که تانترا شیوه‌ای است که هندیان باستان برای بیشتر لذت بردن از رابطه‌ی جنسی معرفی کردند و نمونه‌ی آن را هم کاماسوترا می‌دانست. رواج حکمت‌های شرقی در غرب البته بسیار مفید و راهگشا بود، اما این را هم به دنبال داشت که سطحی‌ترین روایت‌ها از آن مطابق سلیقه و ذائقه‌ی واپسین انسان‌های لذت‌طلب مطرح شد که عمدتاً برخلاف

رویکردهای اصلی بودند. در چی کنگ (sexual qigong) نیز وضعیت همین است. در تائوگاردن تایلند که زیر نظر مانتاک چیا اداره می‌شود، عمده‌ی آموزش‌ها برای غربیان افزایش توان و لذت جنسی و درمان ناباروری است، با اینکه خود برگزارکنندگان می‌دانند که اینها خلاف (یادستکم امری بسیار فرعی در) آموزه‌های دائوئیستی (یعنی پالودن انرژی جنسی و برکشاندنش به سطوح بالاتر) است، اما احتمالاً به دلایل مالی این کار را ادامه می‌دهند.

در خصوص چاکرای سوم، برای من یکی از چالش‌هایم همواره این بوده است که سوژه‌ی مبارز تا چه حد تحت تاثیر کهن‌الگوی قهرمان و کهن‌الگوی جنگجوست و تا چه حد می‌تواند از محدودیت‌های آنها فراتر رود. همچنین می‌دانیم که چاکرای سوم را با برخی از عملکردهای ایگو نیز متناسب می‌دانند و باز سوال این است که چگونه می‌توان سوژه را آزاد ساخت، بی‌آنکه ایگو را شارژ و نارسیسیسم را تقویت کرد. با توجه به بحث‌های قبلی‌مان راجع به ایگو و اینکه هم قهرمان و هم اژدها و عفريت کاراکترهایی در خود فرد هستند، شاید بتوان قهرمان را با سوژه‌ی آزاد و اژدها و عفريت را با اقسام مختلف ایگوی بلعنده متناظر دانست. همچنین در توضیحات به اصطلاح شبکه‌ی خورشیدی اشاره نکردی، آیا ملاحظه‌ای در کار بوده است؟ من هنگامی که با تو در خصوص مطالب مشتق از علوم ودایی صحبت می‌کنم، بسیار هشیارم و سعی می‌کنم برخی دانسته‌های قبلی‌ام را در پرانتز قرار دهم یا به آنها به دیده‌ی شک بنگرم، چراکه می‌دانم ممکن است بسیاری از آنها تحت

روایت رایج تحریف‌شده‌ای قرار گرفته باشد که در جوامع معنوی رواج یافته است، اما می‌دانم بازهم ممکن است خطاهای بسیاری در کلامم باشد. به هر ترتیب مشتاقم بحث از سایر سپهرهای آگاهی را نیز بخوانم تا تازه بعد از مطالعه‌ی تصویری کلی از هر هفت سپهر، بتوانم در مورد آنها نکاتی را مطرح کنم.

با مهر

محمد، روز سوم اسفند سال سوم

نامه‌ی بیست و یکم

محمد عزیز و گرامی،

چقدر خوشحالم که این مکاتبات چنین استمراری پیدا کرده است. آری، بواقع این مکاتبات مسیر خودشان را طی می‌کنند و آرام آرام موضوعاتی را به میان می‌کشند که چه بسا دغدغه‌های تو، من و بسیاری باشد. امیدوارم تأملات ما فضای گسترده‌تری را در برگیرد و کلیات و جزئیات را درهم‌تنیده‌تر کند.

درباره‌ی ایگو

آری، منظورم را به خوبی بیان و درک کردی و نقدی را هم که طرح کردی، بسیار مهم و ناظر بر درک عمیق و منطقی شماست. من هم کاملاً با شما موافقم گرایش مردم به برخی سنت‌های عرفانی در طول تاریخ واکنشی نسبت به ناتوانی در زیست در بیرون و نوعی جامعه‌گریزی بوده و همچنان هست، اما دقت کنید چنین رویکردی اساساً مرتبط با وداها قابل طرح نیست. یکی از مهم‌ترین دکترین‌های مطروحه در گیتا به عنوان یکی از سه رکن درک عمیق وداها در کنار برهماسوترا و اوپانیشادها ناظر بر فراگذشتن از طبقه‌بندی‌های بیرونی و درونی است. اساساً مهم‌ترین مکالمه‌ای که

در آغاز میان شاهزاده ارجونا و کریشنا مطرح می‌شود، بازنمایی همین موضوع است. داستان از زمانه‌ی نبردی حکایت می‌کند که ارجونای پهلوان ترجیح می‌دهد به آن وارد نشود و شری کریشنا برای او دلایل متعددی را طرح می‌کند که اجازه‌ی شانه خالی کردن را ندارد. در متن سانسکریت برای نامیدن میدان رزم و ناوردگاه از سه اصطلاح مهم استفاده شده است: کوروکشتر^۱، تاپاکشتر^۲ و دارماکشتر^۳.

کورو به معنای اکثریت، و کشتر^۱ به معنای کشتزار و سرزمین است و می‌تواند به فرافکنی‌های درونی ما به پهنه‌ی جهان دلالت کند و با فراگذشتن از هم‌هویت پنداری من با جایگاه و مال من، امکانی از رشد که در بیرون از خویش ممکن است حاصل خواهد شد. سرانجام این مسیر به تاپاکشتر^۲ یا سرزمین استحاله و تغییر و تبدیل منتهی خواهد شد و سرانجام دارماکشتر^۳ یعنی انجام وظایف است در فراق من و منیت که می‌تواند در بیرون از خویش هم باشد. شاید به همین دلیل ماهاتما گاندی در هنگام مرگ خود تنها یک کتاب و آن هم گیتا را در کنار خود داشت. محمد جان آیا اساساً به افرادی که در کنار گاندی مبارزه می‌کردند، دقت کرده بودی؟ مثلاً شری رام شارما پاندیا یک قدیس با ریاضات فراوان و مربدان بسیار بود ولی سعی در ایجاد شاخه‌ی نظامی در کنار فعالیت‌های گاندی را داشت. و آیا اساساً دقت کرده‌ای که آموزه‌های اوپانیشادها که یکی

¹ Kurukshetra

² Tapahkshetra

³ Dharmakshetra

دیگر از ارکان و داهاست، اساساً توسط شاهان و شاهزادگانی تدوین شده است که مشغول حکومت و مملکت‌داری هم بوده‌اند؟

به نظر من معنویت، یک واکنش نیست بلکه از سنخ بلوغ روانی و درونی است و این‌که هرکدام از ما در چه مرحله‌ای قرار داریم، موضوعی فردی تلقی می‌شود. همانطور که شما احساس می‌کنید نیاز به خلوت‌نشینی و مراقبه‌های عمیق‌تری داری و یا گاهی فکر می‌کنی که باید آراء خودت را با انسان‌ها در میان بگذاری و چنین دارم‌ای خود را محقق می‌کنی، ممکن است فردی هم هنوز سیر درونی خود را کامل نکرده باشد تا بخواهد در خارج از خویش گامی پیامبرانه بردارد و البته این ربطی به انجام وظایف معمول زندگی ندارد.

از سوی دیگر مایلیم این موضوع را هم طرح کنم و نظر شما را هم جویا شوم. به سوامی و یوکاناندا که در اواخر قرن ۱۹ به آمریکا و اروپا سفر کرد و مسیری را برای سایر راهبان ودایی گشود، دقت کرده‌اید؟ قصد او باعث شد امروزه صدها میلیون نفر در سراسر جهان یوگا و مراقبه کنند و یک روز حتی به عنوان روز جهانی یوگا معرفی شده است. بدون دخالت در نظرات دینی، سیاسی، فلسفی هر فردی، همگان می‌توانند برای آرامش ذهن و سلامت خویش مراقبه کنند. این گام به نظرم حتی تا امروز به درستی درک نشده است چه رسد به تبیین تبعات آن. حال به برخی چهره‌های سیاسی دقت کنید. فرض کنید دو قرن بعد بخواهیم در مورد عملکرد یوکاناندا و باراک اوباما صحبت کنیم از

بابت اینکه هر کدام در دنیایی که زیستند چه تاثیرات پایدار و مهمی گذاشتند. در آنصورت پاسخ خود شما چه خواهد بود؟ من خانوادگی اوباما را چندین بار در معابدی در نپال دیده بودم ولی کسی حضور ویوکاناندا در کاخ ریاست جمهوری آمریکا را گزارش نکرده است. مع الوصف نه تنها نفوذی گسترده‌تر در میان توده‌ی مردم بلکه حتی در شاخه‌ها و رشته‌های علمی و دانشگاهی گذاشت و افراد اندیشمند فراوانی از ویلیام جیمز گرفته تا کارل گوستاو یونگ را متوجه خود ساخت. دنیای بزرگی پیش روی ماست و به نظر من مهم‌ترین افراد در این جهان کسانی هستند که گامی در راستای توسعه‌ی آگاهی نوع بشر برداشته باشند.

سه گانه‌ها

محمد عزیز، شما درکی عالی از منظوم نسبت به فنونی که تحلیل کردم بیان کردی و نیازی به پراگویی در خصوص آن نمی‌بینم و منتظر می‌مانم تا بحث «فضاوت‌گری» را که در ویراست دوم کتاب اصول مبارزه عنوان کردی، با علاقه مطالعه کنم. اما بگذار در اینجا اشاره‌ای به همان پرسش ارزنده‌ای که در بند الف و ب به آن پرداختی و البته پاسخ آن نیز در لابه‌لا و جای جای این متون و آموزه‌ها مطرح شده، بیفکنیم:

«چگونه؟» مطمئناً نفس زندگی آگاهانه و فنون مراقبه و هوشیارانه لحظات بیداری را مشاهده کردن و آگاهی از جریان خواب

و رؤیا و ... می‌توانند مفید باشند ولی آیا می‌توان ساختاری جامع را در این خصوص عنوان کرد؟

به نظر می‌رسد لااقل در ساختاری اسطوره‌ای می‌توان طرح جامعی را عنوان کرد. الگوواره‌ی هفت سپهر آگاهی که معادل با هفت چاکرا در سنت تانترا، ۷ لطیفه‌ی معنوی در نظام اندیشه‌ی صوفیه بویژه علاءالدوله سمنانی مطرح است و اطوار قلبیه هفتگانه و انوار سبعة در طریقت کبرویه و هفت کوکب و بسیاری دیگر از این هفت‌تایی‌ها که در بحث خودمان هم اشاره‌هایی به آن انجام می‌شود، ساختاری کلی از روان بشر را ترسیم می‌کند.

نکته‌ی حائز اهمیت در این هفت مرحله، کهن الگوهای فعال در هر مرحله است که می‌تواند میدان دید و نبرد هر فردی را با توجه به امکانات حیاتی او رقم زند. به این‌گونه حتی می‌توان کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی را نیز به هفت گروه اولیه طبقه بندی کرد. یک درک جامع‌تر، طبقه‌بندی ۹تایی است که می‌توان با ذکر دو چاکرای لطیف و ثانوی و یا طرح کامل‌تر ناواگراها^۱ در حکمت جیوتیش به آن پرداخت. در نظام تفکر صوفیه و حکمت اشراقی هم می‌توان این ۹تایی‌ها را مجدداً مشاهده کرد.

مرحوم سید محمد کاظم عصار در اثر نفیس خود «علم‌الحديث» ص ۳۷ نیز به افلاک تسعه انسانی اشاره می‌کند. در آنصورت بنابر فرضیه‌ی سه‌گونا در آگاهی بشر که در تئوری سامکھیا طرح و مورد تأیید تمام نظام‌های فکر و عمل ودایی قرار گرفته، هر کدام از این ۹

¹ Nava Graha

فلک آگاهی می‌توانند در یکی از سه جلوه‌ی ساتوا، راجاس و تاماس ظهور کرده و کهن‌الگوهای حامی آن‌ها برای غنای آگاهی فردی فعالیت کنند. اگر اینگونه ببینیم، چه زیبا می‌توان ۲۷ فص ابن عربی در فصوص‌الحکم و ۲۷ ناکشاترا و منازل قمر را در نگرش جیوتیش به قلمرو پیمایش و تجربه‌ی سطوح کهن‌الگویی تطبیق داد (۲۷=۳×۹).

سپهرهای آگاهی

همانطور که اشاره کردی در مورد چاکرای دوم بدفهمی‌های فراوانی شکل گرفته‌است. اساساً دانش تانترا، دو شاخه‌ی اصلی دارد: *واما مارگا* یا تانترای دست چپ و *داکشینا مارگا* یا تانترای دست راست. معاشقه‌های ۷۲گانه‌ای که در معابد کاجوراهاو نیز به تصویر کشیده شده و در غالب مجسمه‌هایی در آمده، ضرورتاً برای لذت جنسی تلقی نمی‌شوند. پارامهانس ساتیاناندا در توصیف این ساحت از آموزه‌های تانترا اشاره می‌کرد، روابط جنسی می‌تواند با سه هدف لذات جنسی، تولد کودکی مادی و سرانجام، تولد کودکی آسمانی (بیداری شاکتی کوندالینی) تمرین شود. ولی نگاه من به چاکرای دوم اساساً وسیع‌تر از این موضوعات است. بر اساس مطالعه‌ی نمادها و سنت‌ها و اساطیر موجود در این حوزه، چاکرای دوم به روابط شخصی دو نفره دلالت دارد. پس نه تنها به روابط عاشق و معشوق در ساختار جنسی و میان مرد و زن قابل بررسی است بلکه در ساختار مرید و مراد و عاری از تمایلات جنسی نیز می‌تواند بررسی

شود. به این نکته دقت کنید که در مورد کهن‌الگوی قهرمان ما با مثلثی اسطوره‌ای مواجه می‌شویم و این‌که قهرمان مستقیماً به ابژه‌ی مورد نظر برسد از او یک قهرمان نخواهد ساخت بلکه ضرورتاً باید با اهریمنی مبارزه کند. این دشمن فرضی در ساختار کهن‌الگوی قهرمان وجود دارد و در هر حال بازی را به نحوی خواهد چید که با فرافکنی‌های خاصش دشمن از دل زندگی بیرون آید. پس اگر سوژه در جستجوی عشقی باشد که متضمن نبرد است، در ساحت چاکرای سوم تقرر پیدا می‌کند. ولی اگر این عشق بی‌نیاز از نبردی باشد، بلکه پیچشی آرام و عاشقانه میان زوج و زوجه پیش رود، در ساحت چاکرای دوم قرار خواهد گرفت.

اما در مورد چاکرای سوم و پیوند آن با شبکه‌ی خورشیدی، بله کاملاً درست است. چاکرای سوم، با سامانا وایو، آتش و شبکه‌ی خورشیدی در جسم مرتبط است. و محل پیوند و اتحاد جادویی پرانا و آپاناست. محمد عزیز، بحث از تمامی ابعاد و جوانب این مراکز آگاهی نیاز به تدوین کتاب‌ها و مقالات متعدد خواهد داشت و من تنها نکاتی که ناظر بر رویکرد خودم در حوزه رشد آگاهی است و یا بر اساس حداکثر خطاها و بدفهمی‌های موجود است را گلچین می‌کنم. اما از آنجا که در پایان این سلسله گفتارها شما نظرات خودت را بیان خواهی کرد، و همینطور در طی این گفتارها، پس همواره در هر لحظه که لازم باشد نظرات تکمیلی و مورد توجه شما را ارائه خواهم کرد.

چاکرای قلب^۱ - من این چاکرا و این ساحت از آگاهی را در طول تاریخ بشری با لیبرالیسم و تحولات عقلی و علمی و اساساً انقلاب صنعتی مساوق می بینم. دوران حاکمیت ماتریالیسم، کاپیتالیسم و وظیفه‌شناسی‌های سنگین. می‌توان آن را با دوران میانسالی انسان نیز مربوط دانست. در سنت یوگا برای این چاکرا سه عقده‌ی متمایز قائلند و عقده‌ی اول آن با وظیفه‌شناسی و عقده‌ی دوم آن با زیباشناسی و عقده سوم آن با عشق و رهایی مربوط شده است. مسلماً منظور من از عشق در این مقطع، علائق غریزی به جنس مخالف نیست. اساساً تعریفی که از عشق به عنوان پرما^۲ شده است، مبتنی بر درک ژرف زیبایی است. می‌توان آن را با کهن‌الگوی عشق، زیبایی و الگوواره‌های تعادل، توازن و قانونمندی مرتبط کرد. همانطور که در فصل عشق از کتاب حکمت خاموشی اشاره کرده‌ام، زیبایی در اندیشه‌ی وداها ریشه در تعادل عنصری دارد و از آنجا که این چاکرا به طور اولیه چاکرای باد است، پس تعادل میان خاک و باد در درجه‌ی اول و تعادل میان آب و آتش در درجه‌ی دوم بازکننده‌ی کامل ظرفیت این مرکز آگاهی خواهد بود. به همین دلیل می‌توان از طرح هندسی مربع برای توصیف آن که خطوط افقی و عمودی آن به ترتیب به عناصر خاک و باد / آب و آتش مربوط است، استفاده کرد. نیلوفر قلب دارای ۱۲ گلبرگ است که بر تکامل کامل سوژه در نگاه بیرونی خودش دلالت می‌کند و نقطه عطف آگاهی و گشت عظیم از برون‌فکنی محتوای درونی و بیرون

¹ *Anahata Chakra*

² *Prema*

آگاهی به درون آگاهی است و در پاسخ به پرسش مهم شما ناظر بر سوژه‌ی مبارز، آری از نگاه یوگا ویدیا، سوژه‌ی مبارز در ساحت چاکرای سوم قرار می‌گیرد.

با مهر و احترام

برزو قادری - ۰۸ / ۱۲ / ۱۴۰۳

نامه‌ی بیست و دوم

برزوی عزیز، سلام‌ها

هرچند بارها مشتاق بودم برایت بنویسم، اما به دلیل عدم دسترسی به کامپیوتر شخصی‌ام در سفر به جزیره‌ی هرمز، نوشتن نامه‌ی بیست و دوم را به بعد از بازگشت به تهران موکول کردم. این یک دلیل تاخیر. دلیل دوم آن هم چندلایه بودن نامه‌ی آخرت بود که تعجیل در پاسخ را روا نمی‌داشت. گویی هر نامه در چند بُعد و مسیر همزمان پیش می‌رود و مواجهه با هر بُعد آن نیازمند تمرکز و خلاقیت بالایی است. به هر ترتیب، در آستانه‌ی سال جدید، آخرین نامه‌ی امسال را برایت می‌فرستم.

درباره‌ی ایگو

اشاره‌ات به شخصیت شری رام شارما پانديا برایم بسیار روشنگر بود. شاید تاکید این بزرگان مبنی بر خودنگری و خودسازی و برجسته ساختن تغییر خود در برابر تغییر جهان، صرفاً تلاشی بوده برای دست یافتن به توازن در جامعه‌ای که همه‌ی سعادت را در بیرون می‌جسته و می‌جوید. حال این برجسته‌سازی آگاهانه این تصور را به عموم داده است که این اساتید نسبت به جهان بیرون

بی تفاوتند. رویکرد و موضع و کنش سیاسی داشتن با سیاست‌زدگی و اکنشی مبتنی بر حرص و نفرت متفاوت است. به نظرم بسط و بیان این ایده در جامعه یکی از رسالت‌های اصلی حکیمان و سالکان است. به ویژه در این زمان و این مکان، ما با جامعه‌ای مواجه هستیم که به دنبال یافتن سعادت بیرونی، دست استمداد و التماس به سوی هر هیولایی دراز کرده است و گویی دوباره در حال تجربه‌ی چرخه‌ی بردگی است، بی هیچ پذیرش مسئولیتی. من اخیراً سخنانی درباره‌ی تجربه‌ی انقلاب ۵۷ داشتم که فکر می‌کنم تذکرات یا نکاتی درباره‌ی آن داری. در این صورت خوشحال خواهم شد اگر تیزی به تیتراهای سه‌گانه‌ی نامه‌مان بیفزایی و این مسیر تازه را نیز به موازات مسیرهای قبلی پیش برویم. اما برگردیم به بحث از ایگو. درباره‌ی نقدها به نفی مطلق ایگو سخن بسیار گفتیم و به گمانم در این زمینه در نوعی همراهی و هم‌رایی به سر می‌بریم. اما بحثی که به نظرم می‌شود اینجا پیش کشید در خصوص یکی از خصلت‌های ایگوی رهایی‌یافته است که در عین تفرد با نوعی وحدت اتصال می‌یابد. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد ایگوی رها شده (یا در راه رهایی‌گام برداشته) در عین حال که هنوز با فردیت پیوند دارد، صیقل یافته و از بسیاری از هوس‌ها و طلب‌های شخصی، جزئی و خودخواهانه رها شده است. همچنین شاهد هستیم که اختلافات و دعوا و نزاع در میان افرادی که بیشترین فاصله را با روشن‌ضمیری یا رهایی دارند بیشتر است. احتمالاً یکی از دلایل آن این است که نبرد بر سر بقا و منابع میل، مرتبط با سطوح نازل‌تر دغدغه‌ها و

خواسته‌های انسان است. در نتیجه، ایگوی رهایی‌یافته، دیگر به نبرد در این حوزه‌ها ورود نمی‌کند و گویی در این سطح، ایگوهای رهایی‌یافته (یا در راه رهایی‌گام‌نهاده) با همدیگر همراه و همدل‌اند. حال می‌خواهم بدانم آیا می‌توان از این مقدمات نتیجه گرفت که انسان‌های پرورش‌یافته‌تر، گویی در وجهی از وجودشان به نوعی اشتراک یا اتحاد با یکدیگر می‌رسند؟ این با آرمان عرفانی فنا یا نفی خود متفاوت است. مسئله این است که «من» در راه رهایی از بسیاری از هوا و هوس‌ها و محدودیت‌ها و حرص‌ها و نفرت‌ها رها می‌شود و در نتیجه، سبک‌تر و صیقل‌خورده‌تر گام برمی‌دارد و گویی بخش‌هایی از وجود سابق خود را رها می‌کند. اما همچنان واجد حسی از تفرد است (هم ابژکتیو هم سوپژکتیو). حال آیا می‌توان گفت که در آن بخشی که در نتیجه‌ی این صیقل‌خوردن باقی مانده یا حتی رشد کرده، همه‌ی «من»‌های پرورش‌یافته مشترکند؟ گویی هر سوژه‌ی آزاد در حقیقت نماینده‌ای است از خردی آزادی‌یافته که در یک فرد، بسته به اقتضات و شرایط پیش‌داده، قالب یافته است، اما از سوی دیگر، در نوعی وحدت است. به بیان ساده‌تر، مثلاً آنجا که من و تو با دو تاریخ و مسیر مختلف در زندگی، در نامه‌ای به نوعی اشتراک نظر می‌رسیم، آیا در آنجا، آن بخش مشترک ما دو چیز است که به اشتراک نظر رسیده یا فقط و تنها یک چیز است که هر دوی ما به آن متصل شده‌ایم، حتی برای یک لحظه؟ نمی‌دانم چقدر پرسش‌م واضح یا اصلاً درست است، اگر سخنم ابهامی بیش از

حد داشت، لطفاً تذکری بده تا در نامه‌ی بعدی آن را بیشتر باز کنم و پرسش‌م را دقیق‌تر مطرح کنم.

سه‌گانه‌ها

به نظرم بحث از سه‌گانه‌ها به طرح کلی خود دست یافت. اما اینجا می‌خواهم به این بهانه به خود عدد ۳ اشاره کنم. در نامه‌ی آخرت نیز به عدد ۷، ۹ و ۲۷ اشاره کردی. خود من هم اخیراً در بحث‌هایی جدی در خصوص کارکرد عدد ۱۲، ۱۹ و ۳۳ شرکت داشته‌ام. پرسش اینجاست که آیا فلان عدد واقعاً مقدس است؟ آیا فلان عدد بیش از سایر اعداد توضیح‌دهنده است؟ اینجا بحث علم اعداد هم پیش می‌آید که ماجرای است بسیار عظیم و شگفت. اگر موافق باشی می‌توانیم مدتی به این مسئله بپردازیم و به این بهانه، هم نظراتمان را با هم در میان بگذاریم، هم کمی در این باب بیندیشیم.

برخی مردم به اعداد نیرویی خاص نسبت می‌دهند (و البته این را به چیزهای دیگر، مانند حروف و حتی نقطه (برای مثال نزد محمود پسیخانی) نیز تسری می‌دهند). گویی برخی اعداد از همان آغاز واجد نیرویی خاص یا قدسی بوده‌اند. من با این رویکرد موافق نیستم و آن را بیش از حد ساده‌انگارانه و رئالیستی می‌دانم. اما در طرف مقابل، برخی معتقدند که اعداد هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. اینکه چگونه اعدادی بیشتر از سایرین بر جهان اطلاق می‌شوند و به توضیح پدیده‌ها یاری می‌رسانند، بخشی به قالب‌های فکری ما و

بخشی دیگر به تصادف بستگی دارد. خب، این هم نظر تازه‌ای نیست و من آن را نیز بیش از اندازه ساده‌انگارانه و انتزاع‌باورانه می‌دانم. پس من چگونه می‌اندیشم؟

از نظر من نیز اعداد واجد نیرو هستند، اما این نیرو بالذات یا پیشینی نیست، بلکه حاصل نوع مواجهه‌ی سایر چیزها با آنهاست. به بیان دیگر، قدرت اعداد قدرتی بیناسوپرکتیو و تاریخی است. در نتیجه، اعداد هم با هم تفاوت ندارند و هم تفاوت دارند. هم واجد نیرویی خاص هستند و هم نیستند. تفاوت ندارند به این معنا که تفاوتی ذاتی و پیشاتاریخی ندارند و تفاوت دارند به این معنا که در نتیجه‌ی ورود به مناسبات هستی، شدتمندی و تفاوتی یافته‌اند حاصل بازآرایی‌های متکثر بی‌پایان. و البته این نیرو دائماً در حال تغییر است و حتی ایده و حیات یک فرد، بسته به شدتمندی و توانش، بر آن موثر است. مثلاً تقسیم سال به چهار فصل بسیار رایج است، گویی اینجا عدد چهار برای تقسیم واجد محوریتی منحصر به فرد است. ساعت نیز به چهار بخش (یک ربع=۱۵ دقیقه) تقسیم می‌شود. با این اوصاف به نظر می‌رسد که ۴ عددی دقیق برای تقسیم است، زیرا نصف نصف است و به ما این امکان را می‌دهد که هر کدام از دو نصفه را به نصف تقسیم کنیم. اما به ناگاه در نظام چینی شاهد این هستیم که آنها سال را به پنج فصل تقسیم می‌کنند. آیا آنها خطایی کرده‌اند؟ آیا آنها چیزی را نمی‌دانند که ما می‌دانیم؟ یا برعکس؟

به نظر من هیچکدام. آنها چون با نظام پنج عنصر شروع کرده‌اند، این تقسیم‌بندی پنج‌گانه را به تقسیم‌بندی سال نیز تسری داده‌اند و ما چون با چهار عنصر شروع کرده‌ایم، چهار فصل داریم. حال پرسش اینجاست که اصلاً چرا پنج عنصر و نه چهارتا؟ کدام درست است؟ یا دستکم کدام درست‌تر است؟ به نظر من همزمان همه و هیچ. چه به سه عنصر باور داشته باشیم چه به چهار عنصر، چه به ۵ عنصر و چه حتی به ۱۱۸ عنصر جدول مندلیف (البته تا امروز)، بازهم فرقی در اصل ماجرا نمی‌کند. اما همه‌ی اینها اصلاً برای چه؟ این بحث‌ها چه سودی دارد؟

دست کم برای من مسئله‌ی اصلی این است که باور به نیروی چیزی (در اینجا یک عدد) چگونه می‌تواند کار کند و به قدرت خلاقه‌ی من برای توضیح یا حتی خلق و اثرگذاری در جهان یاری رساند، بی‌آنکه مرا دچار جزم اندیشی ذات‌گرایانه کند. این دقیقه‌ای بسیار دشوار است میان آزادی (آگاهی انتقادی) و نیرو (باور یا ایمان). به بیان دیگر، بارها دیده‌ایم که باور کار می‌کند، حتی اگر باوری ناموجه یا غلط یا حتی توهم‌آمیز باشد. خودِ ایمان به یک باور آن را شارژ می‌کند به همین دلیل باوری فارغ از درست یا غلط بودن، فقط می‌تواند به واسطه‌ی شدتِ ایمانِ یک باورمند (کیفیت) یا تعداد عظیم باورمندان (کمیت) «کار کند». از سوی دیگر، نگاه انتقادی نیز باور را به چالش می‌کشد و در نتیجه، باعث می‌شود فرد نتواند از نیروی باور بهره بگیرد. گویی نیروی باور فقط برای مومنان ساده‌لوح است و ذهن‌های نقاد نمی‌توانند از آن بهره ببرند. حال اما

آن راه سومی که به دنبال آن هستیم شاید این باشد که فرد بتواند در عین حفظ رویکرد نفاذانه و بدون دچار شدن به جزم‌اندیشی ضدآزادی، از (دستکم بخشی از) نیروی باور بهره ببرد. حال به موضوع اعداد بازگردیم. نظرت چیست؟ آیا واقعاً عدد ۳ واجد حقیقتی است؟ یا نه، فقط تصادفاً چنین شانی یافته؟ یا حتی نه، صرفاً تحت تاثیر نوع مواجهه‌ی ما خلق شده و تنها بازنمایی‌کننده‌ی قالب‌های فهم، توضیح و تفسیر ماست؟

سپهرهای آگاهی

در خصوص سپهرهای هفت‌گانه‌ی آگاهی من همچنان منتظرم تا توضیحات اولیه از رویکرد بدیع ارزشمندت به این سپهرها به پایان برسد و سپس بتوانیم بحثی جامع را مستقلاً در خصوص آنها آغاز کنیم. از نکات تکمیلی درباره‌ی چاکرای دوم و سوم بسیار بهره بردم. اما عجیب است که توصیفت از چاکرای چهارم بسیار از تصور اولیه‌ی غالب فاصله داشت. جالب است که یکی از اتهاماتی که به غرب و انقلاب صنعتی وارد می‌کنند این است که انسان مدرن قلبش را رها کرده و صرفاً ذهنش را در خدمت چاکراهای پایین‌تر مربوط به میل و بقا قرار داده است. حال تو به‌صراحت آنها را به انقلاب صنعتی و لیبرالیسم و مدرنیسم و ماتریالیسم و کاپیتالیسم پیوند می‌زنی. بعد که اندکی تأمل کردم فکر کردم شاید اینجا با حدود افراطی طرف هستیم.

به بیان دیگر، آنجا که درد هست، درمان نیز همان جاست. عشق و رهایی و وارستگی و مهر دقیقاً روی دیگر خودخواهی و اسارت و بندگی و حرص است و در نتیجه هر دوی اینها نتیجه‌ی فروبستگی یا رهایی چاکرای چهارم هستند. اما از طرف دیگر، آزادیِ مورد نظر جهان مدرن را می‌توانم به چاکراهای دیگر (به ویژه اول، دوم، سوم، پنجم و ششم) نسبت دهم، اما به قلب نه. به بیان دیگر، با رشد تکنولوژی انسان از نبرد برای بقا و دغدغه‌های بقا رها شد و همچنین در سطح لذایذ (چاکرای ۲) به نوعی افراط و آزادی (منفی) رسید و در سطح چاکرای سوم به نوعی خودشیفتگی و منیت و توهم سروری بر جهان دست یافت و قلب را دور زد و در سطح چاکرای پنجم به نوعی آزادی بیان و خلق و خلاقیت و غیره. به هر حال بیان بسیار مبدعانه بود. برای خود من، از حیث انرژی، آنها تا مرکز است و بناست همه چیز به آن متصل شده و از آن نیرو و تعادل بگیرد.

در خصوص نکته‌ی آخرت نیز سپاسگزارم که به نسبت مبارز و چاکرای سوم اشاره کردی. حال اگر بخواهم سوژه‌ی مبارز مورد نظر خودم را در نسبت با نظام چاکرای صورتبندی کنم (شاید برایت جالب باشد)، می‌توانم بگویم که بله، من هم نظرگاه سوژه‌ی مبارز را در لحظه‌ی تصمیم، در آغاز مبارزه در زمانه‌ی نیهلیسم، با عبور از دو سطح غایت‌شناختی بقا و میل (چاکرای اول و دوم)، در چاکرای سوم می‌بینم: سطح اول سوژه. اما این سطح صرفاً عزیمتگاه است. مبارز بناست، اگر بتواند، به سطح آنها تا راه ببرد و از آنجا حتی تا

سahasرارا بالا برود. به بیان دیگر، خود میل به آزاد شدن در سطح
مانی پوراست، اما رهایی سوژه، در گرو رشد و پرورش و فراروی از
این سطح است، آنجاست که آزادی آزاد شدن است از میل به آزاد
شدن.

با مهر و دوستی

محمد/ آخرین روز سومین سال

نامه‌ی بیست و سوم

محمد عزیز

درود و بهار طبیعت و اعتدال ربیعی قرین خیر و برکات فراوان آری، نامه‌های ما رفته رفته به لایه‌ها و سطوح متعددی گسترش پیدا کرده و چه نیک آخرین نامه‌ی سال را با موضوعات جدیدی به پایان بردی و اینک با اولین نامه در سال جدید امیدوارم این موضوعات به درستی مورد تأمل قرار گرفته و به پیش روند.

درباره‌ی ایگو

نکته‌ی بسیار مهمی را در این خصوص طرح کردی: آیا ایگوهای رهایی یافته در عین تفرد، با نوعی وحدت با یکدیگر اتصال خواهند داشت؟ در این صورت شاید بتوان این سؤال را اینگونه مجدداً بازسازی کرد، ظرف و میدان این ایگوهای تفرد یافته چیست؟ آگاهی! اگر محدودیت این ایگوها به جهت قید و بندهای ژرف روانی (کهن الگوها) و قلمرو محدود فرافکنی‌های شخصی باشد که می‌توان آن را با سطوح آگاهی نیز تطبیق داد، پس گسست از این قید و بندها فضایی پهناورتر در قلمرو آگاهی را سبب خواهد شد و گذر از اختلافات به سوی وحدت و یکپارچگی پیش خواهد رفت.

به بیان دیگر، سوژه‌ی آزاد از قیدهای برده ساز آگاهی رها شده لذا در قلمرو گسترده‌ی آگاهی همدلی و همسویی عمیقی را با دیگر سوژه‌های آزاد پیدا می‌کند.

شاید یک مثال عملی و مناسب در این خصوص، بررسی رؤیاهای ماست. عموماً رؤیاهای طبیعی جبرانی در قبال سایه‌های روانی ما دارند و یا بر اساس هدایت روانی «خویش»^۱ طبیعتی هدایت بخش پیدا می‌کنند. در این میان برخی رؤیاهای تناظر میان «ایگو» و «خویش» گذر می‌کنند و روابط بیناسوپرکتیو میان خویش‌های مختلف را آشکار می‌کنند. در این صورت می‌توان به پهنه‌ی عالی آگاهی که سوژه‌های آزاد در آن پیوندی ژرف با هم دارند اشاره کرد. اینک سؤالی که به نظر من در تداوم این موضوع قابل بررسی و تأمل است، اینکه آیا قوانین کیهانی که حاکم بر روابط میان سوژه‌ها باشد را می‌توان تعیین کرد؟ یعنی همان امری که در وداها به عنوان دارما^۲ از آن یاد شده است؟

نمونه‌ی نزدیک و مثالی روشن، پیوند میان من و توست! آیا هیچوقت به این موضوع فکر کرده بودی؟ اساساً من حتی تلفنی را هم پاسخ نمی‌دهم مگر شماره‌ی منظور از قبل در تلفنم ذخیره شده باشد و اطرافیانم امروز تعداد اندکی هستند و میلی هم به ایجاد پیوندی جدید با کسی ندارم و البته خودت هم شرایطی مشابه داری. ولی کاملاً و ظاهراً تصادفی میان رؤیاهایم تصاویری از شما را

¹ Self

² Dharma

دیدم و به سادگی پیوندی شکل گرفت. در این جا آیا اراده‌ی من، اراده‌ی تو و یا قوانین حاکم بر سوژه‌ها حاکم بوده‌اند؟!

سوژه‌ی سیاسی

محمد عزیز در آغاز بحث پیرامون «ایگو» مطالبی ارزنده را در افتراق میان کنش سیاسی و سیاست‌زدگی بیان کردی که برای عدم خلط با فصل ایگو آن را اینجا و با تیتتری مستقل آوردم و اگر خواستی می‌توانی عنوان این فصل را تغییر دهی. من از یکی از عناوین کتاب خودت «اصول مبارزه» استفاده کردم.

آری، مطمئناً من هم با شما همدلم که یکی از رسالت‌های اصلی حکیمان، سعادت جمعی است. اساساً جهان و تمامی موجودات در آن آیین‌های تمام‌قد برای مطالعه و سلوک فردی است و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد. جهان هم ظرفیت پرورش حرص و آز و هم امکان آزادی و رهایی را برای ما فراهم می‌سازد. اما کنش سیاسی برای سوژه‌هایی که هنوز در اسارت محدودیت‌های سایه، عقده‌های روانی، کمبودها ... هستند، بهره و سوء استفاده از امکانات جمعی برای مطامع شخصی و تخیلات فردی تلقی خواهد شد. به نظرم برای ورود به این موضوع بهتر است از مفهوم سایه^۱ شروع کنیم. هر کدام از ما، همچنین هر قومی ابعادی از سایه را با خود حمل می‌کند. اگر ما نتوانیم نسبت به ابعاد و ظرفیت‌های سایه، خودآگاه شویم در آنصورت ناگهان در لحظه‌ای از ناهوشیاری

¹ Shadow

عملکردی برآمده از آن در زندگی ما تجلی خواهد کرد که عموماً زمینه‌ای از رنج و دردی فراوان را آشکار خواهد کرد. کارل گوستاو یونگ عموماً از دو سطح از سایه صحبت می‌کرد:

- سایه‌ی شخصی (بعد تاریک و ناشناخته‌ی شخصی)
- سایه‌ی جمعی (بعد تاریک و ناشناخته‌ی جامعه)

مسئله‌ی یکی از ارزنده‌ترین روش‌ها برای درک سایه (چه فردی و چه جمعی) مطالعه‌ی جریان فرافکنی‌های قوم و یا فرد است. همانطور که می‌دانی برخی از روشنفکران امروزی ما به سادگی اظهار می‌کنند که اگر می‌دانستیم نتیجه‌ی انقلاب ۵۷ به شرایط کنونی ختم می‌شود، اساساً از جریان انقلاب خودمان را کنار می‌کشیدیم. این گویای این است که این روشنفکران اساساً به جریان فرافکنی‌های جمعی و مطالعه‌ی سایه‌های قومی در دوران انقلاب توجهی نداشته‌اند. آیا یک سوژه‌ی سیاسی که درکی از روح قومی ندارد و نه شناختی از سایه‌ها و حضور کهن‌الگوهای قدرتمند در پس‌تاریکی‌های سایه با الگوبرداری از نظام‌های مختلف اساساً چقدر در تحولی پایدار و معنادار می‌تواند نقش داشته باشد؟ من صحبت‌هایی را که پیرامون انقلاب ۵۷ کردی، شنیدم و بسیار با آن موافقم. همچنان امروز ما با مردمی روبرو هستیم که درس کاملی از انقلاب پیشین و سال‌های درگذشته نگرفته‌اند. اگر موافق باشی من مایلیم تا بیشتر به سایه‌ی قوم و به فرافکنی‌های جمعی در گذشته و امروز بپردازم تا اشتراکات موجود

را تشخیص داده سپس ببینیم کنش‌های واقعی سیاسی چه می‌توانند باشند. اگر با این نظر موافق بودی در گفتارهای بعدی به آن خواهیم پرداخت.

سه‌گانه‌ها و معنای اعداد

آری من هم موافق هستم که بحث از سه‌گانه‌ها طرحی کلی یافت و اینک می‌توانیم لختی هم به بحث اسرارآمیز اعداد روی آوریم. اگر امر قدسی، امری است که ما را از کثرت به وحدت هدایت می‌کند پس شاید بتوان اعداد را هم مقدس و هم نامقدس خواند. به نظر می‌رسد اعداد با الگویی ریاضی‌وار متکثر شده و از سوی دیگر می‌توان آن را تکسیر هم کرد پس آن را نمادی از پهنه‌ی هستی تلقی کرده‌اند در جریان ظهور و بطون، کشف و استتار. ابوریحان بیرونی در کتاب التفهیم (باب دوم - در شمار) می‌گوید:

«جمله‌ایست از یک‌ها گرد آمده. و از این جهت یکی را از عدد بیرون آوردند و گفتند که عدد نیست زیرا که جمله نیست.»

بعد از آن طبقه‌بندی جالبی از اعداد ارائه می‌کند گذشته از اعداد طبیعی، زوج، فرد، زوج‌الزوج، زوج‌الفرد بلکه تا اعداد مسطح، متمم، متحاب، مجسم، مثلث و ... اساساً در فیزیک کهن، هستی بر اساس نظم ریاضی‌وار متکثر شده و درک هندسه، ریاضیات، هندسه کروی

برای درک جهان ضروری بوده است. طبقه‌بندی ابن سینا از حکمت نظری هم می‌تواند برای بحث ما جالب باشد، گذشته از منطق که علم آلی است، سایر علوم دانستن احوال موجود برای خود آن احوال است و سه قسم می‌شود:

۱) موجوداتی که می‌خواهیم پی به احوال آن‌ها ببریم یا در ذهن و خارج به ماده محتاج هستند پس آن علم، حکمت طبیعی است.

۲) اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج نباشند، حکمت الهی است.

۳) اگر فقط در خارج به ماده محتاج باشند، حکمت ریاضی است.

جالب آنکه طبیعیون حتی در مطالعه‌ی پهنه‌ی علوم طبیعی مثل مطالعه‌ی برگ‌های درختان و غیره از الگوی هندسی که قابل بیان ریاضی و عددی بود استفاده می‌کردند. بنابراین من فکر می‌کنم نگاه علمی قدما به هستی که آن را دارای زیرساختی انتزاعی با نظم و ساختاری ریاضی و عددی درک می‌کردند، مهم‌ترین عامل در اهمیت اعداد برای آن‌ها بوده است و البته این اعداد کم کم به دلایلی که قابل بحث است، بار اسطوره‌ای خاص پیدا کرده‌اند. در فلسفه‌ی ابن عربی هم تجلی حق به صور اشیاء عینی با مثال اعداد بیش از سایر مثال‌ها مورد توجه قرار گرفته است. چنانکه قیصری در

فص ادریسی می‌گوید: «ظهور واحد در مراتب اعداد، مثالی تام است برای ظهور حق در مظاهرش.»

این مثال به سادگی چنین است که واحد چون مکرر شود، در تکرار اول اثنین پدیدار شود، در تکرار دوم ثلث، در تکرار سوم اربعه در تکرار چهارم خمسه و ... پس اگر واحد تکرار نشود، هیچ عدد محقق نباشد، پس تمام اعداد در اثر تکرار واحد تحقق یابند، در صورتیکه «واحد» از وجود اعداد و از ظهور به صور آنها غنی و بی‌نیاز است. در واقع، ابن عربی آثار و احکام اعیان ثابت و موجودات عینی را به منزله‌ی اعداد و وجود حق را به مثابه واحد تلقی می‌کرده است.

بعد از این مقدمات برمی‌گردم به صحبت خودت، آری من هم موافقم که قدرت اعداد حاصل از نوع مواجهه‌ی اعیان با آنهاست و یا به تعبیر دیگر، هویت اعداد برآمده از حقیقت اعیان و دارای تناظری با هم هستند. پس قدرت اعداد، قدرتی بیناسوبژکتیو و تاریخی است.

اما در مورد عدد ۳، که اولین عدد فرد بعد از یک است. به نظر می‌رسد هر عدد زوجی صبغه‌ی تبیینی خواهد داشت. پس ۲ شرح و آینه‌ی ۱ و یا ۴، شرح و مجذوب به ۳ است. ولی اعداد اصیل که به سادگی قابل فرو کاستن به عدد پیشین نیستند، همان اعداد فرد و دارای هویتی البته وابسته به «یک» ولی مستقل از امکان فروکاستنی ابتدایی خواهند بود. شاید به این دلیل در اساطیر چینی و حتی نزد فیثاغوریان اعداد فرد ماهیتی عالی و نشانی از فرخندگی

و زندگی بودند. پس اولین گشایش اصیل از یک، ۳ است. به همین ترتیب، اولین ظهور از برهنه، بنابر *اوپانیشادها*، سات - چیت - *آنانداس*ست. تلاش برای کشف اسرار حیات و پیش‌بینی آهنگ حوادث زندگی بر پایه‌ی نظام‌های عددی مثل جفر در میان اصحاب علوم غریبه نیز دیده می‌شود. اما اگر موافق باشی می‌توانیم به رمزگشایی معانی اسطوره‌ای اعداد و درک راز آن‌ها بپردازیم. البته اگر این موضوع برایت جالب است. ولی اگر مایلی بحث اعداد به سویی دیگر کشیده شود، لطفاً نظرت را طرح کن تا بحث جریان مناسب خودش را پیدا کند.

در پایان فقط اشاره‌ای کوتاه کنم که هرچند در سرزمین ایران فصول چهارگانه هستند، و یا در چین به پنج فصل اشاره کردی، اما در سرزمین *بهاراتا* (هندوستان) ۶ فصل وجود دارد ولی آن‌ها به ۶ عنصر قائل نیستند. اما بحث از عناصر و علت اختلاف عددی آن‌ها موضوع بسیار مهمی است و اگر مایل باشید مفصلاً به آن بپردازیم.

سپهرهای آگاهی

محمد عزیز، در رابطه با چاکرای قلب یا سطح چهارم آگاهی به نکته‌ی مهمی دقت کردی و لازم است در این خصوص اشاره‌ای کنم. علم، درک هارمونی و زیبایی در پشت مکانیسم و قوانین طبیعی است. شناخت علمی و درک قوانین حیات در واقع، کشف اسرار زندگی است و چاکرای قلب با درک توازن و زیبایی مربوط می‌شود و در عین حال، دروازه‌ای که از ابعاد بیرونی به سوی قوانین درونی

است، می‌تواند با این چاکرا مرتبط باشد. دموکراسی و خروج از محدودیت و تعصبات قومی می‌تواند در سطح کلان با این مرکز پیوند پیدا کند. اما در سطح فردی البته می‌توان به ظرفیت دیگری هم توجه کرد. اساساً عشق در این ساحت، ربطی به علائق شخصی و عشق‌های فردی میان زوج و زوجه ندارد بلکه منظور از عشق در این قلمرو درک عمیق‌تر زیبایی، نظم و هارمونی و مجذوبیت به آن است که ثمره‌ی آن در اولین نگاه اساساً «علم» می‌تواند باشد. ولی نتایج اسفباری که در عین حال در دوران صنعتی و غلبه‌ی کاپیتالیسم و مدرنیسم پیش آمد و حرص و بندگی انسان، سقوط به لایه‌های تحتانی آگاهی می‌تواند تلقی شود. این نکته را نباید نادیده گرفت که هوشیاری ما در سطوح آگاهی در نوسان و حرکت است.

اما سپهر پنجم آگاهی، که می‌توان آن را معادل با چاکرای گلو (*viśodhi*) لحاظ کرد، به لحاظ تطبیق با ادوار اجتماعی، متعلق به دوران پست مدرن، پلورالیسم و غلبه‌ی نسبی‌گرایی است. توسعه‌ی پیچیده و غیر معمول ارتباطات و گذر از دگم‌های مختلف و شکل‌گیری روانشناسی انسان‌گرا مرتبط با این ساحت است. از میان اندیشمندان و فلاسفه می‌توان فوکو و دریدا را با این قلمرو مرتبط دانست.

از بابت نگاه کهن‌الگویی این چاکرا را می‌توان مرتبط با دیالوگ مستقیم ایگو و خویش (Self) دانست. کارل گوستاو یونگ، خویش (Self) را کهن‌الگوی کهن‌الگوها می‌نامید. و در این ساحت فرد با خویش خود مستقیماً رو در رو می‌شود. شاید به همین دلیل نام این

چاکرا ویشودهی انتخاب شده است. «شودها» به معنای خلوص و پیشوند «وی» به معنای سیر و حرکتی به سوی توسعه‌ی خلوص است. یعنی فروشکستن ایگو و ظهور خویشتن است. در نظام سنتی یوگا، این چاکرا دارای ۱۶ گلبِگ است که به لحاظ عددی (۱+۶) مجدداً ۷ خواهد شد و موقعیت آینه‌ی یک تلقی می‌شود و می‌توان به مخاطره و تلاش «ایگو» (۱) برای وحدت با «خویش» (۷) اشاره کند. عنصر حاکم بر آن اتر^۲ است. ایزدان حاکم به آن *ساد/شیوا* و ساکینی هستند که مانند برف سفید و روشن به تصویر کشیده می‌شوند و می‌توانند سطحی ظریف‌تر از یگانگی را به تصویر بکشند.

با مهر و دوستی فراوان

برزو - ۴ فروردین ۱۴۰۴

¹ *Individual Self*

² *Akasha*

نامه‌ی بیست و چهارم

برزوی عزیز

سلام

به‌تازگی از سفری شگفت در جنگل‌های گیلان به تهران بازگشته‌ام که شرح ماجراهایش را به دیدار حضوری موکول می‌کنم. امیدوارم پیش از سفر بعدی‌ام بتوانیم دیداری تازه کنیم. عجلتاً به موضوعات مکاتباتمان بازگردیم.

درباره‌ی ایگو

بازهم بحثِ ایگو چرخ‌ها خورد و به بحث از «مرزهای سوژه» بازگشت. به بیان دیگر، مسئله‌ی یافتن امکانی برای منشاء وحدت میان افراد مختلف به خود تعریف فرد و سوژه بازمی‌گردد. در نامه‌ات ظرف و میدان این ایگوهای تفردیافته را «آگاهی» نامیدی (که به‌نظرم آن را همزمان هم هستی‌شناختی می‌فهمی هم معرفت‌شناختی) و بدین طریق، سرفصل‌های اول (ایگو) و آخر (سپهرهای آگاهی) را به هم پیوند زدی. من هم از همین ایده آغاز می‌کنم. اگر آگاهی را ساحتی تصور کنیم که افراد (یا دستکم اذهان افراد) در آن به سر می‌برند (یا دستکم با آن متصل‌اند)، آنگاه

می‌توان هم این آگاهی را مستقل از افراد تلقی کرد و هم آن را محصول (یا دستکم متأثر از) آگاهی‌های فردی دانست. مسئله اینجاست که آگاهی فردی تا چه حد فردی است و تا چه حد فرافردی و کلی؟ همچنین اینجا مفهوم ارزش مطرح می‌شود. کدام واجد ارزش است؟ تاکید بر آگاهی فردی و انفکاک از آگاهی کلی بیرونی (چه آن را خدا بنامیم، چه طبیعت، چه روح جهان و چه حتی فرهنگ) یک نظام ارزشی خلق می‌کند که فردگرایی مدرن یکی از نمونه‌های آن است و تاکید بر وحدت و نفی فردیت نیز یک نظام ارزشی خلق می‌کند که بخش قابل توجهی از آموزه‌های عرفانی و معنوی نمونه‌های آن‌اند. حال آیا می‌توان این هر دو را به نحوی به یکدیگر نزدیک کرد: یعنی آیا شباهت میان آرامش و تمرکز حاصل از اوج برون‌فکنی و اوج درون‌فکنی صرفاً تصادفی است؟ به بیان دیگر، فرض کن فردی با تعمیق توجه به خود و رها کردن اتصالات بیرونی و عبور از سطوح آشفته‌ی دغدغه‌های روزمره‌ی ذهنی، به چنان سطحی از فردیت و درون‌نگری و ژرف‌نگری (حضور) درون خویش راه می‌برد که سکوت و حضوری محض را تجربه می‌کند. حال فرض کن فرد دیگری به واسطه‌ی رها ساختن خود و دغدغه‌های ذهنی و تمرکز بر چیزی بیرونی از خویش (مثلاً یک شمع درخشان، یک منظره‌ی طبیعی عظیم یا تمثال معشوقش و امثال آن) به تجربه‌ی نوعی سکوت و حضور راه می‌برد. حال پرسش این است که آیا اینها هر دو یک چیز نیستند (یا دستکم با هم مرتبط نیستند)؟ یعنی آیا ژرفنای درون‌نگری و وانهادن جهان با

ژرفنای برون‌نگری و وانهادن خویش مرتبط و چه بسا یکی نیست؟ به نظرم مسئله‌ی «آگاهی» که مطرح کردی نیز از همین سنخ است. آیا این آگاهی در اوج تفرّدش، اگر از مراحل و سطوح اولیه گذر کند، در ژرفنای خود، با آگاهی در اوج وحدت وجود، اگر از مراحل و سطوح اولیه‌ی اعراض بیرونی گذر کند، یکی (یا دستکم واجد سرزمینی همپوشان) نیست؟ در یک کلام، آیا به همین معنا نیست که موجود بماهو موجود، همان وجود است؟

اینجا مرز کلیشه‌ای بیرون و درون به چالش کشیده می‌شود. گویی هم این درون و هم آن بیرون (از طریق ادراک حسی دوگانه‌پندار، به ویژه بینایی) توهمی سطحی بیش نیستند. گویی در اعماق درون، تونلی مخفی وجود دارد به پهنه‌ی وسیع امر کلی و وجود، و بالعکس. حالا اینجاست که می‌توان بسیاری از دستاوردهای اردوگاه‌های به‌ظاهر رقیب را با یکدیگر پیوند داد: و یکی از مثال‌هایش همان خواب است که بدان اشاره کردی. فرایند خواب در یک اردوگاه، امری مطلقاً شخصی و درونی است که هر چند مصالح (در معنای فرویدی این واژه) خود را از جهان خارج می‌گیرد، اما محل تحققش مطلقاً درون ذهن و روان فرد است، حال آنکه در اردوگاه مقابل، خواب‌ها (یا دستکم برخی خواب‌ها) نوعی سفر روح محسوب می‌شوند و محل تحقق رویا بیرون از ذهن فردی است. حال، اگر هر دو درست بگویند چه؟ اگر در ژرفنای درون راهی به بیرون باشد که فقط از همین طریق قابل عبور است چه؟ آنگاه آیا نمی‌توان معنایی تازه از تعبیر خواب را رقم زد؟ یعنی همزمان که

خواب یک مکانیسم روانشناختی فردی است، تجربه‌ای از رویدادهای جهان بیرونی نیز هست. یا در مورد مفهوم ناخودآگاه نیز همزمان که امری درونی است، با کل ساحت تاریخ و فرهنگ (ناخودآگاه جمعی) نیز پیوند می‌خورد. پس مسئله این نیست که «بالاخره کدام؟»؛ یعنی «بالاخره خواب درونی است یا بیرونی؟». «بالاخره آگاهی ذهنی است یا عینی؟»؛ بلکه مسئله‌ی اصلی این است که «چگونه هر کدام هر کدام؟». یعنی چگونه می‌توان هر کدام را همزمان در هر کدام از این ساحت‌های جداگانه مدنظر قرار داد و تحلیل کرد و در عین حال به نوعی پیوند میانشان راه یافت. گویی دو سر محور، هرچند در نگاه عرفی دارای بیشترین فاصله با «یکدیگر» هستند، اما به نحوی دورانی به یکدیگر می‌رسند، اما «یکدیگری متفاوت». به نظرم این می‌تواند مدخلی باشد بر تبیین مفهوم «زمان تورخی». شاید برای جالب باشد که به همین دلیل، من مبحث روانشناسی را برخلاف تصور رایج، نه در مجلد اول اصول مبارزه (سطح سوژه)، بلکه در مجلد دوم (سطح بیناسوبژکتیویته) جای داده‌ام.

حال با این اوصاف، دیدار ما در خواب، پیش از دیدارمان در این سطح روزمره از آگاهی، معنایی دیگر می‌یابد. فارغ از اینکه همانگونه که بارها بعد از دیدارهای اولمان هر دو تصدیق کردیم، من نسبت به دوستی‌مان احساسی بسیار کهن، قدیمی و پرسابقه دارم: قدمتی حتی بسیار طولانی‌تر از این عمرهای کوتاهمان، در همان معنایی که در بالا بدان اشاره شد.

سوژه‌ی سیاسی

در نامه‌ی آخرت سرتیتری را به سوژه‌ی سیاسی اختصاص دادی. این امر وجهی تازه به مکاتبات ما خواهد افزود. به‌ویژه اینکه خود بحث سیاست در این سطح سوپژکتیو از بحث‌های دیگر راجع به ایگو و سپهرهای آگاهی و امثال آن جدا نیست. به نظر می‌رسد ایده‌ی اصلی کلامت بحث از «سایه» است. هر فرد یا قومی واجد ابعاد پنهان و درونی‌ای هستند که رصد کردن و مواجهه با آنها بسیار دشوار است. خود پنهان شدن آنها (یا در سایه رفتن‌شان) هم به نظر نوعی تمهید دفاعی ذهنی-روانی-انرژیک می‌رسد. حال نکته اینجاست که فرد یا قومی که اولاً سایه‌ی خود را نشناخته، ثانیاً با آن مواجه نشده و ثالثاً مسئولیت آن را برعهده نگرفته است، حتی زمانی که گمان می‌کند در حال کنشگری است، در حقیقت کاری نمی‌کند جز برآوردن خواست مکانیسم‌های پنهان و سایه‌وار (یا حتی به بیان دقیق‌تر، برده‌وار) خود. از همین جهت است که ایگو توهمی بیش نیست، توهمی از مدیریت، انتخاب و کنش‌گری. آن هم از جانب فردی که حقیقتاً نه می‌تواند مدیریت و انتخاب کند (زیرا تحت جبر مکانیسم‌های سایه‌وار است) و نه می‌تواند کنش کند (زیرا کلیه‌ی رفتارش واکنشی است). حال می‌توان این بحث را به جامعه‌ی انسانی (و در اینجا، به جامعه‌ی ما) تعمیم داد. انقلاب ۵۷ به نظرم نتیجه‌ی بالا آمدن یک خواست تاریخی سرکوب‌شده‌ی سه‌وجهی بود: وجه نخست، وجه نوستالژیک (آرمان صدر اسلام)؛ وجه دوم، وجه محافظت از وضعیت فعلی (ضدیت با تهاجم فرهنگی

غرب)؛ و وجه سوم، وجه اتویایی (آرمان ظهور منجی و حاکمیت انسان کامل معصوم یا نائش). دیدیم که چه فجایعی از آن به بار آمد و البته امکاناتی هم در آن وجود داشته و دارد. همانگونه که در آن سخنرانی گفتم، به نظرم باید همزمان هر سه وجه را نقد کرد: وجه نوستالژیک (توهم رهایی در گذشته: چه در بهشت آسمانی چه در طبیعت پیشاتمدنی)؛ وجه اتویایی (توهم رهایی در آینده: چه ظهور منجی دینی، چه تحقق سوسیالیسم غیردینی)؛ و وجه محافظه‌کارانه (تصدیق وضع موجود و مقاومت در برابر تغییر یا به طور خلاصه، «پذیرش منفعلانه»). حال امروز نیز به نظرم همین سه وجه دست‌اندرکارند، فقط مصادیق آن فرق کرده‌اند: در وجه نوستالژیک، ایران باستان جایگزین صدر اسلام شده؛ در وجه اتویایی نیز همچنان جامعه به دنبال منجی است، اما منجی از فقیه نایب امام معصوم، به پادشاه شیک و کراواتی (و البته همچنان در مقام «السلطان ظل الله») تغییر یافته و در وجه محافظه‌کارانه، همان آرمان «برای یک زندگی معمولی» دست بالا را دارد. به هر حال علت اصلی این «تکرار» (که محور اصلی آن سخنرانی بود)، دقیقاً همان است که تو به تبعیت از یونگ «سایه» نامیدی. به بیان دیگر، جامعه هنوز تحت تاثیر سایه‌هایی دست به عمل می‌زند که نه آنها را شناخته، نه با آنها مواجه شده و نه مسئولیتشان را پذیرفته و به همین دلیل از حیث تاریخی به تکرار می‌افتد و از حیث روانشناختی به مکانیسم فرافکنی پناه می‌برد. و البته این قاعده‌ی تاریخ است:

«اگر عبور نکنی، تکرار می‌کنی». حالا می‌شود در مکاتبات بعدی،
وجوه مختلف این امر را گشود.

معنای اعداد

در خصوص بحث از اعداد، نکات بسیار جالب توجهی را مطرح
کردی. درک همزمان هر دو وجه بسیار مهم است: از یک سو، اعداد
واجد تفاوت‌هایی عینی در اثرگذاری و نیرو هستند و از سوی دیگر،
موجوداتی انتزاعی‌اند. این پرسش در تاریخ فلسفه سابقه‌ای طولانی
دارد که اعداد واقعی‌اند یا خیالی؟ ابژکتیوند یا سوژکتیو؟ برخی
مانند افلاطون برای اعداد در عالم مثل جایگاهی عینی قایل بودند و
احتمالاً تحت تاثیر فیثاغوریان به اعداد شائیتی مستقل نسبت
می‌دادند، حال آنکه برخی اعداد را صرفاً انتزاعی معرفی می‌کردند.
برخی هم البته برای ریاضیات عالمی مستقل قائل شدند. می‌توان
ادامه‌ی این بحث‌ها را در حوزه‌ی فلسفه‌ی ریاضیات پیگیری کرد که
البته مورد نظر من نیست. اما تا جایی که به بحث ما بازمی‌گردد،
مسئله اینجاست که به نظرم عدد همزمان هم عینی است هم
ذهنی، هم ابژکتیو است هم سوژکتیو، هم واقعی است هم انتزاعی.
و این همزمان پارادوکسیکال را تنها می‌توان با مفهوم
بیناسوژکتیویته توضیح داد. یعنی از یک سو، مثلاً این عدد ۱۰۸
است که به ۱۰۸ دانه‌ی رودراکشا قدرت می‌بخشد و از طرف دیگر،
این تجربه‌ی تمرکز یافته‌ی تکرارشونده‌ی عینی ۱۰۸ تایی است که به
عدد ۱۰۸ قدرت می‌بخشد. انسان (و هر موجود فهمنده‌ای) اینجا

نقشی موثر و میانجی‌گرانه را ایفا می‌کنند. حال چرا به نظرم همه‌ی اینها مهم است؟ زیرا تمام بحث‌های مختلف در حقانیت فیزیک و شیمی و نجوم و غیره به این بحث بازمی‌گردد. چرا فیزیک یا نجوم به زبان هندسه و ریاضی سخن می‌گویند؟ آیا به این دلیل ساده‌انگارانه که طبیعت از قوانین ریاضیاتی تبعیت می‌کند، یا به این دلیل که انسان با فرافکنی ریاضیات به جهان، در حقیقت با توان خود، اثرگذاری اعداد را شارژ می‌کند؟ یا هیچ‌کدام و هر دو؟ این بحثی بسیار پیچیده است، اما می‌توان آن را با مصادیقی شروع کرد. مثلاً درباره‌ی عدد سه نکاتی را بیان کردی که خاص آن عدد بود، اما شاید بتوان درباره‌ی سایر اعداد (هر عددی) هم داستان‌هایی همزمان مشابه و متفاوت گفت و ویژگی‌هایی متفاوت و مشابه را بدان نسبت داد. هر عددی ماجرای دارد و هر گوشه‌ای از جهان پر از رمز و راز است.

سپهرهای آگاهی

مبحث سپهرهای آگاهی به سپهر پنجم رسید، اما قبل از پرداختن به ویشودّی، بازهم لازم است شگفتی خودم را از پیوندی که بین قلب و علم برقرار کردی ابراز کنم. تا کنون چنین پیوندی ندیده بودم و چه بسا عمدتاً خلاف آن را تصور می‌کردم. امیدوارم در مکاتبات بعدی‌مان و پس از پایان ارائه‌ات درباره‌ی هر هفت سپهر، به این بحث بازگردم. اما درباره‌ی سپهر پنجم، در کنار برخی تعابیر اسطوره‌ای و زیبایی‌شناختی، ایده‌ی اصلی به نظرم همان ارتباط

میان ایگو و خود است. در این معنا، گویی هر کلامی، حتی با دیگران، در حقیقت «خود» را به عنوان مخاطب در نظر دارد. به هر حال، مسئله‌ی اصلی اینجا دو چیز است: یکی، ماهیت ارتباط و دیگری، ماهیت طرفین ارتباط. در خصوص موضوع اول، این ارتباط در وهله‌ی نخست البته کلامی به نظر می‌رسد، اما شاید بتوان گامی فراتر برداشت و از اصالت ارتعاش بر محتوای کلام سخن گفت. به هر حال، گلو مرکز ارتعاش اصوات است و بسیاری از اصوات و مانترها بناست از گلو ادا شوند. همچنین تا جایی که می‌دانم چاکرای گلو در مقام نماینده‌ی بیان، نه فقط مربوط به بیان کلامی و صوتی، بلکه همچنین نماینده‌ی سایر اشکال بیان، از جمله بیان هنری و زیبایی‌شناختی و حتی وجهی از خلاقیت است. اما در خصوص موضوع دوم، بسیار خوشحال خواهم شد اگر توضیح بیشتری درباره‌ی تفاوت ایگو و خود (یا خویش) ارائه دهی. به نظر می‌رسد، خود (یا خویش) واجد سطحی عمیق‌تر از ایگو هستند.

و اینجا بازهم به موضوعات دیگر رسیدیم. همانگونه که ما دائماً در حال عبور از یک موضع به موضوع دیگر درون یک محدوده‌ی مشخص هستیم، گویی در حال پرسه زدن میان اتاق‌های یک عمارتیم، به همین دلیل بارها می‌شود که از اتاقی به اتاق دیگری وارد شویم و بحثی را در جایی دیگر ادامه دهیم. به همین دلیل این بحث نیز خود به خود در ادامه‌ی بحث‌های ما ذیل سرتیتر نخست (درباره‌ی ایگو) قرار گرفت. آیا خود (خویش) و ایگو، در کنار و به موازات یکدیگر هستند یا حتماً برای ظهور اولی، نیازمند به تعبیر

خودت «فروشکستن ایگو» هستیم؟ به بیان دیگر آیا رابطه‌ی میان خود (خویش) و ایگو نفی‌کننده است یا هم‌افزاینده؟ همچنین همانگونه که تاکنون هر سپهر را با یک مابه‌ازای تاریخی مرتبط دانستی، سپهر پنجم را نیز با دوران معاصر (پست‌مدرن) پیوند زدی که ابزارهای ارتباطی به اوج توان و اثرگذاری خود رسیده‌اند، حال بسیار مشتاقم بدانم که سپهر بعدی، که احتمالاً به آینده‌ی ما اشاره دارد، واجد چه خصلتهایی است و به چه دورانی اطلاق خواهد شد؟

با مهر فراوان

محمد، ۱۸ فروردین ۰۴

نامه‌ی بیست و پنجم

محمد عزیز

چه عالی، همواره از دیدارت خوشحال خواهم شد و مطمئنم سفر پر برکتی را پشت سر گذاشتی و سفر سحرانگیزی را پیش رو داری. من فعلاً در این ایام تهرانم و مشغول کارهایی برای خانواده.

درباره‌ی ایگو

آری دقیقاً بر نکته‌ی مهمی انگشت گذاشتی، اساساً مایل بودم در پایان بحث سپهرهای آگاهی سرفصل اول و آخر را با هم پیوند بزنم. چه نیک که خودت به این نکته دقت کردی. اینگونه می‌اندیشم که زیرساخت بنیادین این هستی که می‌توان آن را «آگاهی» نامید، ذومراتب و دارای ساحاتی تشکیکی است. البته به سادگی نمی‌توان حدود و ثغور این مراتب را تعیین کرد ولی با خویش‌کاوی‌هایی که در سنت‌های عرفانی و علوم جدید انجام شده، لاقلاً برخی ابعاد آن قابل درک است. هر واحد خودآگاهی یا ایگو در واقع مرکزی جعلی است که در تعامل با پدیدارهای آگاهی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی آگاهی قابل تبیین خواهد بود. این نقطه‌ی جعلی یا به تعبیر خودت، گرگه‌گاه شدت‌مند، عاری از اصالت مطلق خواهد بود و

در شرایط ویژه‌ای که قابل بحث است، با تغییر در مرتبه‌ی آگاهی در هم شکسته و در ساحت جدید، ظهوری نو پیدا می‌کند. پس آگاهی فردی عاری از اصالت است، در واقع آن تنها پژواک پدیدارهای فرافردی است که بر اساس مرتبه‌ی آگاهی و البته رازی که مایه‌ی پیوند آن ذره‌ی آگاهی در مراتب مختلف با پدیدارهایی در ساحت مذکور است، ظهور می‌یابد. در واقع درون و بیرون، دو سوی سکه‌ی هستی یا آگاهی است. در مورد رؤیایها که نمونه‌ی جالبی از پیوند میان درون و بیرون تلقی می‌شوند، همزمان هم پدید آمده از ابژه‌های عینی هم بر اساس جایگاه روانشناختی سوژه تجلی می‌یابند. به نظر من رؤیایها بر اساس موقعیت سوژه که البته امری بر اساس میدان حضور او در میان سایر پدیدارها و موقعیت بیناسوژگانی در ساحتی از آگاهی است، قابل درک و تعبیر خواهد بود. بدین گونه، هر سوژه که در ساحتی از آگاهی قرار دارد، رؤیایی متفاوت از کلیت هستی خواهد داشت و لاقلاً بر اساس نظام‌های فکری عرفان‌های شرقی از ۶ مرتبه درک و فهم رؤیا می‌توان سخن گفت.

در مورد آرامش و رهایی در اوج برون فکنی و درون فکنی یعنی این امر که ژرفنای وانهادن جهان و وانهادن خویش یکسان است، مایلیم نکته‌ای را برای بازگو کنیم.

در ترجمه و بیان چنین مطالبی به زبان انگلیسی چالشی داشتیم که آیا از واژه‌ی ecstasy یا enstasy استفاده کنیم و البته بسته به شرایط، یکی را انتخاب کرده‌ام. اما همواره فکر می‌کردم که چرا در

متون عرفانی به زبان انگلیسی کسی از واژه‌ی stasis استفاده نمی‌کند. یعنی تجربه‌ای که اصالت نه به درون و نه به بیرون داده شود بلکه تعادلی در میان هر دو مطرح می‌شود که اوج تعادل و حضور است. می‌دانم این موضوع در واقع حاشیه‌ای از موضوع صحبت‌مان بیش نیست ولی فقدان واژگان مناسب گویای عدم اندیشه و توجه به مفاهیم مستور در پشت این واژگان هم هست. گویی ادبیات عرفانی معاصر، عاری از واژگان دقیق‌تری برای بیان این احوال است و نیازمند ساخت واژگان بیشتری خواهیم بود.

در مورد این پرسش حیاتی که مسئله این نیست که «بالاخره کدام؟» بلکه مسئله‌ی اصلی این است که «چگونه هر کدام هر کدام؟». فکر می‌کنم می‌توانیم سرانجام با پیوند سرفصل‌های اول و آخر به نتایجی برسیم.

سوژه‌ی سیاسی

در نامه‌ی پیشین، مفاهیمی را که مایل بودم بیان کنم، به موجزترین و دقیق‌ترین وجه تدوین کردی و در پایان نظر خودت در مورد انقلاب ۵۷ که برآمده از یک خواست تاریخی سرکوب شده‌ی سه وجهی بوده و همچنان ممکن است زمینه‌ی انقلاب‌های دیگری را هم فراهم سازد مطرح ساختی و آن سه وجه: وجه نوستالژیک (آرمان صدر اسلام و اینک ایران باستان)، وجه محافظت از وضعیت فعلی (ضدیت با تهاجم فرهنگی غرب و اینک تداوم وضع عادی) و

وجه اتوپیاپی (آرمان ظهور نایب امام معصوم و اینک پادشاهی توانمند) بودند.

اگر بپذیریم که کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی می‌توانند بر جزئیات اجتماعی و تحولات سیاسی اثرگذار باشند، در آن صورت ضروری خواهد بود تا بتوانیم این کهن‌الگوها را به درستی طبقه بندی و ابعاد سایه‌وار آنها را نیز به دقت واری کنیم. فرض کن این کهن‌الگوها را بر اساس رشد شخصیت انسان به ساحت کودکی، بلوغ، قهرمانی و تحقق رؤیاها، میان‌سالی و کهنسالی طبقه‌بندی کنیم که در این صورت از ثقل بیشتر به سوی سبکی حرکت خواهد کرد. در ساحت کودکی ما با کهن‌الگوی کودک روبرو خواهیم بود. از آنجا که هر کهن‌الگو، قالبی انتزاعی است که با ظهور در فرد یا جامعه، اثری و قاعدتاً واثری را بر می‌انگیزاند، من ترجیح می‌دهم این الگوواره‌ها را دو به دو نام ببرم؛ مثلاً کهن‌الگوی کودک - والد یا زوج - زوجه... زیرا کودک بدون والد و والد بدون کودک بی‌معناست. از سوی دیگر به نظر من غلبه‌ی کهن‌الگوی فعال در افراد هر سرزمین، بازتابی کلان در روح اجتماع خواهد داشت. مصائب عظیم پیش آمده در تاریخ هر سرزمین و متقابلاً موفقیت‌ها و درخشش هر سرزمین می‌تواند بر روح قوم و روان جمعی اثرگذار باشد.

پس از این مقدمات باز می‌گردم به سه وجهی که در خواست تاریخی سرکوب شده‌ی ملت ایران بنا بر نظر شما مستتر است. کافیست کمی دقت کنی و متوجه خواهی شد هر سه وجه، منعکس‌کننده‌ی تقابل کهن‌الگوی والد - کودک است. کودک وارث والد

است و برای این میراث، خود را محق می‌داند و نیازی نمی‌بیند کار خاصی انجام دهد. در واقع، مسئولیت را به پدر خویش فرافکنی کرده و تنها مایل است از مواهب میراث خود بهره‌مند شود. مردم ایران نیز همواره در جستجوی آرمان یک ابرانسان هستند و بوده‌اند که در سایه‌ی اقتدار او به عنوان پادشاهی توانا یا امامی معصوم سرزمین خود را غرق در عدالت و برکت ببینند. در واقع ملت ایران یادآور روح کودکی است که سالهاست در جستجوی پدر خویش تلاش می‌کند. گذشته از این‌که عموماً ادیان بزرگ لاقفل در مواجهه با عوام مردم یادآور جهان‌بینی مبتنی بر کهن‌الگوی والد - فرزند و خدایی در جایگاه پدر و فرزندان در پی لطف پدر آسمانی هستند. اما در مذهب شیعه که تنها حبّ پدر را برای دریافت برکت و قدرت ... کافی می‌بیند به نحوی افراطی که می‌تواند بازتاب سال‌ها درد خفته در آگاهی جمعی آن‌ها باشد، آشکارتر است.

حفظ میراث پدری، و این موضوع که والد متعلق به نسلی کهن‌تر است، همگی منعکس‌کننده‌ی سه وجه مذکور شماست.

اما نگاهی بیفکنیم به سازوکار این زوج کهن‌الگویی (کودک - والد). عموماً وقتی فردی (کودک) خود را ناتوان در مدیریت زندگی یافته و به علت چالش‌های فوق‌توانش و یا ضعف و سستی بسیار درگیر باشد گویی این الگوواره را فرا می‌خواند و بدون آن‌که رؤیاهای خود را به همت و درایت خویش فرافکنی کند تا والدی از درون خودش ظهور کند، آن را به افرادی بیرون از خویش فرافکنی می‌کند و این آغاز چالش‌های سترگ خواهد بود. این والد به عنوان منجی،

پادشاه، امام زمان، خدا و یا حتی کشورهای ابرقدرت راه نجات پنداشته می‌شود و هرگاه مسئولیتی را نپذیرند و ظهور و یا ورود پیدا نکند، کودک، یتیم سرخورده‌ای خواهد شد که ترس و خشم را با هم دارد و خرابکاری‌های اجتماعی بسیاری از آن سر می‌زند. اگر مایل باشی می‌توانیم بیشتر به تأثیر این کهن‌الگوها و نظرات درخشان یونگ در مثال آلمان نازی بپردازم و با شرایط مشترک و البته تفاوت‌های بسیاری که در ایران دیده می‌شود، صحبت کنیم.

معنای اعداد

آری همان‌طور که با دقت طرح کردی بحث اعداد، موضوعی جدی و پیچیده در بلندای تاریخ فلسفه و علوم است و می‌توان به صور مختلفی آن را تحلیل و مطالعه کرد. اما مطالعه‌ی شأن اعداد در فرهنگ‌های مختلف و درک مفهومی اسطوره‌ای از آن‌ها که چه بسا به روان جمعی بشر نیز راه پیدا کرده و خواه ناخواه بار معنایی عمیقی پیدا کرده و حتی در درک برخی نظام‌های فکری مؤثر است، قابل ملاحظه است. به عنوان نمونه کفایت به اهمیت اعداد در نظام‌های اختربینانه توجه شود. الفبای مشترک در تمامی دانش‌های ستاره بینانه همان کواکب هستند که قابل بیان عددی هم هستند. اگر به جدول زیر دقت کنید، هرکدام از اعداد ۱ الی ۹ به کوبی از کواکب حاکم بر سرنوشت و تقدیر انسان منسوبند.

۱	خورشید (شمس)
۲	ماه (قمر)
۳	بهرام (مریخ)
۴	تیر (عطارد)
۵	هرمز (مشتری)
۶	ناهید (زهره)
۷	کیوان (زحل)
۸	سر اژدها (رأس)
۹	دم اژدها (ذنب)

حال کافیست دقت کنید که هرکدام از این کواکب، معرف مفاهیمی ویژه و متفاوت هستند که آن مفاهیم همزمان به آن عدد هم نسبت داده خواهند شد. به عنوان نمونه خورشید، معرف عقل، فردیت، خویش، یگانگی، حاکمیت و ...، ماه، ملکه، احساس، زوجیت، محبوبیت، و یا بهرام دالّ بر شجاعت، دلیری و تهور، قضاوت، تلاش بر موفقیت و غلبه است.

یانترهای عددی در سنت‌های کهن ودایی که قابل تطبیق و مقایسه با علم الواح در علوم غریبه‌ی اسلامی است به شیوه‌ای شگفت‌انگیز نمایش اعداد را ناظر به جهات در ساختار روانی هر فردی با کاراکتر ستاره‌ای ویژه نشان می‌دهند. به عنوان نمونه به یانترای عددی خورشید دقت کنید:

۶	۱	۸
۷	۵	۳
۲	۹	۴

تمامی ستون‌ها به عدد ۱۵ و کل آن‌ها ۴۵ خواهند بود. ۱۵ (۵+۱) به ۶ دلالت دارد که به جنگ و چالش برای موفقیت، و ۴۵ (۴+۵) همان ۹ است که به کمال دلالت دارد. عدد ۵ که در هر دو عدد اشتراک دارد اشاره‌ای به ۵ عنصر دارد و کمال در آن‌ها را نشان خواهد داد. پس تلاش برای کمال را می‌توان با این اعداد نمادینه کرد. در ستاره‌بینی چینی نیز، کتاب Lo که بنیان‌ای چینگ (Iching) است به چنین مضامینی اشاره کرده است.

سپهرهای آگاهی

نخست اشاره‌ای می‌کنم به تمایز /یگو (Ego) و خویش (Self). همانطور که در گذشته هم اشاراتی کردیم «من» بمثابة /یگو، خودآگاهی مجعول به تمامی ابژه‌های فیزیکی، جسمانی و اجتماعی است.

در الگوی من (در جایگاه /یگو) هستم، محتوای داخل پراتز به مرکزیت خودآگاهی دلالت دارد و هرآنچه در آن جایگاه می‌تواند از آن خود کند و یا در کشاکش با آن قرار گیرد. من (این تن) هستم / من (پدر، مادر یا فرزند) هستم / من (مدیر شرکت، کارمند...)

هستم/ من (کارگر) هستم، من (مسلمان، مؤمن، بی‌دین، موفق، ناموفق...) هستم.

هرآنچه شما و یا هر انسانی در این دنیا می‌تواند خود را به آن بخواند و بر آن آگاه شده و پیوندی با آن یابد، تنها پرتوی از «من» است که در ساحت آگاهی عادی قابل بیان بوده و امکان تعامل با پدیدارهای متقوم در دنیای مادی را دارد. حال کفایت تمامی عناوین حاصل از روابط با پدیدارها و ابژه‌های پیرامون را حذف کنیم. من (مؤمن، کارمند، موفق، پدر، مادر...) هستم. آنچه باقی می‌ماند عبارت است از «من هستم»، این «من هستمی» الان، یک ساعت قبل، یک روز قبل، یک سال قبل و یا ده سال قبل هم بوده ولی محتوای داخل پرانتز دائماً در حال تغییر و تحول است و از آنجا که محتوای داخل پرانتز با «من» یگانه‌پنداری می‌شود، می‌توان گفت که «من» در ساحت بیداری و خودآگاهی دائماً در تغییر و فاقد اصالت است. اما این من هستمی (I am-ness) یا Self در واقع، «خویش» یا در فراق هر علقه و وابستگی همچنان حضور دارد. این «خویش» همان حضور محضی است که در مراقبه آنی و یا آناتی، آن هستیم که فقط هستیم.

اما سرانجام رسیدیم به ساحت ششم آگاهی، آگیا چاکرا جایی که آنیما و آنیموس برای همیشه با هم به اتحاد می‌رسند. و یا به طور سنتی پیوند کانال‌های آید، پینگالا و سوشومنا در آن حاصل می‌شود. همانطور که اشاره شد، هر چاکرا دارای ایزد و ایزد بانویی است و در این چاکرا پیوند میان دو و دوآتا کامل شده و در

عالی‌ترین حد اتفاق می‌افتد. انبوه افسانه‌هایی از سرزمین‌های جادویی و خدایانی که به تعبیری جنسیتی ندارند و خود زایا هستند مانند آتلانتیک مرتبط با این مرحله است. شاید بتوان آن را ساحت جامع و کیهانی به حساب آورد. در این مرحله فرد از محدودیت‌های جنسی و شخصی عبور کرده و به عالی‌ترین انعطاف می‌رسد. هستی بمثابه شهر فرنگی خواهد بود که فرد به هیچ حصه، وجه و بخشی از آن وابسته نیست، نه ملیتی و نه هیچ نوع دیگر از محدودیت‌های وابسته به فرهنگ و ... در آن قابل ملاحظه نخواهد بود و اساساً در این جایگاه هیچ اختلافی هم مطرح نیست.

ساحت امروزی حیات بشری بسیار از این قلمرو دور است و تنها می‌توان افسانه‌ای از آن را توصیف کرد. از آن‌جا که ساحت هفتم آگاهی یا نیلوفر هزار گلبرگ تنها در تجربه‌ی عمیق سامادهی ممکن است، و آن را می‌توان مرحله‌ی پُست اینتگرال و فراجام خواند، ساحت آگاهی وحدت ناب و تجلی مطلق سات - چیت - آنانداست. پس باید بگویم من در این گفتگوها توانستم اشاره‌ای مختصر به ساحت آگاهی کنم و اینک بسیار خوشحال خواهم شد که نظرات ارزنده و ژرف تو را بشنوم و بتوانیم از زوایای مختلف و جهات گوناگون این موضوع را مورد بررسی و تأمل قرار دهیم.

با مهر و احترام فراوان

برزو - ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

نامه‌ی بیست و ششم

سلام برزوی عزیز

پس از قریب به یک ماه، دیروز به تهران بازگشتم. هرچند کوتاه، اما سفری ژرف بود و مرزهایی از خودم و جهان در ارتفاعات قفقاز برایم جابجا شد که در دیدار حضوری برایت شرح خواهم داد. اما تا جایی که به مکاتباتمان مربوط است، در این سفر فرصت کردم نسخه‌ی مکتوب برخی از نامه‌های ردوبدل شده را بازخوانی کنم. از این منظر، شکل پیشروی گفتگوهایمان بسیار غریب می‌نماید. گویی هر نامه درها و راه‌های بسیاری را می‌گشاید و این را بر عهده‌ی طرف دیگر می‌گذارد که کدام راه را در پیش بگیرد و کدام بحث را برجسته سازد. چه بحث‌هایی که مغفول مانده و رها شدند، اما مثلاً در چند نامه‌ی بعد، از دریچه‌ای دیگر موضوع توجه قرار گرفتند! به همین دلیل، فُرم گفتگوها شکلی ریزوماتیک به خود گرفته و هر لحظه ممکن است ریشه‌ای از جایی با ریشه‌ای به‌ظاهر نامرتبب اتصال و تلاقی پیدا کند. به هر حال، علاوه بر محتوای مکاتباتمان، و نیز علاوه بر فُرم نگارش آنها، خود نحوه‌ی پیشروی گفتگو و مسیر بحث‌ها جالب توجه است و برای من، سرشار از امکانات. در بازخوانی نامه‌ها همچنین بارها دریافتم که برخی از جنبه‌های تعبیر یا

آموزه‌هایت را درنیافته بودم و چه بسا در مواردی دچار ساده‌انگاری یا سوء تفاهم شده بودم. اما چه باک؟! این هم بخشی جدایی‌ناپذیر از گفتگوست. امیدوارم در ادامه به برخی از این جنبه‌ها بازگردم.

درباره‌ی ایگو

باز هم به بحث از «آگاهی» رسیدیم که شاهره تمام بحث‌ها را جمع به من و ما و جهان و حقیقت و ارزش و حتی آزادی است. بی‌تردید بازهم به آن بازخواهیم گشت. ما هر دو، در این مسئله توافق نظر داریم که مرزی قاطع و جوهری میان درون و بیرون، میان من و جهان، وجود ندارد و ما تنها با ساحت‌های متکثری (و چه بسا بیشماری) از طیف‌ها و دارای سطوح مختلف هم‌پوشانی مواجهیم که در نهایت هم به چنگ دانش ما نمی‌آیند. اما چاره‌ی دیگری هم نیست، جز همین واکاوی‌های مدام و یافتن مسیرهایی برای درک و بازنمایی «چگونه هر کدام هر کدام؟». حال با این مقدمه مایلم به نکته‌ی موشکافانه‌ای که بدان اشاره کردی بپردازم: تمایز میان ecstasy و enstasy. هر کدام از این دو اصطلاح یک‌جانبه‌اند و فقط بیانگر یک وجه از ماجرا. اما این مسئله را مطرح کردی که آیا می‌توان واژه‌ای یافت که هر دو وجه را بازنمایی کند؟ برزوی عزیز، به نظرم حتی اگر بتوان چنین واژه‌ای را یافت (یا حتی ساخت)، هرچند گامی به جلوست، اما در اصل ماجرا تغییری حاصل نمی‌کند. مسئله رویکرد (یا حتی منطق) دوارزشی حاکم بر ذهن

انسان است. از آنجا که این منطق بسیار ریشه‌دار و کهن و قدرتمند است، فراروی از آن نیز نیازمند مبارزه‌ای بسیار رادیکال و قاطع است که تنها بخشی از آن زبان‌شناسانه خواهد بود. حتی بحث‌های اخیر درباره‌ی عصب‌شناسی تکاملی نیز به آن اشاره کرده‌اند. جالب اینکه این رویکرد غالب به چنان صلبیتی دچار شده که اگر جهت حرکت (یعنی پیشوند جهتمند از درون به بیرون یا از بیرون به درون: ecs و ens) را از آن بگیری، آنگاه خود stasis به تنهایی به معنای ثبات و گرفتگی وسکون و ایستایی است. به بیان دیگر، در زیست-جهان-زبان امروز ما، اگر جهت حرکت حذف شود، نتیجه نه رفع طرفین در امری فراتر و پویا، بلکه صلب شدن آنها در سطحی فروتر است. اینجاست که به نظر من باید به جای حذف پیشوند، چیزی به آن افزود. مهمتر از آن، البته خلق منطقی تازه برای فراروی از منطق مسدود حاکم بر اذهان سیاره است که خود، کاری است سترگ و رای تصور. اما پیش از عبور از این مطلب، شاید برای جالب باشد که میرچا الیاده در مقاله‌ای تمایز ecstasy و ensatsy را با تمایز میان شمنیسم و یوگا متناظر می‌گیرد و در نهایت، ecstasy را با سامادهی مرتبط می‌سازد. اگر برای جالب بود، شاید بتوانیم در نامه‌های بعدی مفصلاً به این بحث بازگردیم.

اما در پایان بحث از ایگو لازم می‌دانم درخواستی را مطرح کنم. تاکنون چندبار گفتگویمان به مبحث مهم و رازآمیز رویا رسیده است و هر بار به نحوی از کنار آن عبور کرده‌ایم. شاید اکنون زمان آن باشد که به این بحث توجهی ویژه اختصاص دهیم. با توجه به

چندبُعدی بودنِ مواجهات با مسئله‌ی رویا (از جنبه‌های معنوی و عرفانی گرفته تا وجوه طبی و حتی تا روانکاوی یونگی)، بسیار ممنون خواهیم شد اگر، به میزانی که خودت صلاح می‌دانی، به آن شش مرتبه از درک و فهم رویا بپردازی که در نامه‌ی آخرت به آن اشاره کردی.

سوژه‌ی سیاسی

کانت مقاله‌ی معروفش درباره‌ی روشنگری را با این جمله شروع می‌کند که «روشنگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتنِ خود». گویی انسان زمانی بالغ می‌شود که مسئولیت را می‌پذیرد. جالب اینجاست که در متون انگلیسی اصطلاح enlightenment هم برای اشاره به این سطح از روشنگری مدرن به کار می‌رود، هم برای اشاره به روشن‌ضمیری عرفانی و معنوی نزد حکمای شرقی. گویی فرد با تمرین‌ها و مراقبه‌ها و ممارست‌های بسیار، هنگامی به رهایی می‌رسد که پذیرش مسئولیتِ افکار و عواطف و بدن خود را برعهده می‌گیرد و بدین طریق به نوعی بلوغ ذهنی، انرژی، اخلاقی و زیستی نائل شود. این البته بحثی است جالب توجه که می‌توانیم بعداً به آن برگردیم. اما اکنون و ذیل تیتراژ «سوژه‌ی سیاسی» به پیوند بسیار روشنگرانه‌ای بازمی‌گردم که بین نقد‌هایم بر منجی‌گرایی منفعلانه‌ی عوامانه و کهن‌الگوی کودک-والد نزد یونگ برقرار ساختی. بله بسیار مایل‌م که از این منظر، وجوه مختلف این کهن‌الگو را بگشاییم. تازه بعد از صورت‌بندی وضعیت‌مان

است که می‌توان از راهکاری برای برون‌رفت سخن گفت، یعنی آنگاه که کودک به جای ادامه دادن به تلاش‌های مذبحخانه (شاید حتی برای قرن‌ها) برای اتکا به یک منجی-والد، درمی‌یابد که باید خود بالغ شود و مسئولیت بپذیرد. به نظرم اهتمام در این راه، مهمترین رسالت روشنفکران ماست. حال آنکه گویی خود روشنفکران نیز، در عین نقد حاکمیت، عمدتاً می‌خواهند نقشِ والد یا چوپانی دیگر را برای توده ایفا کنند و آنها را کودک یا حَشَم نگاه دارند. از سوی دیگر، جامعه پس از شکست در تحقق آرمان‌های خود، بازهم بدون پذیرش مسئولیت شکست، این شکست را بر دوش همان والد-چوپانی می‌اندازد که تا دیروز او را تقدیس می‌کرده است: نوسان میان عشق به پدر و پدرکشی. و اگر جامعه از این وضعیت فراتر نرود، چرخه همچنان می‌چرخد و تاریخ تکرار می‌شود.

معنای اعداد

یکی از بازی‌های جذاب برای من، کار کردن (یا شاید بهتر، وَر رفتن) با مربع لوشو بوده است. گویی در اعداد رازی است ناشناخته که یافتن نسبت‌ها و تناظرات به کشف آن یاری می‌رساند. به نظر می‌رسد گفتگوی ما درباره‌ی معنای اعداد وارد سطوح فلسفی تری شده است. اما اجازه بده پیش از اشاره به این وجوه فلسفی نکته‌ای را درباره‌ی عدد ۳ بگویم که اصلاً شروع گفتگوی ما درباره‌ی اعداد، از آن آغاز شده بود. همانگونه که در بالا اشاره شد، مسئله فراروی از منطق دوارزشی حاکم بر ذهن انسان است. از این منظر عدد ۳

همواره مدخلی بوده برای این فراروی. در منطق یک نمونه‌ی بارز آن دیالکتیک سه‌وجهی هگلی است. در این معنا شاید بتوان عدد ۱ را نماد نوعی وحدت انتزاعی (لامکان و لازمان)، عدد ۲ را نماد نوعی کثرت دوارزشی ثابت (مکان) و عدد ۳ را نماد نوعی کثرت سه‌ارزشی پویا (آغاز زمان) دانست. این هم از آن مباحث متعددی است که می‌توان بعدها به آن بازگشت.

اما اگر بحث را از نسبت دادن برخی خصلت‌ها یا چیزها به اعداد (یا برعکس، نسبت دادن اعداد به چیزها) فراتر ببریم، پرسش اینجاست که آیا راز اعداد کشف‌شدنی است یا خلق (تخیل)‌شدنی؟ به بیان دیگر، آیا امکانی در مثلاً عدد ۳ هست که این خصلت‌ها را ایجاد می‌کند یا نه، ما با نسبت دادن عدد ۳ به فلان خصلت، عدد ۳ را (به نحوی بیناسوپژکتیو و در طی زمان) باردار می‌کنیم؟ و آیا این را نمی‌توان در خصوص تمام امور کلی (اعم از اعداد، کلمات، علائم و غیره) نیز صادق دانست؟ به بیان دیگر، گویی ما با جهانی ناشناخته طرفیم. برای عبور از این ناشناختگی، چیزی را خلق کرده و به آن نسبت می‌دهیم (مثلاً در اینجا عدد) و رمزگذاری و تقسیم‌بندی می‌کنیم و به تصویری از شناخت می‌رسیم. بعد گویی خودمان فراموش می‌کنیم که این ما بودیم که هم آن چیز را خلق کردیم و هم آن را نسبت دادیم، و تصور می‌کنیم که نه تنها آن عدد با ذات آن امر عینی پیوند خورده است، بلکه حتی گویی آن عدد فی‌نفسه دارای خصلتی ویژه است (و اکنون به واسطه‌ی باردار شدن بیناسوپژکتیوش، البته به نحوی عمل می‌کند که واقعاً واجد نوعی

خصلت است). این امر در خصوص کلمات، حروف، اشکال و به طور کلی، همه‌ی علائم نشانه‌گذاری ما صادق است. به هر حال، ما اینجا می‌توانیم حتی از فلسفه‌ی ریاضیات و فلسفه‌ی زبان هم ژرف‌تر برویم و به سطوحی دیگر از معرفت‌شناسی گام بگذاریم.

سپهرهای آگاهی

درک این نکته در حین مراقبه‌هایم برایم بسیار جالب بود که یکی از علل گفتگوی ذهنی و حواس‌پرتی در مراقبه (به‌ویژه مراقبه‌های تمرکزی) این است که فرد هرچند تصور می‌کند که اکنون در حال مراقبه است، اما اولویتی برای مراقبه (یا موضوع مراقبه: لنگر) قائل نیست و ذهن بنا به مکانیسم درونی خود، بدون تبعیت از اراده‌ی ایگو، به موضوعات دیگری (اعم از خاطرات در گذشته، یا برنامه‌ریزی برای آینده، یا حتی فکر کردن به خود تمرین و تخیلات و غیره) اولویت می‌بخشد. اما نکته اینجاست که نمی‌توان با زور زدن، این اولویت را از موضوعات دیگر سلب کرد. این مسئله به نحوی ناخودآگاه صورت می‌پذیرد و از قضا، خود زور زدن برای متمرکز ماندن نیز بخشی از نیروی آشفته‌ساز است. حال اگر بخواهم این نکته را با نوشته‌ی تو پیوند بزنم، می‌توان این اولویت را به جای «من فلان هستم» گذاشت. اینکه در حین مراقبه چه فکریایی بالا می‌آیند، رابطه‌ی مستقیم دارد با اولویتی که برای خودم به عنوان «فلان موجود» قائل هستم. مثلاً اگر من از شغلم هویت بگیرم، آنگاه در مراقبه بخش زیادی از گفتگوهای ذهنی من به شغلم اختصاص

خواهد داشت، اگر من از پدر بودنم هویت بگیرم، بخش اعظم گفتگوهای ذهنی من به فرزندانم یا آینده‌ی آنها و امثال آن معطوف خواهد شد. حال برای آنکه بتوانم در مراقبه تمرکز را برای ورود به سطح جذبه حفظ کنم، باید بتوانم به هیچ کدام از این موضوعات اولویت نبخشم. این البته به این معنا نیست که من تمام مسئولیت‌ها و تعهدات و روابطم را رها کنم، بلکه به این معناست که در عین انجام وظایفم، به آنها اولویت اصلی را نبخشم یا در یک کلام، خودم را با آنها هم‌هویت نکنم. به نظرم اینجاست که می‌توان نتیجه‌ی درک «من هستم» را در خود مراقبه، در نوعی حضور محض، یافت.

تاجایی که متوجه شدم، در نامه‌ی آخرت به هر دوی سپهرهای ششم و هفتم پرداختی، اما به دلیل فاصله‌ی زیاد این ساحت‌ها با تجربه‌ی زبان و فهم عرفی از سخن گفتن در خصوص آنها اجتناب کردی و فقط به اشاره‌ای بسنده کردی. «العاقل یکفیه الاشاره». من احتمالاً یک نامه‌ی کامل را فقط به نکات درباره‌ی کل سپهرهای آگاهی اختصاص خواهم داد، اما پیش از آن می‌خواهم بدانم ما تا کجا می‌توانیم درباره‌ی این سپهرهای ششم و هفتم سخن بگوییم. از یک سو، ما چاره‌ای جز سخن گفتن برای انتقال دقیق معنا نداریم، از سوی دیگر، این وادی‌ها وادی‌هایی سخن‌ناپذیرند. به تعبیر لائوتسه در نخستین جمله‌ی دائودجینگ، «دائو چو در گفت آید، دائوی جاودانه نیست» یا به تعبیر سعدی، «آن را که خبر شد، خبری باز نیامد». اینجا ما با پارادوکسی طرفیم که گویی راهی برای رهایی از آن نداریم. از یک سو، نمی‌توان درباره‌ی اینگونه مسائل

سخن گفت (کلام قاصر است) و از سوی دیگر، «باید» سخن گفت، و گرنه به وادی ابهام درمی‌افتیم و اصلاً نمی‌توانیم منظور را منتقل کنیم و حتی نمی‌فهمیم که واقعا چه چیزی را تجربه می‌کنیم و راه کدام است. البته که تمرین عملی خود شاید راهی باشد برای شکستن این انسداد و همانگونه که بودا می‌گوید، «بیا و ببین». اما سوال اینجاست که ما در این مکاتبات چه می‌توانیم بکنیم؟ آیا می‌توانیم به راهی و فرمی تازه برای بیان امر بیان‌ناپذیر بیندیشیم؟ آیا اکنون پس از گذر از سپهرهای پنج‌گانه‌ی تجربه‌شده در تاریخ بشر، می‌توان این سپهرهای ششم و هفتم را به مثابه‌ی امیدهایی برای امکان‌رهایی در آینده در نظر گرفت. در این صورت، آیا بر عهده‌ی ما نیست که آنها را صورتبندی، توصیف و چه بسا در فرمی تازه و متناسب با جهان امروزمان خلق کنیم؟

با مهر و ارادت فراوان

محمد، ۱۹ اردیبهشت ۰۴

نامه‌ی بیست و هفتم

سلام و درود بر محمد عزیز

بازگشتت از سفر مبارک، آری مطمئنم سفری غنی از تجربیات و لحظات ناب حضور و سکوت داشتی. چه عالی که مکاتبات گذشته را تورقی کردی و به این نکات دقت کردی، آری مکاتبات خود جریانی زنده و پدیده‌ای ناب از برخوردِ نه تنها تأملات و اندیشه‌ها بلکه فرافکنی‌هایی است که بخشی گریزناپذیر از سازوکار روان بشری است. این که بتوانیم نسبت به آن هوشیارانه آگاه شویم خود در حکم مراقبه بر نوشتار و مکالمات است.

درباره‌ی ایگو

آری، بواقع مرزی مستحکم و جوهری میان درون و بیرون نمی‌توان کشید و ما با ساحاتی بی‌شمار از مراتب تشکیکی آگاهی روبرو هستیم که استقرار در هر مرتبه در حکم فروشکستن من‌جعلی از مرتبه‌ی پیشین است. نکاتی که پیرامون منطق دو ارزشی حاکم بر ذهن اشاره کردی بسیار مهم و الهام بخش بود. پس بگذار کمی بیشتر در این رابطه گفتگو کنیم و چه بسا درهای تازه‌ای گشوده شوند. من با مقاله‌ی میرچا ایلیاده درباره‌ی واژگان ecstasy و

enstasy که تحت راهنمایی و هدایت داسگوپتا بود و سپس تکمله‌هایی که جورج فیورشتاین به آن افزود آشنا هستیم. هرچند نظرات تکمیلی نیز بر آن‌ها دارم. همانطور که در جریانی در طریقت‌های شرقی یکی از ارکان معنویت، تجربه‌ی خلسه یا جذبہ است. اساساً بنابر یوگاویدی سلوک حقیقی و امکان گشایش ساحات آگاهی، تنها از طریق جذبہ‌های عمیق ممکن خواهد بود. اما این تجربه‌ی ناشناخته و رمزآمیز را که بحث‌های کافی پیرامون آن چه بسا صورت نگرفته، می‌توان به سادگی به فقدان ایگو یا غیبت آنی یا آناتی از «من» و ایگو توصیف کرد.

همانطور که قبلاً هم بحث کردیم من و محیط پدیداری من (سوژه و مجموعه‌ی ابژه‌ها در ساختاری از آگاهی که سوژه در آن قرار یافته است) در داد و دهشی ویژه که از حیثی برآمده از ساحت آگاهی آن‌هاست قرار دارند. در واقع تعاملات من و غیر من، علت تداوم دنیای «من» است و مادام که دنیای «من» باقیست، امکان گذر از ساحتی از آگاهی به ساحتی دیگر ممکن نیست. فرض کنیم ساختمانی داریم و مایلیم سازه‌ای پیشرفته‌تر بنا کنیم. لاجرم ساختمان کهن قبلی باید در هم کوبیده شود. و این در حکم در هم شکستن ایگوست و یا همان تجربه‌ی «جذبہ» و «فنا».

حال اگر موضوع مراتب آگاهی را هم وارد بحث کنیم، ایگو، می‌تواند من جعلی برآمده از هرکدام از سطوح آگاهی لحاظ شود. اگر در مراتب سه‌گانه‌ی اولیه دچار تعلیق شود، این تعلیق در حکم ecstasy یا خلسه است. همانطور که در لسان‌العرب و منتهی‌الارب

بیان شده، خلسه به معنای ربودگی است و این همان تجربه‌ی شمن‌هاست که برای آن‌ها طبیعت، مادری الهام‌بخش و مأمنی هدایتگر است. لحظاتِ خلسه، ربودگی و بازگشت ایگو در دامن طبیعت است. در هر حال فعلاً برای ecstasy معادل «خلسه» را در نظر گرفته‌ام. در این لحظات شمن احساس برون رفت از «من» دارد و آزادی در محیط الهام بخش طبیعت زیرا «من» همچنان با تن محدود است و برون رفتِ او، برون رفت از تن و احوالِ تن هم هست. در این شرایط است که گاهی شمن‌ها احساس یگانگی با ابر، درخت، حیوانات، و یا صاعقه را هم دارند. اما گذر از «من» در مراتب عالی آگاهی که با چاکرای گلو و بالاتر از آن تعیین شد، به مراتبی بسی انتزاعی‌تر اشاره دارد که عموماً از آن با واژه‌ی «جذبه» و enstasy یاد می‌کنم زیرا یوگی در این مراتب خود را اساساً با تن و احوال آن در هیچ کدام از انواع حیات یگانه نمی‌کند بلکه با کل هستی یگانه می‌یابد و آن نوعی مجذوبیت به آن کل است که با گذر از اطوار ذهنی مرتبط است.

در میان سه مرتبه‌ی فوقانی و تحتانی که در اسطوره‌شناسی چاکراها از آن بحث شده است، ما با مرتبه‌ای دیگر روبرو هستیم که فکر می‌کنم کلید درک چرخه‌های فوقانی و تحتانی است و آن قلب است که گاهی می‌توان آن را نقطه‌ی اعتدال وجودی خواند. اینجا را شاید بتوان همان مرتبه‌ی حیرتی دریافت که شیخ عطار در منطق‌الطیر از آن یاد می‌کرد و واژه‌های خلسه و جذبه را برای آن مناسب نمی‌بینم.

رؤیا

مسلماً با رویکردهایی بسیار متنوع از حکمت عملی تا نوروسایکولوژی می‌توان به این موضوع ورود کرد، ولی من مایل‌مقدمات را کنار بگذارم و مستقیماً به تفسیر رؤیاها و صور رؤیاگونه ورود کنم. البته هرگاه لازم دیدی تا به پدیده‌های متنوع دیگری در این حوزه ورود کنیم با کمال میل خوشحال خواهیم شد تا از تعامل فکری با تو لذت ببرم و دیدگاه‌های زیبا و عمیق تو را در هر کدام از موضوعات محتمل بشنوم.

مقدمتاً می‌توانم بگویم بسیاری از رؤیاها برآمده از تغییر و غلبه‌ی مزاج خاصی است. رؤیای آتش و آب یا باد و پرواز را بسیاری اوقات با غلبه‌ی صفرا، بلغم و سودا (پیتا - کافا - واتا) شاهد هستیم و یا تداوم محسوساتی که دقت به آن‌ها موجب نقش بستن‌شان در قوه‌ی خیال بوده و یا افکاری که تا لایه‌هایی از رؤیا با نائم همراه شده‌اند. همان که در حکمت کهن ما «اضغاث احلام» می‌گویند. اما از این گروه از رؤیاها که بگذریم باید گفت نوع دیگری از رؤیاها طرح می‌شوند که برآمده از ربط میان من (Ego) و خویش (Self) و یا *جیواتما* و *پارامآتما* است.

«من» در هر ساحتی از آگاهی تلاشی پیگیر برای حفظ موقعیت خود و تعامل معینی با ابژه‌های محیط خود دارد، متقابلاً «خویش» در تلاش است که «من» را به ساحت عالی‌تر آگاهی فرا ببرد. همین امر تعاملی پنهان و گاه غیر قابل تشخیص را میان «خود» و «خویش» حاصل می‌کند. به زبان ساده یا «من» در مظان هدایت

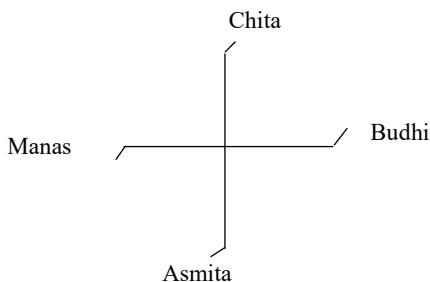
«خویش» تسلیم است که ما با رؤیاهای هدایت کننده روبرو خواهیم شد و یا «من» چنان در سایه‌ی خود پنهان و متوغل در شئون مادی و وابستگی به آنهاست که ما با رؤیاهای جبرانی روبرو خواهیم شد. الهامات از سنخ رؤیاهای هدایت کننده هستند و رؤیاهای جبرانی طیف گسترده‌ای از تنبه از سوی خویش است.

خوب حالا به این موضوع دقت کنید که «من» (ایگو) مرکز، مدیر و حامی ساز و کار ارتباطی ما در قلمرو آگاهی بیداری است. اما سؤال مهمی که قابل طرح است، اینکه «من»ها در یک ساحت از آگاهی قرار ندارند، بلکه در سطوح مختلفی از آگاهی مستقر هستند. برای تفکیک این سطوح آگاهی من مایلم از مفهوم پیچیده‌ای که یونگ پیشنهاد کرده، استفاده کنم: کهن الگوها. البته یونگ کهن الگوها را مستقر در ناخودآگاه جمعی لحاظ کرده و معتقد است آنها الگوواری حاکم بر عملکرد «من» در خودآگاهی هستند. در واقع باید بگوییم یونگ پیوند میان آنها را عرضی لحاظ می‌کند ولی به نظر می‌رسد حتی بر اساس صحبت‌های خود یونگ باید آنها را طولی در نظر گرفت. در این صورت بر اساس عملکرد پیچیده‌ی این کهن الگوها، ما با ساحات مختلف آگاهی روبرو خواهیم شد.

ساحت اول آگاهی که به دوران کودکی مربوط است، بر اساس کهن الگوی کودک - والد سازوکار پرورشی خود را خواهد داشت. اوج رشد در این ساحت استقلال کودک از والد و تجربه‌ی استقلال است. متقابلاً رها کردن کودک توسط والد و احیاء کودک درون در روان والد. جایی که کودک و والد به اتحاد می‌رسند اوج استقلال و در

عین حال معصومیت کودکانه پرورش و تجلی می‌کند و امکان گذر از این ساحت به ساحت دوم آگاهی ممکن خواهد شد. تجربه‌ی شخصی من نشان می‌دهد که رؤیاهای افراد چه نمادها و چه ساختار رؤیاها بر اساس ساحت آگاهی افراد تفاوت خواهد داشت.

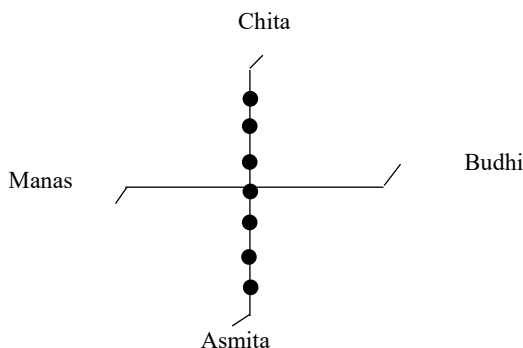
محمد عزیز شاید برای جالب باشد اولین خاطرات من از دوران کودکیم رؤیاهایی است که می‌دیدم و در طول کار تخصصی خودم بیش از ۳۰ سال رؤیاهای هزاران نفر را شنیدم و سعی در درک آن‌ها داشتم. بگذار برای درک رؤیاها در آغاز یک الگو برای تعیین کنم. در طی این سال‌ها الگوهای را برای فهم بهتر رؤیاها بسط داده‌ام و البته سرآغاز آن‌ها الگویی است که با الهام از صلیب *آنتاکارانا* طراحی کرده‌ام.



سال‌ها پیش وقتی در هیمالیا بودم هر روز پس از مراقبه‌ی صبحگاهی در مقر آکهارا در سرسرای که بیرون محل استقرار استاد معبد بود دراز می‌کشیدم و از لابه‌لای برگ درختان و مجسمه‌های آنجا شعاع‌های ظریف نور را مشاهده می‌کردم و به نقوش روی سقف چشم می‌انداختم و رؤیاهای پراکنده‌ای می‌دیدم. بسیاری از آن

نقوش به صلیب *آنتاکارانا* مربوط بود و ایده‌ی این صلیب برای تفسیر رؤیای آن زمان به دلم‌خطور کرد.

آسمیتا همان ایگوست و *چیتا* به بی‌کرانگی آگاهی و مراتب عالی‌تر آگاهی اشاره دارد (خط عمودی). اما خط افقی که بوده‌ی (عقل) و *ماناس* (نفس) را نشان می‌دهد، تنها در صورتی که در تعادل باشند ظرفیت صعود از مرتبه‌ای از آگاهی به مرتبه‌ی بعدی را ممکن خواهند ساخت. می‌توان آن دو بعد را به *آنیموس* و *آنیما* در نظام فکری یونگ تشبیه کرد. البته تجربه‌ی من نشان می‌دهد هر مرتبه از این سطوح آگاهی با یک کهن‌الگو که دو سوی آن *آنیما* و *آنیموس* است، قابل بازیابی است. پس والد در حکم *آنیموس* و کودک کنجکاو در حکم *آنیما* و یا به تعبیر *سامکھیا*، بوده‌ی و *ماناس* هستند و اتحاد آن دو با هم، رمز گشودگی آگاهی از سدّ اول آگاهی است.



رؤیای هدایت‌کننده که بر استحالهی ایگو و حرکت به سوی سطوح عالی‌تر آگاهی دلالت دارند، عموماً در فضایی ظاهر می‌شوند

که حرکت به بالای کوه، تپه و یا ساختمان در آن دیده می‌شود. قرار گرفتن در آسانسور و یا چیزی شبیه آن، فضاهای خاکی و خشک و صحراها در ساحت اول آگاهی بیشتر مشاهده می‌شوند. روز یا شب بودن رؤیا و محیط کلی رؤیا عموماً بر خط عمودی دلالت دارد. داستان رؤیا ناظر بر تناظر و روابط ماناس و بوده‌ی است که باید اصلاح یا تقویت شود. (در ساحت اول آگاهی) به عنوان نمونه رؤیایی را برای تعریف می‌کنم که سال‌ها پیش یکی از شاگردانم در مقطع خاصی از زندگی برایم بازگفته بود.

«از تپه‌ای صعود می‌کردم، گویا به سوی معبدی بود ولی بعد متوجه شدم آرامگاه خانوادگی است و به تازگی پدرم در آنجا دفن شده بود. پدربزرگ و مادر بزرگم آنجا بودند و من را راهنمایی می‌کردند. گویی بیشتر توجه به لباس‌هایم داشتند.»

فضای کلی رؤیا صعود از تپه‌ای است که به خط عمودی *آنتاکارانا* و مرتبه‌ای از رشد و استحاله‌ی ایگو دلالت دارد. از او پرسیدم تپه چگونه بود و آیا روز بود یا شب؟ به یاد آورد روز بود پس اتفاقات الان در آگاهی او رقم می‌خورد و صرفاً احتمال نیست و یا مربوط به آینده‌ای مبهم نخواهد بود. تپه بدون پوشش غنی گیاهی چه بسا به گذر و رهایی از چیزی دلالت دارد. اما دو رابطه قابل مشاهده است با پدر متوفی و با اجدادش. مسلماً مرگ در رؤیایا بویژه در ساحات اول آگاهی هیچوقت به مرگ واقعی دلالت ندارد. مرگ تنها بر تغییری کلی دلالت خواهد داشت. این رؤیا در زمانی دیده شد که نائم قصد مستقل شدن از خانواده را داشت پس استقلال از پدر

مشهود است. و به نظر می‌رسد او به پختگی کافی برای این مسئولیت نایل شده است. اما توصیه‌ی پدر بزرگ و مادر بزرگ که عموماً نمادی از شعائر فرهنگی و اجتماعی هستند بویژه بر لباس که نمادی از وجهه‌ی اجتماعی و بیرونی فرد است یا به اصطلاح یونگ «پرسونا»، راهنمایی درونی بر اهمیت دادن بیشتر به پرسونا در این مسیر است.

در طی این سال‌ها نمادها و فضاهایی که بیشتر در هر کدام از ساحات آگاهی تجلی پیدا می‌کنند و نقش کلیدی کهن الگوها و هر کدام از دو قطب *ماناس* و *بودهی* آن کهن الگو و ظهور سایه‌ها و مسیر پیوند و یگانگی آن دو را در پوششی از نمادها و فضاها طبقه بندی کرده‌ام. اینجا هم بحث ما با ساحات آگاهی گره خورد. در صورتی که مایل باشی می‌توانیم به لایه‌های بعدی رؤیا نیز ورود کنیم. در اینجا تلاش من فقط معرفی بسیار کلی از ساختار مشاهده‌ی رؤیاها بر اساس سطوح آگاهی بود.

محمد عزیز، نظر به این که بحث رؤیاها گفتار من را بسیار طولانی کرد، اجازه بده بحث سوژه‌ی سیاسی، معنای اعداد و سپهرهای آگاهی را که هر کدام به نقاطی حساس و دقیق رسیده‌اند برای مکاتبه‌ی بعدی بگذارم تا این مراودات خیلی به درازا نکشد.

با مهر و احترام فراوان

برزو - ۱۴۰۴/۰۳/۰۱

نامه‌ی بیست و هشتم

برزوی عزیز

سلام

اکنون که در حال ویرایش پایانی این نامه هستم، صبحی آرام است پس از دو شب طوفانیِ حمله‌ی اسرائیل به تهران. در میانه‌ی صدای انفجار و سامانه‌ی پدافندی، به این می‌اندیشیدم که برخلاف تصور رایج، چقدر مباحث سیاسی به مباحث مربوط به خودشناسی و روانشناسی نزدیک است. و اینکه چقدر می‌توان رهایی در سیاست و جامعه را با رهایی فردی و معنوی پیوند زد و از یکی بر دیگری نوری تاباند. به هر حال، من فردا بناست به بخشی از وظایف سیاسی و اجتماعی خودم با حضور در خیابان عمل کنم، اما فعلاً در این نامه به همان سطح فردی‌ای بازمی‌گردیم که نامه‌ی قبلی‌ات را با آن تمام کردی.

نامه‌ی آخر تنها ذیل دو سرتیتر «درباره‌ی ایگو» و «رویا» صورتبندی شده بود. با این وصف، گمانم بحث از دو موضوع «سوژه‌ی سیاسی» و «درباره‌ی اعداد» را فعلاً مسکوت بگذاریم، بخشی به این دلیل که تقریباً موضعمان را درقبال آنها بیان کرده‌ایم و بخشی به این دلیل که پرداختن به موضوعات محدودتر، مجال

تمرکز بیشتری برای پرداخت و تفصیل در اختیارمان قرار می‌دهد. بحث از «سپهرهای آگاهی» نیز تا جایی که به ارائه‌ی اولیه‌ی تو مربوط می‌شد، به انتها رسید و من چنانچه وعده داده‌ام، باید نامه‌ای مستقل را به رویکرد کلی‌ام در قبال آن اختصاص دهم – اگر عمری باشد! پس در این نامه عجلتاً همین دو سرفصل موجود را پیش خواهیم برد، که هر دو به یکدیگر نیز راه دارند. تا چه پیش آید!

درباره‌ی ایگو

بحثی بسیار جالب توجه در خصوص تمایز معنایی دو اصطلاح ecstasy و ecstasy ارائه دادی و تا جایی که متوجه شدم، اولی را با سه سپهر نخست (معادل خلسه) و دومی را با مراکز آگاهی بالاتر (معادل جذب) پیوند زد. نکته‌ی جالب توجه برای من این بود که در فراتر رفتن از این دوگانگی، به جای یافتن سپهری ورای این سپهرهای هفت‌گانه یا بیرون از انسان، به مرکز یا قلب بازگشتی. شاید این امر بتواند نوری تازه بر وجهی از بحث ایگو بتاباند. اما پیش از آن اجازه بده از تمثیل ساختمان مورد استفاده‌ی خودت شروع کنم. «فرض کنیم ساختمانی داریم و مایلیم سازه‌ای پیشرفته‌تر بنا کنیم. لاجرم ساختمان کهن قبلی باید در هم کوبیده شود.» اگر مرادت از درهم کوبیدن ساختمان، این است که باید، به روال معمول، ساختمان قدیمی تخریب و ساختمانی نوساز به جای آن استوار شود، باید بپرسم که آیا در خصوص انسان اصلاً چنین چیزی ممکن است؟

همانگونه که اشاره شد از نظر من انسان، مجموعه‌ی بیشماری از کاراکترهاست که بخش اعظم آنها در حالت بالقوه و برخی از آنها در حالت بالفعل و تعداد بسیار اندکی در وضعیت بالفعل غالب هستند که صفات و خصلت‌های جسمی، ذهنی و روانی فرد را شکل می‌دهند. انسان در هر لحظه چیزی نیست جز آرایش خاص این کاراکترها که همزمان پایی در بیرون و پایی در درون دارند. به نحوی شکل‌گیری و هم‌نشینی این کاراکترها کاری ندارم، اما می‌خواهم اشاره کنم که ایگو نیز مجموعه‌ی شکل‌یافته‌ای از همین کاراکترهاست که از سوی مکانیسم‌های عاقلانه‌ی درونی و مکانیسم‌های شکل‌دهنده‌ی بیرونی شارژ می‌شود. با این اوصاف، پرورش انسان به معنای تغییر نحوه‌ی چینش و آرایش کاراکترهای اوست. به نظرم درباره‌ی انسان، ماجرا بیشتر شبیه نوسازی کردن ساختمان در عین حضور و زیستن ساکنان در آن است. برخی اوقات شاید بتوان به یکباره ساکنان را از طبقه‌ای به طبقه‌ای منتقل کرد (مثلاً با ایجاد شوک: از رویدادی تکان‌دهنده در زندگی مانند شوک‌های عاطفی یا حتی سگته گرفته تا استعمال ماده‌ی بیرونی برهم‌زننده‌ی انقباض مانند مواد موسوم به توهمز)، اما تخریب ساختمان نتیجه‌ای جز مرگ ندارد. حال آنکه از نظر من، «رهرو آن است که آهسته و پیوسته رود». یعنی تغییر و آرایش کاراکترها باید در جهت پرورش آگاهی و تحقق‌رهایی باشد، اما درعین حال این مسیر باید به نحوی مستمر پیش رود. به همین دلیل نیز تمرین اصلی مراقبه نه به عنوان رخدادی پرفشار و ناگهانی و کوتاه در

دوره‌ای در مرکز مراقبه، بلکه باید به عنوان سبک زندگی در پیش گرفته شود. اینجاست که اگر خلسه یا جذبه‌ای هم اتفاق بیفتد، نه تنها می‌توان آن را حفظ کرد، بلکه می‌توان ابعاد مختلف آن را واگشود و حتی تا حدی در حین زیستن در آن مستقر شد. اینجاست که ایگو به مرور صیقل خورده و رفته‌رفته آرایش خودمحور و جعلی و حقیرانه و فریبکارانه‌ی خود - یعنی ایگو بودن خود - را وامی‌نهد و به سوژه‌ی آزاد مجال ظهور می‌دهد.

حال به پرسش اصلی بازمی‌گردیم. «قلب» در اینجا چه امکاناتی برای نقش‌آفرینی دارد؟ اولاً قلب مانند اتاق امنی است که ساکنان ساختمان می‌توانند در حین ساخت‌وساز در آن ساکن شوند. به بیان دیگر، تنش و ترس ناشی از متزلزل ساختن ایگو (که از تاب تحمل انسان خارج است)، تنها به کمک استقرار در قلب قابل تحمل و فراروی می‌شود. ثانیاً اتصال از طریق قلب، اگر به نحوی رهایی‌بخش محقق شود (و نه به شیوه‌ی ادعای عشق‌ورزی رایج)، می‌تواند برخلاف سایر اتصالات‌های دیگر، از خودمحوری، تملک‌طلبی، تخریب، خودجداپنداری و خودمرکزپنداری در امان بماند. ثالثاً تجربه‌ی اتصال و یکپارچگی‌ای که از طریق قلب تحقق می‌یابد، موجه‌ترین نوع اتصال است، البته به شرط اینکه دچار عواطف شدت‌مند ضدآگاهی (مانند شیفتگی شدید) نشود. رابعاً گسترش‌یابندگی قلب امکانی را برای کالبدهای مختلف فرد فراهم می‌کند تا از خود فراتر رفته و انقباض خود را به نحوی موجه سیال سازند. فراموش نکنیم که در سنت‌های شمنی نیز پیوندگاه به طور معمول، در نزدیکی

چاکرای قلب قرار دارد. می‌توان به این نکات افزود که آن را به نامه‌های بعدی موکول می‌کنم.

اما در انتهای این بحث نوشتی که «اینجا را شاید بتوان همان مرتبه‌ی حیرتی دریافت که شیخ عطار در منطق‌الطیر از آن یاد می‌کرد و واژه‌های خلسه و جذبه را برای آن مناسب نمی‌بینم». خواستم اینجا بابتی بگشایم برای پیشنهاد واژه‌ی جدیدی که به نظرم بسیار به بحث حاضر نزدیک است: «تَحَاضِرُ» از مصدر تَفَاعَل. مرکز تَحَاضِرُ نیز قلب است و اتصال از طریق عاطفه‌ای به همین نام است که مهر و شفقت را همزمان در خود دارد و با سایر اشیاء نه از طریق بینایی، بویایی، چشایی یا شنوایی، بلکه از طریق نسخه‌ی تربیت‌یافته و پرورش‌یافته‌ای از آمیزه‌ی خیال و لامسه ارتباط می‌یابد. این واژه عنوان رساله‌ای کوتاه است که بناست به عنوان پُلی میان سطح اول (سوژه) و سطح دوم (بیناسوبژکتیویته‌ی) کتاب‌های اصول مبارزه جای گیرد و امیدوارم تا پایان امسال بتوانم نسخه‌ی اولیه‌ای از آن را منتشر کنم یا دستکم به دست تعداد معدودی از دوستان برسانم. اگر تمایل داشتی می‌توانم در نامه‌ی بعدی نکات بیشتری از این بحث را بگشایم.

رؤیا

بالاخره بعد از این همه نامه‌نگاری و اشاره‌های مختلف، تصمیم گرفتیم به بحث رویا سرتیتری مستقل اختصاص دهیم. گمان نکنم این بحث، تا پایان نامه‌ها و حتی تا پایان عمر ما، به سرانجام برسد.

وادی رویا وادی‌ای بسیار غریب است که من عموماً می‌کوشم در ابتدای گفتگویم با دیگران از ورود به آن اجتناب کنم. اما اکنون زمان پرداختن به آن است. شما از همان ابتدا یکراست از اصل ماجرا آغاز کردید. من بسیار مشتاقم که مابقی صورتبندی شما با توجه به رویکردتان به سایر کهن‌الگوها را بخوانم. اما در اینجا اجازه می‌خواهم تا طرح اولیه‌ای از مسئله‌ی خودم را در نسبت با رویا به دست دهم. پس لازم است کمی مباحث مقدماتی مطرح کنم تا موضع خودم را ترسیم کنم که امیدوارم حوصله‌ی شما را سر نبرد.

وقتی در سنت‌های روانشناختی، خودکاوی، عرفانی یا معنوی درباره‌ی رویا سخن گفته می‌شود، عمدتاً دو مسیر متفاوت پیش روی ماست: یکی نحوه‌ی تعبیر رویاها و دوم، نحوه‌ی دیدن رویا. مسیر نخست بسیار پرسابقه است و عمده‌ی تمرکز آن بر رمزگشایی از نمادهای رویاست. این رمزگشایی عمدتاً به شیوه‌ای بسیار ساده‌انگارانه مطرح شده است که نمونه‌ی آن هم کتاب‌های تعبیر خواب پرمخاطب است. این کتاب‌ها یا منتسب به شخصیت‌های مذهبی مانند دانیال نبی و یوسف پیامبر و امام صادق و غیره‌اند یا منتسب به برخی معبرین مشهور مانند ابن سیرین و جابر مغربی‌اند. به هر ترتیب، محتوای این آثار از حیث روش‌شناختی بسیار مشابه‌اند: هر واقعه‌ای در خواب نماد پیشگویانه‌ی واقعه‌ای در عالم واقع است. در اینجا نمادها بسیار ثابت و صلّب‌اند و چندان ربطی به فرهنگ یا جغرافیا یا زبان یا حتی تفاوت افراد ندارند. بیش از این به این برداشت ساده‌دلانه‌ی مشهور و رایج نمی‌پردازم. اما در جهت

دیگر، برخی معبرین رویا بدون توجه به این قواعد، صرفاً در حالتی شهودی اقدام به تعبیر می‌کنند. آنها گویی خود در وضعیتی خلسه‌وار قرار می‌گیرند و تعبیر خواب فرد متقاضی را درمی‌یابند و اعلام می‌کنند. اما برخی معبرین نیز کوشیدند تا فراتر از این تفسیرها، به چگونگی شکل‌گیری رویا و نحوه‌ی پردازش آن نیز بپردازند و منطق خواب را آشکار سازند. اینجاست که چیزی شبیه علم تعبیر رویا خلق می‌شود. احتمالاً مشهورترین و یکی از منسجم‌ترین این نمونه‌ها کتاب تعبیر رویای زیگموند فروید است. به یاد دارم جایی از او خوانده بودم که مهمترین کار زندگی‌اش را کشف معمای رویا می‌دانست. البته او خواب را صرفاً نتیجه‌ی مکانیسم‌های روانشناختی می‌پنداشت و در نتیجه، به رویای هدایتگر، در معنای مد نظر تو، باوری نداشت. به نظرم در این خصوص، رویکردی که شما در پیش گرفتید، تا حدی تحت تاثیر مواجهه‌ی یونگ با رویاها، و تا حدی برآمده از خلاقیت خودتان در آمیختن شرق و غرب است و در نتیجه، هم واجد وجهی توصیفی است و هم واجد وجهی تجویزی، و منشاء آن هم بیرون است، هم درون. این بحث برای من بسیار جالب توجه است که در ادامه‌ی همین نامه به آن خواهیم پرداخت. شاید در ادامه‌ی مکاتباتمان حتی بتوانیم چند خوابی را ردوبدل و تفسیر کنیم.

اما همانگونه که اشاره شد، علاوه بر نحوه‌ی تعبیر رویا، بحث دیگری، به ویژه در سنت‌های شمنی، وجود دارد که همانا نحوه‌ی دیدن رویاست که یکی از نمونه‌های مشهور آن ایده‌ی «رویابینی

آگاهانه» است. در آنجا آنچه فرد تجربه می‌کند، نه تجربه‌ی کالبد فیزیکی است و نه صرفاً تخیلات ذهنی، بلکه تجربه‌ی کالبد رویاست. قواعدی بر رویاها حاکم است و فرد می‌تواند به شیوه‌های مختلف مسیر حرکت رویای خود را به دست بگیرد. این بحث نیز برای من بسیار جالب توجه است که شاید مدنظرت باشد تا بعدها به آن وارد شویم.

حال به بحث اول و نامه‌ی قبلی‌ات بازگردم. مسئله‌ی اصلی در تعبیر رویا، تعیین چهارچوب تفسیری است و در نامه‌ی تو این نقش را صلیب آنتاکارانا ایفا کرده است. عجالتاً از چرخش صلیب و رابطه‌ی تبدیل‌یابنده‌ی ساعتگرد رئوس آن می‌گذریم و صرفاً به وجهی که مدنظرت بود، یعنی بالا یا پایین رفتن محور «ماناس-بودهی» یا به بیان ساده‌تر، «نفس-عقل» می‌پردازیم. در اینجا گویی با نوعی سلسله‌مراتب ارزشی روبرو هستیم که در یک طرف آن آسمیتا (یا در برخی روایات، آهامکارا) قرار دارد که آن را به‌درستی با ایگو متناظر دانستی و در طرف دیگر چیتا قرار دارد که آن را نه هر ذهنیت یا آگاهی‌ای، بلکه بی‌کرانگی یا مراتب عالی‌تر آگاهی ترجمه کردی. می‌بینیم که باهم به بحث از ایگو بازگشتیم. برای من بسیار جالب توجه است که طبق روایت تو نیز ایگو بنا نیست حذف یا نفی شود، بلکه در فرایند پرورش و اعتلای «ماناس-بودهی»، ایگو خودبخود از درون استحاله می‌یابد و به مراحل بالای چیتا متبدل می‌شود. در نتیجه، ایگوی خودمحور و آگاهی بی‌کران نه دو امر متناقض، بلکه تنها مراتب مختلفی از یک حقیقتند. این

نکته به نظر بسیار مهم است و می‌توان به کمک آن از ذهنیت قطبی‌زده‌ی رایج فراتر رفت. هگل در ابتدای پدیدارشناسی روح (بند دوم پیشگفتار) تمثیلی را به کار می‌برد:

این عقیده آنقدر که در تنوع نظام‌های فلسفی صرفاً تناقض را می‌بیند، بسط پیش‌رونده‌ی حقیقت را نمی‌بیند. غنچه در هنگام شکوفا شدن شکوفه ناپدید می‌شود، و می‌توان گفت که آن غنچه به دست این شکوفه باطل می‌شود؛ به همین نحو، میوه شکوفه را یک هستی متعین کاذب گیاه اعلام می‌کند، و آن میوه به منزله‌ی حقیقت این گیاه جای آن شکوفه را می‌گیرد. این صورت‌ها نه تنها از هم متمایزند، بلکه یکدیگر را به منزله‌ی صورت‌هایی ناسازگار با یکدیگر، از میدان به در هم می‌کنند. ولی طبیعت سیالشان آنها را همزمان به دقایق وحدت ارگانیکی تبدیل می‌کند که در آن نه تنها با یکدیگر تعارض ندارند، بلکه هر یک به قدر آن دیگری ضروری است، و نخست همین ضرورت برابر است که زندگی «کل» را برمی‌سازد.

در این معنا، چیتا همزمان که نفی آسمیتاست، ادامه یا برآمده از آن نیز هست. پس اینجا نه رابطه‌ای خصمانه و تناقض‌آمیز، بلکه از یک سو، ارتباطی طیفی و از سوی دیگر، ارتباطی دیالکتیکی میان آسمیتا و چیتا، یا بردگی ایگو و رهایی ایگو برقرار است. نام‌گذاری‌ها هرچند مهم است، اما نباید این ارتباط درونی را از طریق تمایز نام‌ها نادیده گرفت. حتی می‌توان این رویکرد را در خصوص پیوند مفاهیم خیر و شر، فرشتگان یا شیاطین و امثال آن به کار برد. حال پس از بیان تمام این مقدمات، اکنون می‌توان در خصوص تعبیر رویا بر

اساس این روابط تبدیل‌یابنده سخن گفت. اما پیش از آن و در انتهای این نامه، بحثی کوتاه درباره‌ی جهت‌ها هم لازم است. به دلیل تصور عرفی وجود خدا یا خدایان در آسمان و نیز لایتناهی بودن آن، «بالا» عمدتاً با «خیر و پاکی و رهایی» و «پایین» با «شر و ناخالصی و سنگینی» متناظر تصور شده است. این امر هرچند اجتناب‌ناپذیر است، اما این تصور نادرست را به اذهان تابانده که رهایی جایی در بالا و بیرون است، نه در اعماق و درون. مسئله اینجاست که چیتای بی‌کران نه جایی در آسمان، بلکه اتفاقاً از طریق پیشروی در اعماق خود آسمیتا حاصل می‌شود. در یک کلام، چیتا نه نفی آسمیتا، بلکه تاباندن نور بر آن و ارتقایش به سطح آگاهی از خود است. ایگویی که به خود (و ریشه‌ها و علل بر سازنده و مکانیسم‌های تشکیل‌دهنده‌ی خود) آگاه شود، ایگویی است رها و وسیع‌شده و در نتیجه، دیگر ایگو نیست، همانگونه که شکوفه دیگر غنچه نیست. تعادل (یا شاید همکاری جهتمند) ماناس و بودهی است که می‌تواند این فراروی/فروروی/ژرفروی را میسر سازد.

یادم هست جایی از ژولیا کریستوا خوانده‌ام که تعبیر رویا مانند تفسیر متن، فرایندی بی‌پایان است. حال با این اوصاف به سراغ تعبیر خواب شاگردت می‌رویم که به آن اشاره کردی و آن را کمی پیش می‌بریم.

موافقم که صعود از تپه بر اساس همان ذهنیت عام، نشانه‌ی صعود و رشد است. اما مرگ پدر یا مدفن پدر نیز در همین راستاست، گویی از یک سو، فرد دارد از عوامل پیش‌داده و جبری

برسازنده‌ی خود گذر می‌کند، اما در عین حال این گذر را نه از منشائی بیرونی یا ضد، بلکه به راهنمایی اجداد خود سامان می‌دهد. اینجا فرد واجد رابطه‌ای همزمان سلبی-ایجابی با گذشته (یعنی با ریشه‌های خودش) است. او برای پرورش و اعتلای خویش از یک سو باید خود سابقش (اینجا با نماد پدر) را قربانی کند و از سوی دیگر باید خود سابقش را (اینجا با نماد تپه و صعود) رستگار هم سازد و همچنین باید در این راستا، نه بر ضد خود که اعماق و ریشه‌های خود (راهنمایی اجداد) را مدنظر قرار دهد. درد و درمان یکی است: هر دو در ریشه‌ها (از حیث زمانی: گذشته؛ از حیث تبارشناختی: پدر و پدران). اما نکته‌ی آخر درخصوص لباس بسیار جالب بود. البته با تو موافقم که لباس می‌تواند نماد وجهه‌ی اجتماعی و بیرونی فرد باشد، اما در عین حال لباس دارد بدن را پنهان می‌سازد. اگر با تکیه به رویکرد آدورنو کارکرد اصلی فرهنگ را پنهان‌سازی و پوشاندن بدانیم، کارکرد اصلی لباس هم پنهان ساختن است. فرم و زیبایی لباس هم در نهایت بناست این پنهان‌سازی را پنهان سازد. در این معنا، گذشتگان همچنان به دنبال دفاع از پنهان‌سازی‌اند. درست است که گذشتگان حامی و راهنما هستند، اما در عین حال، همزمان ممکن است به نحوی محافظه‌کارانه پنهان سازند و مکانیسم‌های دفاعی عادت‌ی را فعال نگه دارند.

حال در خصوص وجه تجویزی تعبیر رویا نیز می‌توانم بگویم که همانگونه که رویا یک تفسیر ندارد، یک تجویز هم ندارد. حتی فراتر، خود یک تفسیر واحد نیز یک تجویز ندارد. مسئولیت تجویز نه بر

عهده‌ی راهنمایان رویا، یا حتی معبر، بلکه برعهده‌ی خود فرد است. بسیاری از افراد به دنبال سلب مسئولیت از خودشان و انداختن آن بر دوش عوامل رویاساز یا معبر رویا هستند: «به من بگو چه کنم؟». حال آنکه مسئله این است که تصمیم با خود فرد خواهد بود و اوست که باید هزینه‌ی تصمیمش را بپردازد. معبر تنها می‌تواند امکانات پیش روی فرد را صورتبندی کند. به هر ترتیب مثلاً می‌توان به فرد رویابین گفت که اگر می‌خواهی به سخن گذشتگان گوش دهی لباس مناسب بپوش و آبرویت و شان اجتماعی‌ات را حفظ، اما اگر می‌خواهی آزاد شوی، حتی از زیر بار حامیانت، «برهنه شو»!

محمد، ۲۴ خرداد سال ۴

نامه‌ی بیست و نهم

محمد عزیز

درود و مهر

جنگ دوازده روزه پایان یافت و خوشبختانه انجام وظایف سیاسی و اجتماعی شما هم ختم به اسارت نشد و من نیز همچنان آزادم پس ما همچنان می‌توانیم مکاتباتمان را ادامه دهیم. متأسفم که نتوانستم زودتر متنی را آماده سازم ولی درگیر نگارش دو مقاله بودم که حتماً به زودی برای شما هم ارسال خواهیم کرد و امیدوارم برای علاقمندان به حوزه‌ی هند و فلسفه‌ی تطبیقی مفید باشد.

همانطور که به درستی و با دقت اشاره کردی، گفتار ما در مسیر «ایگو» و «رؤیا» هدایت شد و امیدوارم موضوع «سپهرهای آگاهی» را نیز هرگاه مناسب دیدی از منظر ادراک و شهود خودت بیان کنی. ولی فعلاً باز گردیم به همین دو موضوع مذکور که مسلماً نکات و ظرایف بسیاری در دل خود دارند:

درباره‌ی ایگو

محمد عزیز، ذهن نکته سنج و هوشیارت، تمثیلی را که در رابطه با ساختمان مطرح کردم به چالش کشید. چه عالی، از یک سو با

نظرت موافقم و از سوی دیگر با بیان آن تمثیل که مسلماً کامل نبوده تلاش بر تبیین موضوعی دارم که فکر می‌کنم بایسته است، بیشتر در مورد آن واکاوی کنم.

وقتی در مورد انسان در جایگاه یک سوژه صحبت می‌کنیم و از مجموعه‌ی ابژه‌هایی که به استخدام می‌گیرد و یا محتوایی را به آن‌ها فرافکنی می‌کند، سؤالی قابل طرح است، مرز میان این سوژه و ابژه کجاست؟ بی‌شمار کاراکترهایی که در ناخودآگاه جمعی انسان گردآوری شده و خصائل احساسی و روانی بشر را شکل می‌دهد و یا حتی آنچه که بر احوال جسمی انسان و الگوهای رفتاری ما مؤثر است، آیا تماماً ابژه‌های جسمی، ذهنی و احساسی نیستند؟ ما با تن خود احساسی از یگانه پنداری داریم ولی آیا در واقع جسم ما تنها یک ابژه‌ی خاص تلقی نمی‌شود؟ ابژه‌ای که در ساحت رؤیاهای فردی، حضوری آشنا ندارد؟ مایلیم به جای واژگانی چون ذات، آتما و ... در توصیف سوژه، از «ناشناخته» استفاده کنیم. ناشناخته‌ای که ویژگی آن شاهد بودن است و در آن صورت، تمامی کاراکترهایی که مطرح کردی و بر اساس مکانیسم‌های عادت‌مند درونی و مکانیسم‌های شکل دهنده‌ی بیرونی که ویژگی آن‌ها متغیر بودن و نوسان است، ظرفیتی از تعین را پیدا می‌کند.

ماهیت «شاهد بودن» ناشناخته هرچند بر اساس تنوع و اختلاف ابژه‌ها گویی رنگ می‌گیرد ولی ما به عنوان مراقبه‌گر اختلافی را در نمی‌یابیم. به قول رامانا ماهاریشی، من کی هستم؟ (Who am I?) این بدن، این احساسات متغیر؟ این افکار پرفراز و نشیب؟ ولی

«من» همواره شاهدهی خاموش بر تارک تمامی نوسانات آگاهی در ساحات مختلف حیات هستم.

در این میان ایگو (Asmita) مدیر بخش‌های خودآگاهی برخی از این کاراکترهاست. ایگو مدیری است که بر اساس چینش پدیدارهای در اختیارش از سویی و از سوی دیگر اهدافی که دنبال می‌کند در ساختار وجودی خود گام به گام رشد می‌کند. آری، مسلماً من هم متوجه تغییرات قابل پیش‌بینی ایگو در مسیر زندگی هستم. اساساً ما می‌توانیم آینده‌ی کارمندها، هنرجوها و دانشجویهای خودمان را تا حدی بر اساس عملکردشان پیش‌بینی کنیم. همینطور، آینده‌ی محتمل علمی، فرهنگی و یا مالی خودمان را.

این چینش به مرور، متحول خواهد شد و مسلماً سازوکارهای پیچیده‌ی درونی-بیرونی بر آن مؤثر است ولی بحث از «جذبه» متفاوت از این موضوع است. «جذبه» یا «ساتوری» یک توقف است، توقفی که گاه تغییرات کلی در کل سیستم آبجکتیو حیات فردی ایجاد می‌کند. به زندگی بودا نگاه کنید. می‌توانستیم آینده‌ی محتمل او را به سادگی پیش‌بینی کنیم. اشراف زاده‌ای که در ساختار حیات خود گام‌هایی را بر می‌دارد. به زندگی ابراهیم ادهم یا مولانا نگاه کنید. اصلاً بهتر است به زندگی محمد مهدی اردبیلی نظر کنیم، می‌شد انتظار داشت او نیز در دانشگاه همچنان واحدهای مختلفی را تدریس کند، درسگفتارهایش به کتاب‌هایی تبدیل شود و یا آثار بیشتری را ترجمه کند و در سمینارهای بیشتری بدرخشد. اما امروز او کجاست؟ در چه احوالی است؟ به نظر می‌رسد تغییرات

پیش آمده برجسته تر از روند رشدی است که می‌توانستیم پیش‌بینی کنیم.

در فرهنگ معنوی بودایی و ودایی اصطلاحی است قابل اعتنا «ویریا» که آن را به «اقتدار» ترجمه کرده‌ام. «ویرا» به معنای قهرمان نیز از همان ریشه است. فعل یک قهرمان با فعل عادی ایگو متفاوت است. «من» یا ایگو در ساختار قابل پیش‌بینی خودش در چرخه‌ی سامسارا^۱ عمل می‌کند و این لاجرم اتفاق می‌افتد مگر آنکه «ایگو» دیوانه شده باشد. اما اگر توقف ایگو او را از دایره‌ای با شعاع مشخص خارج سازد، مجدداً پس از بازسازی، او در دایره‌ای با شعاعی متفاوت قرار گرفته است و اینک، اعمالی متفاوت از او سر می‌زند. تلاش من بر این بود که اشاره کنم وقفه‌های حاصل از جذب باعث خواهد شد ایگو از مرکزیت چرخه‌ی مجعول روانی خود رها شده و اساساً در می‌یابد، می‌تواند زندگی را در ساحتی دیگر هم ملاحظه کند و در آن صورت ممکن است نه تنها ابژه‌های جسمانی-روانی در آرایش جدیدی قرار گیرند، بلکه حتی برخی از آن ابژه‌ها رها و یا ابژه‌های جدیدی به استخدام گرفته شوند.

هرچند مراقبه رخدادی پرفشار و ناگهانی نیست، و می‌تواند در زندگی فردی به عنوان دوستی همراه قرار یابد، ولی تجربه‌ی «سامادهی» یا «ساتوری» نقطه عطفی در مسیر مراقبه‌های فردی تلقی خواهد شد. ایگو همواره در دنیای ساخته و پرداخته‌ی خودش حق دارد و به دنبال سیطره بر همه چیز است و مایل هم نخواهد

¹ samsara

بود از آن دنیا خارج شود. ضربه‌های مهلک زندگی می‌تواند تلنگری بر اریکه‌ی قدرت ایگو بزند هرچند آن ضربه‌ها گاه با کمال تأسف او را به سوی ابعاد تاریک وجود سوق می‌دهد ولی تجربه‌ی جذبۀ گشایشی است بر قلمرویی وسیع‌تر که دنیای ایگو را کلاً تخریب می‌کند و مجدداً مدیر جدید، چون ققنوسی از پس آتش تخریب بیرون می‌آید و به مدیریت دنیای بزرگ‌تر و پرجلوه‌تری می‌پردازد و این مسیر به پیش می‌رود.

به این‌گونه منظور من تخریب ابژه‌ها نبود، بلکه تخریب ایگو بود. آیا به راستی شما همان منی هستید که ۱۰ سال پیش یا ۲۰ سال و یا حتی ۵ سال پیش بودید؟ مسلماً تغییر در ایگو منجر به آرایشی جدید در ساختمان ابژه‌ها خواهد شد. هرچند ایگو هم اصلاتی ندارد و مسلماً بیان بالا مؤید این موضوع هم بود.

و اما موضوع پیچیده‌ی قلب؛ هرگاه ایگو در نتیجه‌ی جذبۀ ای عارفانه و یا تحولی در زندگی در هم شکسته می‌شود، به نحوی معجزه آسا با گزینش ابژه‌های جدید و رها ساختن برخی ابژه‌های دیگر در دنیایی با شعاعی متفاوت، تعینی جدید پیدا کرده و اینک در افقی نو چرخه‌ی زندگی را به حرکت وا می‌دارد.

به نظر می‌رسد هر بار این بازسازی سحرانگیز که محتوای درونی و بیرونی را متعادل ساخته و در نظمی نوین به ما برای ادامه‌ی زندگی معنا می‌بخشد، به جریان می‌افتد باید تحت تأثیر یک مدیر عمیق و ناشناخته‌ای باشد که آن را قلب نامیدم. گویی قلب، دروازه‌ای برای همان سوژه‌ی ناشناخته است. بنابراین از اصطلاح

تحاضر بسیار استقبال می‌کنم. واژه‌ای که برگزیدی، به خوبی می‌تواند شرایط مذکور در بالا را افاده کند.

رؤیا

چه عالی که مقدمات ارزشمندی را پیرامون رؤیا بیان کردی. بله، می‌توانیم در این خصوص خیلی مفصل‌تر بحث کنیم. در گفتار پیشین، بحث رؤیاها را در دو ساحت تحلیل رؤیا و تبیین روش‌های رؤیابینی طبقه‌بندی کردی. از آنجا که من در نامه‌ی گذشته‌ی خودم تا حدی و مقدمه‌وار به مورد اول پرداخته بودم، اشاراتی به مورد دوم خواهم کرد و مسلماً در مکاتبات آتی با هم مسیری مناسب را در پیش خواهیم گرفت.

در سرزمین کهنسال هند و سایر سرزمین‌های شرقی مسلماً طریقت‌ها و سنت‌های فراوانی وجود دارد که چه بسا برخی از آن‌ها هنوز در خلوت معابد و سکوت مراقبه‌گران جاری است و اسراری محترم را نسل به نسل منتقل می‌کنند. من نیز این توفیق را داشته‌ام که در برخی از آن طریقت‌ها سلوک کنم و یا پیرامون برخی دیگر چیزهایی شنیده‌ام.

در بحث از رؤیابینی و یا ساختن رؤیاها، راهبینی بزرگ مثل سوامی ساتیاناندا، سوامی راما، سوامی ودابهاراتی و برخی سادوها مثل شری واتس، اسموک بابا و گوراک بابا وارث تجربیات و دانشی اصیل بودند.

به طور خلاصه می‌توانم بگویم یک طریق برای ورود به عالم رؤیا از دید این راهبین ساختن ماکتی از رؤیا به عنوان الگویی برای مراقبه بود.

می‌دانیم که انسان سه مرحله‌ی متمایز آگاهی شامل بیداری، رؤیابینی و خواب بدون رؤیا را تجربه می‌کند. در رساله‌ی ماندوکیه اوپانیشاد^۱ شرحی ارزنده در رابطه با این سه ساحت آگاهی طرح شده است. در دوران معاصر هم پس از کشف نوار مغزی در سال ۱۹۲۹ مطالعاتی که روی خواب انجام شد جریان خواب را در دو مرحله‌ی مستقل بررسی می‌کرد:

مرحله‌ی غیر رؤیا (non-REM) که بر اساس عمق و نوسان امواج الکتریکی مغز به چهار مرحله‌ی متمایز طبقه بندی می‌شود:
الف) توسعه‌ی امواج آلفا و حالتی از استراحت عمیق در عین بیداری.
ب) امواج آلفا تواتر کمتری پیدا کرده، دوک‌های خواب ظاهر می‌شوند.

ج) حدود ۲۰٪ تا ۵۰٪ امواج دلتا با تواتر ۱-۲ سیکل در ثانیه و شکل‌گیری مجموعه‌های K (K complexes) و امواج نوک تیز قله سر (Vertex Sharp Waves).

د) بیش از ۵۰٪ امواج دلتا با تواتر ۱-۲ سیکل در ثانیه، همچنان مجموعه‌های K نیز دیده می‌شوند.

مرحله‌ی رؤیا (REM) که با افزایش امواج تتا و حرکات سریع چشم‌ها مشخص می‌شود.

^۱ Mandukya Upanisad

ماکت‌های هوشیارانه‌ی خواب که توسط یوگی‌ها طراحی شده است (Yoga Nidra) با وانهادگی اندام و مشاهده‌ی تنفس و ایجاد امواج آلفا ما را وارد وانهادگی عمیق کرده، سپس با بالا بردن حساسیت نسبت به احساسات متضاد و رفع تنش‌های جسمی و احساسی، آماده برای ورود به رؤیابینی می‌کند. سپس با قصد بر مشاهده‌ی صحنه‌های رؤیا امکان ورود به خواب رؤیا سپس سکوت و خلأ و بازگشت به تنفس طراحی شده است.

همانطور که می‌دانیم هر سیکل خواب شامل وانهادگی، رفع تنش‌های جسمانی، تغییر در ریتم تنفس، رؤیا، خواب بدون رؤیا، بازگشت به امواج آلفا مشخص می‌شود و این سیکل شبانه ممکن است دو تا سه نوبت با تغییراتی جزئی تکرار شود. همین الگو، سازنده‌ی ماکت تمرینات یوگانیدرا بوده است. سوامی ساتیاناندا بر اساس تجربیات شخصی و مهارت در رؤیابینی این ماکت را در ۵ الگوی اصلی تعلیم می‌داد و معتقد بود فراگیری و تجربه‌ی عمیق این تمرین، پایه‌ی ورود به مراقبه‌های اصیل یوگایی است. اگر مایل باشی می‌توانیم به جزئیات این تکنیک هم بپردازیم. اما متقابلاً برخی سنت‌های دیگر را میان راهبین در خصوص رؤیابینی دیده‌ام که بیشتر شبیه سنت شمن‌ها بود.

همانطور که مطمئناً خودت می‌دانی، کارلوس کاستاندا، شمن برجسته‌ی معاصر، پس از عمل به آداب سالک مبارز، با قصد در دیدن دست‌ها در رؤیا بنا بر تعالیم استادانش سعی در ورود به قلمرو رؤیا داشت. من شخصاً به دلایلی این روش را ایده‌آل نمی‌بینم.

متقابلاً سنت کریا که دارای رمز و رازهای فراوانی است، و متأسفانه امروز تنها کاریکاتوری از آن درک و آموزش داده می‌شود، روش‌هایی بسیار ارزنده را در این خصوص در اختیار ما قرار می‌دهد. این سنت، مسیر رؤیابینی را تنها با مشاهده‌ی تنفس (به جای مشاهده‌ی دست‌ها) معیار قرار می‌دهد. وقتی جریان طبیعی دم و بازدم را مشاهده کنیم، مسیری مستقیم به لایه‌های عمیق‌تر رؤیا خواهیم یافت. درواقع ورود به ساحات عمیق آگاهی مثل حرکت یک غارنورد به درون غاری تاریک و ناآشناست.

چه در بیداری، چه رؤیا و چه خواب عمیق بدون رؤیا، ما نفس می‌کشیم. فقط ریتم تنفس تغییر پیدا می‌کند. پس تنفس همان طناب‌کشی مطمئن در داخل غار آگاهی است. پس از مشاهده‌ی طبیعی تنفس و وانهادگی عمیق، شما به طور طبیعی می‌توانید وارد مراحل عمیق‌تر آگاهی شوید و آن با تغییری مختصر در تنفس مشخص می‌شود مانند خُرْخُر کردنی آهسته که یوگی‌ها به آن نام «اوجایی» می‌دهند از ریشه‌ی «جایا» (Jaya) به معنای پیروز شدن و ظفرمندی. منظور از این پیروزی، موفقیت در حرکتی هوشیارانه از بیداری به سوی رؤیاست و شما در جایگاه همان شاهد خاموش، شاهد تغییر ریتم تنفس خود خواهید بود و دفعتاً با بدنی خواب که خُرْخُر می‌کند روبرو می‌شوید. به نظر من این اولین گام در مسیر رؤیابینی است.

با مهر و احترام

برزو - ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

نامه‌ی سی‌ام

برزوی عزیز

سلام‌ها بر تو باد

از ارسال نامه‌ی آخرت چند هفته‌ای می‌گذرد و من در این ایام بازهم درگیرِ سبک کردن کارها و آمادگی برای سفرهای بعدی‌ام بودم. جنگ دوازده‌روزه هم هرچند هزینه‌های زیادی داشت، اما گمانم به عنوان یک تجربه‌ی تاریخی غنی بر آینده‌ی ایران و ایرانیان اثرگذار خواهد بود. به هر ترتیب، امیدوارم هفته‌ی آینده قبل از سفر احتمالاً طولانی‌ام به آسیای میانه، دیدار و گپ‌وگفتی باهم داشته باشیم.

درباره‌ی ایگو

هر بار که تصور می‌کنم مکاتباتمان درباره‌ی ایگو به جایی رسیده و در آستانه‌ی نوعی جمع‌بندی است، بحث به یکباره مسیری تازه در پیش می‌گیرد و غافلگیرم می‌کند. نکاتی که به آنها اشاره کردی بسیار آموزنده بود، اما مایلیم در نامه‌ی حاضر به مفهومی کلیدی بپردازم که در نامه‌ی قبلی در توصیف سوژه بدان اشاره کردی: «ناشناخته بودن». این نکته در ذهن من چراغی روشن کرد. مسئله

این است که یکی از وجوه اساسی سوژه، امکان رصدگری یا به تعبیر تو «شاهد بودن» است. شرط این رصدگری (یا شاهد بودن) نیز نوعی فاصله‌گذاری یا دستکم عدم این‌همانی میان سوژه و ابژه است. به بیان دیگر، سوژه تنها تا آنجایی سوژه است که شاهد باشد و در نتیجه، باید از موضوع مورد مشاهده فاصله داشته باشد. به همین دلیل است که سوژه نمی‌تواند هیچ‌گاه به تمامی موضوع مشاهده قرار بگیری، چون در غیر این صورت دیگر سوژه نیست، بلکه بدل به ابژه‌ای از قبیل بدن، ذهن یا عواطف شده است. شاید به همین دلیل است که سوژه همواره سطحی از ناشناختگی (یا به چنگ شناخت درنیامدن) را به نمایش می‌گذارد. به محض اینکه سوژه به بازی‌های ذهن درمی‌افتد و دچار توهم شناخت و تسلط می‌شود، جایگاه شاهد بودن خود را از دست داده و به سطح ابژه تنزل می‌کند. این امر یادآور ایده‌ی «من مطلق» نزد فیثته یا حتی من استعلایی نزد کانت است که خود هیچ‌گاه به ابژه بدل نمی‌شود، اما وجودش شرط هرگونه شناختی است. حال پرسش این است که چگونه می‌توان سوژه را در عین حفظ سوژه بودنش، در عین حفظ فاصله‌اش، در عین شاهد بودنش، به موضوع «توجه» بدل ساخت؟ اگر بخواهیم از این انسداد فلسفه‌ی غرب فراتر رویم، می‌توان نشان داد که مراقبه امکان نوع دیگری از توجه را فراهم می‌کند. من آن را «آگاهی» در برابر «دانایی»، یا «رصدگری گشوده» در برابر «سلطه‌ی معرفتی» می‌نامم. به نظرم می‌رسد مراد تو از شاهد بودن چنین چیزی است.

اما در خصوص مسئله‌ی حرکت تدریجی یا دفعی نیز بحث به جای جالبی کشیده شد. به نظرم اکنون می‌توان از مفهوم گسست در عین پیوستگی سخن گفت. می‌دانیم که در حرکت تدریجی همه چیز به آرامی و آهستگی و قابل پیشبینی پیش می‌روند، اما یک رخداد یا شوک به ناگاه چیزها را به هم می‌ریزد. این رخداد می‌تواند یک تجربه‌ی دفعی باشد، مانند همان «جذب» که بدان اشاره کردی. از یک جهت جذب، دفعی است، اما از جهتی دیگر، نتیجه‌ی مسیری طولانی است که فرد خواسته یا ناخواسته، دانسته یا نادانسته در آن پا گذاشته است (هگل در پدیدارشناسی روح، تولد را مثال می‌زند که گویی رویدادی یکباره است، اما ماه‌ها در بطنِ مادرِ آبستن در حال حرکت تدریجی بوده است؛ یا در فلسفه‌ی سیاسی می‌توان مفهوم انقلاب را نیز مثال زد). تجربه‌ی نیانا در متون بودایی نیز مشابه است. درست است که غیرقابل پیش‌بینی است و به یکباره رخ می‌دهد، اما در نتیجه‌ی سلسله‌ی علل و رفتار و اعمال و کارما و پارامی‌ها و امثالهم اتفاق می‌افتد.

نکته‌ی جالب توجه دیگر، تعبیرت از مفهوم اقتدار و پیوندش با مفهوم قهرمان (مشابه مفهوم «مبارز» در ترمینولوژی مورد نظر من) بود. قرار دادن «فعل یک قهرمان» در برابر «فعل عادی ایگو» بسیار بصیرت‌زا بود و به نظرم کل رویکردت را برای من روشن ساخت. فعل قهرمانانه نوعی از جا دررفتگی منقبض ایگوست و در نتیجه، فراروی از ایگو در حقیقت، ایجاد شوک با هدف برهم زدن «فعل عادی» یا «جریان متعارف امور» و در ادامه، نائل شدن به نوعی

بازآرایی یا جایابی مجدد نیروها و مکانیسم‌هاست. اینجاست که از یک سو، فرد همان است، اما از سوی دیگر، گویی همان نیست و تولدی تازه یافته. در این معنا، همانگونه که اشاره کردی، حتی تجربه‌ی تاریک‌ترین ابعاد وجود هم می‌تواند فرصتی باشد برای رهایی، البته نه همواره و نه بلافاصله. چراکه به تعبیر خودت «هر بار این بازسازی سحرانگیز که محتوای درونی و بیرونی را متعادل ساخته و در نظمی نوین به ما برای ادامه‌ی زندگی معنا می‌بخشد، به جریان می‌افتد». و حال در نقطه‌ی اوج این ماجرا، «قلب» قرار دارد. به نظرم ادامه‌ی این گفتگو بسیار روشنگر خواهد بود. برخی وقتی از فراروی از ایگو سخن می‌گویند، گویی مرادشان فراروی از بازی‌های ذهن و رفتن از سطح گفتگوی ذهنی به سطحی فراتر (تاج) و نظاره‌ی بدن و ذهن از بالا و بیرون و با فاصله است. اما اگر قلب را مرکز یا دستکم بستر تحقق سوژه‌ی آزاد (شاهد) تلقی کنیم، ماجرا متفاوت می‌شود. گویی بنا نیست از جایی فرا یا بیرون، بلکه از درون و اعماق، با عبور و فراروی از خودمحوری و خودمرکزپنداری ایگو، به تجربه‌ی وسعت یافتن و رها شدن مهر/شفقت‌آمیز راه ببریم. همیشه یکی از نقدهای من بر سنت‌های عرفانی همین تاکیدشان بر «قلب» و در ادامه، تمرکزشان بر «عشق» بود و همین یکی از مهمترین عوامل فاصله‌گیری من از آنها محسوب می‌شود. اما اگر قلب را نه معطوف به عشق به یک ابژه‌ی بیرونی دگرآئین (چه خدا باشد، چه معشوقی هم‌نوع)، بلکه همین گشودگی مهر/شفقت‌آمیز به خود، دیگران و جهان تلقی کنیم، آنگاه شاید دستکم بتوان به امکان

برقراری نسبت میان رها شدن سوژه‌ی آزاد و استقرار یافتن در قلب اندیشید.

رؤیا

به نظرم در مکاتبات ما گامی تازه برداشته شد با گذار از سطح تعبیر محتوای رویا به سطح مدیریتِ محتوای رویا (یا رویابینی آگاهانه). مسئله‌ی تعبیر رویا مسئله‌ای رایج و شایع است که همگان از راهبان و سالکان گرفته تا روانکاروان و روانشناسان تا حتی مردم عادی را دربرمی‌گیرد. اما رویابینی آگاهانه در طول تاریخ مخصوص اقلیتی جسور و ژرف‌بین بوده است و هنوز ابعاد مختلف آن گشوده نشده است. البته دست‌کاری خواب می‌تواند تبعاتی داشته باشد، اما امکان تعیین جهت رویا و بدل ساختن آن به بستری برای تجارب غنی و ژرف البته بسیار ارزشمند و شگفت‌انگیز و خلاف‌آمد عادت است. به هر روی، اطلاعات و تجربه‌ی من در این زمینه بسیار اندک است، به ویژه در مقایسه با تو. با این همه مشتاقم بحث را در این خصوص ادامه دهیم. تجربه‌ی من در این زمینه بیشتر حول همان سنت شمنیسم تولتک است. در خصوص مباحث تکنیکی البته باید انجام داد و تجربه کرد. نمی‌دانم در این زمینه چه مسیری می‌توانیم در پیش بگیریم. گمانم این را باید در دیدار حضوری مطرح کنم که آیا امکان آموزش تکنیک‌ها و ارزیابی تجربی آنها وجود دارد یا نه؟ اما اجازه بده اینجا پرسشی بنیادین‌تر مطرح کنم. از نظر تو آنگاه که انسان به خواب می‌رود به کجا می‌رود؟ آیا خواب صرفاً نوعی

شبیه‌سازیِ ذهنی تجربه‌ی واقعی است؟ یا ماهیتی مستقل دارد؟ یا شاید هم تفاوتی با آن ندارد. رویا در کجا اتفاق می‌افتد؟ در ذهن؟ یا در جهان خارج؟ یا حتی در عالمی مجزا و مستقل به نام رویا. قوانین علیّ چه تفاوتی دارند؟ به بیان دیگر، اگر موافق باشی می‌توانیم بعدها به هستی‌شناسی رویا هم پردازیم.

درضمن، نکته‌ی آخری که بدان اشاره کردی برای من آموزنده بود. من پیشتر در زمینه‌ی خود مراقبه همواره از این تمثیل استفاده می‌کردم که نَفَس مانند نخ راهنمای ماست و اگر آن را از دست بدهیم معلوم نیست به کدام هپروت درمی‌افتیم. اما استفاده از این تعبیر درباره‌ی رویا بسیار بصیرت‌زا بود. حفظ اتصال به نَفَس در عین به‌خواب‌رفتن می‌تواند شکلی از آگاهی را حفظ کند. همچنین نَفَس خودش از جنس ناپایداری و همواره شونده است، حفظ آگاهی بر چنین لنگری، با تمرکز بر ابژه‌ای ثابت (مانند شمعی ثابت یا ارتعاشی مشخص) متفاوت است. گویی مواجهه با نَفَس (که همزمان متغیر ولی تکرارشونده است)، نوعی خودهیپنوتیزم است و همین امر می‌تواند به فرد یاری دهد تا نویزها را آرام کرده و به اعماق برود. همچنین نَفَس نه فرایندی صرفاً فیزیکی، بلکه همواره نوشدنی است که از جان خود فرد نشات می‌گیرد و در نتیجه، لنگری خودآئین است و با اتصال به لنگرها یا فانوس‌های بیرونی برای ژرف‌کاوی متفاوت است. به هر ترتیب نَفَس یکی از غریب‌ترین مکانیسم‌های ذهن-بدن انسانی است که به نظر من هنوز ابعاد اصلی آن بر ما آشکار نشده است و از فرطِ دم دست بودن، از دیدرس خارج است.

برزوی عزیز با توجه به خلوت و سفر احتمالاً طولانی‌ای که در پیش دارم و انقطاعی که از دیگران، حتی دوستان و خانواده خواهم داشت، فکر می‌کنم، پاسخ بعدی‌ام به نامه‌ات مدتی طولانی به تاخیر بیفتد. و البته وعده‌ام درباره‌ی نگارش نامه‌ای مستقل درباره‌ی سطوح هفت‌گانه‌ی آگاهی را از یاد نبرده‌ام. فعلاً همه چیز در حاله‌ای از ابهام است. ببینیم محمد و برزوی آن زمان در چه حال و هوایی‌اند و چه‌ها برای گفتن و شنیدن دارند.

دوست‌دارت

محمد، ۲۵ مردادماه ۱۴۰۴