

میرچا الیاده

یوگا

جاودانگی و رهایی

www.ketab.ir

برگردان

مانی صالحی علامه



انتشارات نیلوفر

سرشناسه	: الیاده، میرچا، ۱۹۰۷-۱۹۸۶ م. Eliade, Mircea
عنوان و نام پدیدآور	: یوگا: جاودانگی و رهایی / میرچا الیاده؛ ترجمه مانی صالحی علامه.
مشخصات نشر	: تهران: نیلوفر، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	: ۵۶۷ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۲۲-۷۷۲۰-۳۲-۷
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: عنوان اصلی: Yoga, [1958]
یادداشت	: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان Yoga; immortality and freedom به فارسی برگردانده شده است.
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: یوگا Yoga
شناسه افزوده	: صالحی علامه، مانی، ۱۳۴۰ - مترجم.
رده‌بندی کنگره	: B ۱۳۲
رده‌بندی دیویی	: ۱۸۱/۴۵
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۷۷۲۴۷۱

گزیده آثار میرچا الیاده - ۷

www.ketab.ir



انتشارات نیلوفر

خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۶۴۶۱۱۱۷

میرچا الیاده

یوگا، جاودانگی و رهایی

برگردان: مانی صالحی علامه

حروفچین: حمید سناجیان

چاپ اول: بهار ۱۴۰۱

چاپ گلبان

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

همه حقوق محفوظ است

فروش اینترنتی: niloofarpublications.com

فهرست

مقدمه..... ۷

فصل اول

اصول و آموزه‌های یوگا

مقدمه بحث / ۱۷ - معادله رنج - هستی / ۲۶ - «نفس» یا ذات فردی / ۳۱ - ماده یا جوهر مادی /
۳۵ - رابطه روح - طبیعت / ۴۲ - آزادی و رهایی چگونه ممکن می‌شود؟ / ۴۷ - ساختار تجربه
روانی / ۵۲ - ضمیر ناخودآگاه / ۵۸

فصل دوم

فنون برای آزادی عمل و خودمختاری

تمرکز «بر یک نقطه واحد» / ۶۵ - حالات بدنی یوگایی (آسانا) و شیوه تنفس (پرانایامه) / ۷۲ -
ضمیمه تشریحی: پرانایامه در ریاضت بیرون از هند / ۷۸ - تمرکز و مراقبه یوگایی / ۸۶ -
اهمیت و عملکرد ایشوره / ۹۴ - سکون و ایستایی و خواب مصنوعی / ۹۸ - سمادهی «با
تکیه‌گاه» / ۱۰۱ - سیدهی‌ها یا «قدرت‌های سحرآمیز» / ۱۰۷ - سمادهی «بدون تکیه‌گاه» و
آزادی غایی / ۱۱۴ - ادغام و انسجام دوباره و آزادی / ۱۱۹

فصل سوم

یوگا و آیین ودایی کهن

مرتاضان و اهل وجد و خلسه در وداها / ۱۲۵ - تپس و یوگا / ۱۳۰ - «درونی سازی مراسم
آیینی» / ۱۳۶ - نمادپردازی و معرفت باطنی در اوپانیشادها / ۱۴۰ - جاودانگی و رهایی / ۱۴۴ -
یوگا در میتری اوپانیشاد / ۱۵۲ - اوپانیشادهای سمنیاسه / ۱۵۵ - اوپانیشادهای یوگایی
/ ۱۵۷ - جادو و یوگای «براهمنی»: متون ریگویدانه / ۱۶۵ - اهل مراقبه و مرتاضان «خیر» و
«شر» / ۱۶۹

فصل چهارم

غلبه و پیروزی یوگا

یوگا و آیین هندو / ۱۷۵ - یوگا در مهابهارت / ۱۷۸ - یوگا و سانکهایه در مهابهارت / ۱۸۰ -
فنون و روش‌های یوگا در مهابهارت / ۱۸۲ - فرهنگ عامه یوگایی در مهابهارت / ۱۸۵ - پیام
بهگودگیتا / ۱۸۶ - سرمشق نمونه کریشنا / ۱۸۸ - «اعمال» و «قربانی‌ها» / ۱۹۱ - راهکار یوگا در
بهگودگیتا / ۱۹۳

فصل پنجم

فنون و راهکارهای یوگایی در آیین بودایی

راه رسیدن به نیروانا و نمادپردازی رازآموزی و تشریف آیینی / ۱۹۷ - جهانها و سمپتی ها / ۲۰۲ - یوگی ها و حکیمان مابعدالطبیعه / ۲۰۹ - «قدرت های سحرآمیز» / ۲۱۳ - باخبر شدن از زندگی های پیشین / ۲۱۷ - پریباجکه ها / ۲۲۳ - مکھلی گوساله و آجیویکه ها / ۲۲۶ - دانش فلسفی و تجربه عرفانی / ۲۲۹

فصل ششم

یوگا و آیین تانترا

شباهت های تقریبی / ۲۳۹ - شمایل نگاری، تجسم، نیاسه، مودراها / ۲۴۷ - مانترها، دھارنی ها / ۲۵۲ - بحث حاشیه ای: ذکر / ۲۵۸ - ماندالا (مندل) / ۲۶۰ - ستایش بدن: هاتهایوگا / ۲۶۹ - نادی ها: ایدا، پینگلا، سوشومنا / ۲۷۹ - چاکراها / ۲۸۴ - کندالینی / ۲۸۴ - زبان مفهومی / ۲۹۴ - کامجویی باطنی و رازورانه / ۳۰۰ - میتھونه / ۳۰۵ - پیوند و اتحاد اضداد / ۳۱۵

فصل هفتم

یوگا و کیمیاگری

افسانه های یوگی های کیمیاگر / ۳۲۱ - آیین تانترا، هاتهایوگا و کیمیاگری / ۳۲۵ - کیمیاگری چینی / ۳۳۲ - کیمیاگری همچون راهکاری روحانی / ۳۳۹

فصل هشتم

یوگا و هند بومی اولیه

راه های رهایی / ۳۴۱ - آگاهی ها، کاپالیکه ها / ۳۴۴ - گورخانات و هشتاد و چهار سیده / ۳۵۰ - متسیندرنات و اسطوره انتقال آموزه / ۳۵۶ - جادوی شمنی و طلب جاودانگی / ۳۵۹ - یوگا و آیین شمنی / ۳۶۷ - صعود به آسمان. پرواز جادویی / ۳۷۵ - حرارت جادویی. نور درونی / ۳۸۰ - شباهت ها و تفاوت ها / ۳۸۴ - آمیزش و ادغام و فساد و انحطاط: یوگا و مذاهب عامیانه / ۳۹۱ - میراث دراویدی، موند، پیش - موند / ۳۹۸ - هاریا، موهنجو-دارو / ۴۰۳

فصل نهم

سخن آخر ۴۱۱
یادداشت های ضمیمه ۴۱۷
منابع ۴۹۹
نمایه ۵۴۷

مقدمه

داستان کشف و معرفی هند در ذهنیت غربی بسیار جذاب و مسحورکننده است. منظورم فقط اکتشاف جغرافیایی، زبان‌شناختی و ادبی یا سفرهای اکتشافی و کاوش‌های باستان‌شناختی - در یک کلام، آنچه زیربنای هندگرایی غربی را تشکیل می‌دهد - نیست بلکه بیش از همه به ماجراهای فرهنگی مختلفی اشاره دارم که از این شناسایی و معرفی فزاینده زبان‌ها، اساطیر و فلسفه‌های هندی الهام گرفته است. بعضی از این ماجراهای فرهنگی در کتاب برجستهٔ رنسانس مشرق‌زمینی^۱ اثر رمون شواب^۲ شرح داده شده است. اما کشف هند هنوز در جریان است و هیچ‌کس به این اندازه ای نداریم که بتوانیم بگوییم به پایانش نزدیک می‌شود.

وقتی ارزش‌های معنوی و روحانی مطرح می‌شود، استفاده از تحقیقات ادبی و زبان‌شناسی تاریخی اگرچه ضروری و لازم است اما برای بیان غنای موضوع به هیچ‌وجه کافی نیست. بدون شک تلاش برای درک و شناخت آیین بودایی بدون بازخوانی دقیق متون و تحقیقات ادبی و زبان‌شناختی مختلف دربارهٔ آن آیین، بی‌فایده بود. اما در واقع صرفاً در اختیار داشتن ابزار و امکانات مناسبی همچون متون انتقادی، فرهنگ‌های چندزبانه، تحقیقات تاریخی و امثالهم، برای درک و شناخت پدیدهٔ روحانی پیچیده‌ای همچون آیین بودایی کفایت نمی‌کند. وقتی کسی به سراغ مذهبی بیگانه و معنویتی ناشناخته می‌رود، عمده‌تأ آن را طبق گرایش‌های درونی خویش، تمایلات فرهنگی خویش و زمان تاریخی خاص خود درک می‌کند. این واقعیتی بدیهی است که کاربردی کلی دارد. تصویری که ما [غربیان] در قرن نوزدهم از «جوامع زیردست و ابتدایی» برای خود ایجاد کردیم تا حد زیادی از آن نگاه اثبات‌گرایانه، ضد دینی و مادی

(غیرمتافیزیکی) ریشه می‌گرفت که بعضی محققان و قوم‌شناسان برجسته‌ای که برای آشنایی با این «وحشیان»^۱ رفته بودند تحت تأثیر عقاید معاصرانی همچون کُنت^۲، داروین یا اسپنسر^۳ پیدا کرده بودند. آن‌ها همه‌جا در میان این «مردم ابتدایی» فقط «بت‌پرستی» و «عقب‌ماندگی دینی»^۴ کشف می‌کردند - صرفاً چون چیز دیگری را نمی‌توانستند ببینند. فقط پس از رواج دوباره تفکر مابعدالطبیعی اروپایی در ابتدای قرن بیستم، نوزایی (رنسانس) دینی، دستاوردهای مختلف و متعدد علم روانکاوی، فن شعر و فیزیک ذرات، شناخت افق فکری این «مردم ابتدایی»، ساختار نمادهایشان، کارکرد اساطیرشان، میزان رشد و پختگی مکاتب عرفانی‌شان امکان‌پذیر شد.

در مورد هند حتی می‌توان گفت این مشکلات بزرگ‌تر بود. از یک سو می‌بایست تحقیقات ادبی و زبان‌شناختی ادامه می‌یافت تا ابزار و امکاناتی ایجاد شود و از سوی دیگر می‌بایست آن وجوهی از دین و معنویت هندی شناخته و انتخاب می‌شد که برای اندیشه و روح غربی قابل درک باشد. اما همان‌طور که انتظار می‌رفت، آنچه قابل درک‌تر به نظر می‌رسید، دقیقاً همانی بود که به ضروری‌ترین نیازهای فرهنگ غربی پاسخ می‌داد و عمدتاً عبارت بود از علاقه و توجه به تحقیقات ادبی و زبان‌شناسی تطبیقی هندوآریایی که زبان سانسکریت را به عنوان موضوع تحقیقی اصلی در اواسط قرن نوزدهم به صحنه آورد - درست همان‌طور که یکی دو نسل قبل، انگیزه‌ای شده بود برای توجه به هند به واسطه فلسفه آلمان‌گرایانه (ایده‌آلیستی) یا جداییت مسحورکننده نمادها و نمادپردازی ابتدایی که در مکتب رمانتیک آلمانی به تازگی از نو کشف و شناخته شده بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم، هند را عمدتاً بر حسب اساطیر طبیعت‌گرایانه و گرایش فرهنگی یا راه و رسم رایجی که در نتیجه آن در اروپا و آمریکا به راه افتاده بود، تعبیر و تفسیر می‌کردند. نهایتاً رواج دوباره جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی فرهنگی در دهه‌های آغازین قرن بیستم، الهام‌بخش چشم‌اندازهای تازه‌ای شد.

همه این تجربیات و آزمایش‌ها ارزشمند بود زیرا به مسایل و مشکلات ذاتی در فرهنگ اروپایی مربوط می‌شد. شیوه‌های مختلفی که محققان غربی در رویکردشان به کار می‌گرفتند، اگرچه همواره در آشکارسازی ارزش‌های راستین دین و معنویت هندی موفق نبود، به هر حال کارایی‌هایی داشت. هند به تدریج توانست بر حضورش در اندیشه و ذهنیت غرب تأکید کند. البته برای مدتی قابل ملاحظه، این حضور عمدتاً در

1. savages

2. Comte

3. Spencer

4. religious infantism

ارتباط با صرف و نحو و زبان‌شناسی تطبیقی نمایان می‌شد. خیلی به تدریج و اندک اندک هند در کتب تاریخ فلسفه ظاهر شد که در ابتدا طبق رسم رایج در آن زمان، جایگاهی در میان آرمان‌گرایی (ایده‌آلیسم) آلمانی و «ذهنیت پیشامنتقی»^۱ به آن داده می‌شد. وقتی توجه به جامعه‌شناسی در غرب فراگیر و عمومی گشت، انتقادات جدی‌تری از نظام طبقاتی یا کاست^۲ هندی مطرح شد. اما این رویکردها فقط در حوزه‌های فرهنگ نوین غربی قابل توجه بود. وقتی مسایل درباره توضیح یک قاعده زبان‌شناختی یا یک ساختار اجتماعی در فرهنگ غربی اولویت پیدا کرد، چیزی از قدر و ارزش هند برای اصلاح مشکلی در ریشه‌شناسی زبانی یا نشان دادن مرحله‌ای از تکامل اجتماعی کاسته نشد. در واقع این‌ها بیشتر نشانه‌های تحسین و احترام به شمار می‌رفت. در هرحال این شیوه‌های رویکرد، اساساً و به خودی خود نامناسب نبود؛ فقط بیش از حد تخصصی شده بود و امکان معرفی معانی و محتویات مختلف دین و معنویتی عظیم و پیچیده را نسبتاً محدود می‌کرد. خوشبختانه این شیوه‌ها روز به روز بهتر و کارآمدتر شده و ناکامی‌ها و اشتباهات گذشته عبرت‌آموز از کار درآمد - نسل‌های بعدی به زودی آموختند که اشتباهات پیشینیان را تکرار نکنند. فقط کافی است به پیشرفت در تحقیقات درباره اساطیر هندواروپایی از زمان ماکس مولر^۳ به بعد توجه کنیم تا بفهمیم کسی مثل ژرژ دومزیل چگونه توانسته نه تنها در حوزه زبان‌شناسی تطبیقی بلکه در حوزه‌هایی همچون جامعه‌شناسی، تاریخ ادیان و قوم‌شناسی از آن‌ها بهره‌برد تا تصویری فوق‌العاده دقیق‌تر و سازنده‌تر از مقوله‌های مهم و ارزشمند در اندیشه اساطیری هندواروپایی ترسیم کند. همه چیز حاکی از آن است که در حال حاضر شناخت دقیق‌تری از اندیشه هندی امکان‌پذیر شده است. هندوارد جریان تاریخ شده و ذهنیت غربی - درست یا غلط - به نگاهی جدی‌تر نسبت به فلسفه‌های اقوامی که جایگاهی در تاریخ دارند، گرایش پیدا کرده است. از سوی دیگر، خصوصاً از نسل اخیر فیلسوفان به بعد، ذهنیت غربی هرچه بیشتر تمایل دارد تا خود را در ارجاع به مسئله زمان و تاریخ تعریف و تبیین کند. بیش از یک قرن است که بخش بزرگی از تلاش فلسفی و علمی غرب به عوامل اختصاص یافته که انسان را «محدود» یا «شرطی» می‌کنند. اکنون مشخص شده که انسان چگونه و تا چه اندازه تحت تأثیر ساختار بدنی، توارث، محیط اجتماعی، اعتقادات فرهنگی و ناخودآگاه خویش - و از همه مهم‌تر، با تاریخ و لحظه تاریخی و تاریخ شخصی خود -

1. prelogical mentality

2. caste

3. Max Müller

محدود و شرطی می‌شود. این آخرین کشفِ اندیشه غربی – که انسان اساساً موجودی تاریخی و زمانمند است و فقط می‌تواند همان چیزی باشد که تاریخ از او ساخته است – هنوز فلسفه غرب را در انحصار خود دارد. بعضی گرایش‌های فلسفی حتی از آن نتیجه گرفته‌اند که تنها وظیفه ارزشمند و معتبر انسان عبارت است از صادقانه و به‌طور کامل بر عهده گرفتن این زمانمندی و تاریخی بودنش زیرا هرگزینۀ دیگری برابر است با فرار در دنیایی انتزاعی و بی‌اصالت و هرگونه خیانت به تاریخ به بهای بی‌حاصلی و مرگی حتمی تمام می‌شود.

در اینجا قصد نداریم به بررسی این نظریه‌ها بپردازیم. فقط می‌توانیم بگوییم مسایلی که ذهن غربی را امروزه به خود مشغول کرده ضمناً آن را برای درک بهتری از دین و معنویت هندی آماده می‌سازد و در واقع ذهن غربی را تشویق می‌کند که تجربه هزاران ساله هندی را در کار و تلاش فلسفی خود به‌کار گیرد. بد نیست بیشتر توضیح دهیم. جدیدترین موضوع در فلسفه غربی عبارت است از وضعیت بشری^۱ و مهم‌تر از همه، ناپایداری و زمانمندی بشر. همین ناپایداری و زمانمندی است که همه «شرطی‌سازی‌ها» یا «شرطی‌شدگی‌ها»ی دیگر را امکان‌پذیر می‌کند و در تحلیل نهایی، انسان را یک «موجود مشروط و مقید» یا یک «موجود شرطی شده» و محصول یک رشته «شرطی‌سازی‌های» نامحدود و گذرا می‌سازد. اینک این مسئله «شرطی‌شدگی» انسان (و نتیجه منطقی اما اغلب نادیده گرفته شده آن در غرب: «غیرشرطی‌سازی» او)، مسئله اصلی و محوری را در اندیشه هندی تشکیل می‌دهد. از عصر اوپانیشادها به بعد، ذهن و اندیشه هندی جداً مشغول یک مسئله بزرگ بوده است – ساختار وضعیت بشری. (از این رو به درستی گفته شده که کل فلسفه هندی «اصالت وجودی» یا «اگزیستانسیالیستی» بوده و هنوز مانده است.) بنابراین غرب می‌تواند بفهمد:

- (۱) هند درباره «شرطی‌شدگی‌های» متعدد و مختلف انسان چه اندیشه‌ای دارد؛
- (۲) با مسئله ناپایداری یا زمانمند و تاریخمند بودن انسان چگونه برخورد کرده است؛
- (۳) چه راه‌حلی برای ناامیدی و ترس و اضطرابی یافته که پیامد اجتناب‌ناپذیر هرگونه آگاهی از زمانمند و ناپایدار بودن است که خاستگاه و منشأ کل «شرطی‌شدگی‌ها» محسوب می‌شود.

هند با شور و دقتی بی‌نظیر، خود را وقف تحلیل وضعیت‌های مختلف و «شرطی‌شدگی‌های» متنوع بشر کرده است. باید اضافه کنیم که هدفش از این کار نه فقط

رسیدن به توضیحی دقیق و روشن و منسجم از انسان (آن‌طور که مثلاً اروپای قرن نوزدهم گمان می‌کرد توانسته انسان را با شرطی‌شدگی اجتماعی یا موروثی‌اش توضیح دهد)، بلکه بیشتر برای این بوده که بفهمند حوزه‌های شرطی شده بشر تا چه حد گسترده است و نیز بفهمند آیا اصلاً چیزی فراتر از این شرطی‌شدگی‌ها وجود دارد یا نه. برای همین است که خیلی پیش از پیدایش علم روانکاوی (روانشناسی اعماق)، حکیمان و مرتاضان هند به این نتیجه رسیدند که باید حوزه‌های ناشناخته ضمیر ناخودآگاه را کاوش کنند. آنان فهمیده بودند که حد و مرزهای شرطی‌شدگی‌های جسمانی (فیزیولوژیکی)، اجتماعی، فرهنگی و دینی انسان را نسبتاً به راحتی می‌توان تعیین و بنابراین بر آن‌ها غلبه کرد؛ بزرگ‌ترین موانع برای مرتاضان و حکیمان اهل تأمل و مراقبه از عملکرد ناخودآگاه منشاء می‌گرفت: از سنسکارها^۱ و واسناها^۲ – «انباشته‌ها»، «رسوبات»، «نهفته‌ها» – که آنچه را در روانکاوی، محتویات و ساختارهای ناخودآگاه می‌خوانند تشکیل می‌دهد. اما این پیش‌بینی یا تعریف عمل‌گرایانه بعضی فنون و روش‌های روانکاوانه نوین برای حکیم هندی چندان ارزشی ندارد بلکه به کارگرفتن آن برای «غیرشرطی‌سازی» انسان است که بسیار ارزشمند به شمار می‌رود. زیرا برای حکمای هندی صرفاً شناختن نظام‌ها و روش‌های «شرطی‌شدگی» نمی‌توانست هدف اصلی باشد؛ شناختن آن‌ها چندان مهم بود بلکه سلطه و غلبه بر آن‌ها اهمیت داشت؛ اگر روی محتویات ناخودآگاه کار می‌کردند به این دلیل بود که آن‌ها را «بسوزانند»^۳ و از بین ببرند. خواهیم دید که در یوگا با استفاده از چه روش‌هایی می‌فهمند که به چنین نتایج شگفت‌انگیزی رسیده‌اند. و عمده‌تأ همین نتایج است که برای فیلسوفان و روانکاوان غربی بسیار جالب و مفید به نظر می‌رسد.

سوءتفاهم نشود. به هیچ‌وجه نمی‌خواهیم از محققان غربی دعوت کنیم که یوگا کار کنند (که البته به آن آسانی که بعضی‌ها فکر می‌کنند، نیست) یا نمی‌خواهیم پیشنهاد کنیم که مکاتب و طریقت‌های غربی، روش‌های یوگایی را به کار گیرند یا عقاید یوگایی را بپذیرند. آنچه از دید ما بسیار سودمند و ثمربخش به نظر می‌رسد این است که درباره نتایج و دستاوردهای چنین روش‌هایی در کاوش و شناسایی «روح و روان» بشری به دقت تحقیق و مطالعه کنند. در اینجا یک تجربه کامل و بسیار کهن از رفتارهای بشری به محققان غربی عرضه شده است. مطمئناً استفاده نکردن از چنین دانش ارزشمندی کار

عاقلاته‌ای نیست.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، مسئله وضعیت بشری - یعنی تاریخمند و زمانمند بودن یا ناپایداری بشر - در کانون اندیشه غربی قرار دارد و همین مسئله از ابتدا در فلسفه هند مطرح بوده است. البته در هند اصلاً از واژه «تاریخ» یا «تاریخمندی» به معنای غربی امروزین خبری نیست و به‌ندرت با واژه «زمانمندی»^۱ مواجه می‌شویم. در واقع غیرممکن بود چنین مفاهیمی مشخصاً تحت عنوان «تاریخ» و «تاریخمندی» مطرح شود. اما یکسان‌بودن واژگان فلسفی اهمیتی ندارد بلکه یکسان‌بودن اصل و ماهیت مسئله مهم است. اینک از خیلی وقت پیش می‌دانیم که تفکر هندی اهمیت قابل ملاحظه‌ای برای مفهوم مایا^۲ قایل است که آن را تحت عناوینی همچون «وهم و پندار»، «توهم کیهانی»^۳، «سراب»^۴، «سحر و جادو»^۵، «تغییر و تبدیل شدن»^۶، «جهان غیرواقعی» و امثالهم ترجمه کرده‌اند. اما با دقت بیشتر متوجه می‌شویم که مایا از جنس توهم است چون هستی (وجود) مشخص ندارد و در حال «تغییر و تبدیل شدن» و «زمانمندی و ناپایداری» است - البته مسلماً تغییر و تبدیل کیهانی اما ضمناً تغییر و تبدیل تاریخی و زمانمند است. پس احتمالاً هند از رابطه میان وهم و پندار، زمانمندی، ناپایداری و درد و رنج بشری با خبر بوده است. اگرچه حکیمان و فیلسوفان هندی عموماً درد و رنج بشری را در چهارچوب کیهانی توضیح داده‌اند، اگر با دقت کافی نوشته‌هایشان را بخوانیم متوجه می‌شویم که آن‌ها درد و رنج بشری را خصوصاً همچون نوعی «تغییر و تبدیل» یا «شدن» می‌دانستند که با ساختارهای زمانمندی، شرطی شده است. ما در جای دیگری^۷ به این مسئله پرداخته‌ایم و بعداً هم به آن باز می‌گردیم. آنچه در فلسفه‌های غربی تحت عنوان «مستقرشدن در» یا «تشکیل شدن از زمانمندی و تاریخمندی» خوانده می‌شود شبیه است به «هستی در مایا» در فلسفه هندی. اگر بتوانیم دو افق فلسفی هندی و غربی را انطباق دهیم، هر آنچه در هند درباره موضوع مایا گفته شده، امروزه برای ما غربیان بسیار ارزشمند است. این موضوع کاملاً مشهود است وقتی مثلاً به‌گود گیتا^۸ را می‌خوانیم که تحلیل آن از هستی بشری به زبانی آشنا برای ما بیان شده است: مایا نه فقط توهم کیهانی بلکه ضمناً بیش از همه، تاریخمندی است؛ نه فقط وجود داشتن در

1. temporality

2. māyā

3. cosmic illusion

4. mirage

5. magic

6. becoming

7. Cf. "Symbolisme religieux et angoisse", in the Collective Volume *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*.

8. Bhagavad Gītā

تغییر و تبدیل کیهانی ابدی، بلکه بیش از همه، وجود داشتن در زمان و تاریخ است. برای بهبود گیتا و نیز تا حدی برای مسیحیت، مسئله این گونه مطرح می شود: چگونه می توان وضعیت تناقض آمیزی را برطرف کرد که به خاطر واقعیت دوگانه انسان ایجاد شده - از یک سو، خود را در زمان و غرق در تاریخ می یابد و از سوی دیگر می داند که اگر اجازه دهد تاریخمندی و زمانمندی بر او غلبه کند «محکوم به فنا» می شود؛ در نتیجه باید به هر قیمتی که شده، در همین جهان راهی را پیدا کند که به عرصه ای فراتاریخی و بی زمان برسد؟ درباره راه حل هایی که بهبود گیتا مطرح کرده، بعداً بحث می کنیم. اکنون فقط بر این نکته تأکید می کنیم که همه این راه حل ها نمایانگر کاربردهای مختلفی از یوگا است. در اینجا باز هم با یوگا روبرو می شویم. زیرا واقعیت این است که برای سومین پرسش مهم در فلسفه غرب (یعنی این پرسش که هند چه راه حلی برای تنش و اضطرابی پیشنهاد می کند که با فهمیدن تاریخمندی و زمانمندی و ناپایداری برای انسان ایجاد می شود و چگونه انسان می تواند در این جهان بماند بدون آن که اجازه دهد زمان و تاریخ بر او غلبه و فرسوده و نابودش کند)، همه پاسخ هایی که اندیشه هندی ارائه می کند کم و بیش مستلزم داشتن دانش و شواحنی نسبی از یوگا است. بنابراین پیداست که آشنایی فیلسوفان و محققان غربی با آن می تواند بسیار مهم باشد. باز هم تکرار می کنم: مسئله این نیست که یکی از راه حل های پیشنهادی در هند را به طور کامل بپذیریم. یک ارزش معنوی به شیوه مدل جدیدی از اتومبیل پذیرفته نمی شود. همچنین اصلاً مسئله التقاط فلسفی یا «هندی سازی» و خصوصاً آن «معنویت» در هم آمیخته ای که انجمن تتوسوفی^۱ آغازگرش بود و مکاتب ساختگی بیشماری در زمان ما به شیوه های بدتری آن را ادامه دادند، مطرح نیست. مسئله جدی تر از این ها است: اساساً باید اندیشه ای را بشناسیم و درک کنیم که از مهم ترین جایگاه در تاریخ معنویت جهانی برخوردار بوده است. و بسیار مهم است که آن را اکنون بشناسیم. زیرا از یک سو، اکنون که هرگونه تنگ اندیشی و ولایت گرایی در مسیر جریان تاریخ کنار گذاشته شده، همه ما - غربیان و غیر غربیان - مجبوریم در چهارچوب تاریخ فراگیر و جهانی، فکر و ارزش های معنوی جهانی ایجاد کنیم. و از سوی دیگر، اکنون است که مسئله وضعیت بشری در جهان در آگاهی فلسفی اروپایی مطرح شده - و تکرار می کنم که این مسئله در کانون اندیشه هندی قرار دارد.

پس از سه سال تحصیل در دانشگاه کلکته (۱۹۲۸-۱۹۳۱) تحت نظر پرفسور