تاریخ و شناخت ادیان - درس نهم

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۳۰

آخرین بررسی : ۸۶/۱۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

www.shandel.org

موضوع : شناخت مذهب ودا

درس نهم

شناختِ بینش و روحِ هند، نه تنها شناختِ یکی از کانون‌های عمیق و سرشار و جوشانِ معنویت در تاریخ بشر است، بلکه شناختِ یکی از ابعادِ اساسی و عمیقِ نوعِ انسان است.

طرز تفکرِ هندی ـ که به معنای اعم می‌توان معنویت گرائی و روح گرائیِ هندی نامیدش ـ مخصوصاً در قرونِ جدید ارزش و اهمیتِ بیشتری پیدا می‌کند که بشریت هرگز به اندازهٔ امروز ـ از رنسانس تاکنون ـ از روح دور نشده است و با آن کششِ مرموزی که در عمقِ فطرتِ آدمی بیگانه نمانده است.

شدتِ بیگانگی و دوریِ انسانِ امروز ـ و زندگی‌اش ـ از روح و آن بُعدِ ماورائیِ "فطرتِ آدمی"، به اندازه‌ای است که عکس‌العمل‌اش را در هندگرائیِ نسلِ جوانِ غرب و حتی اندیشمندان و نوابغِ دنیای امروز، می‌بینیم. و این عکس‌العمل، خود به خود، بر خلافِ آن جهتِ اساسی‌ای است که زندگی و تمدنِ غربِ امروز به سویش حرکت می‌کند.

بنابراین ما مسأله را به گونه‌ای طرح می‌کنیم که مخالفِ طرحِ یک معلمِ تاریخِ ادیان است. چون همچنان که گفته‌ام ـ و خود احساس کرده‌اید ـ به اینجا نیامده‌ام که تحقیقاتِ تاریخی‌ای را که راجع به ادیان دارم ـ به نقل از این کتاب و آن کتاب ـ بازگو کنم، چرا که این کاری است که خود می‌توانید، و کتاب‌ها هم هست. بلکه مسأله تحلیلِ عمیق و حس کردنِ صادقانه و علمی و بی‌طرفانهٔ ادیان و نقل و تحلیلِ آنهاست. و کوششی برای شناختنِ واقعیِ ادیانِ بزرگ، تا زمینه‌ای آماده شود برای شناختنِ اسلام.

و همان طوری که گفتم مسلماً روشنفکر، بی‌شناختِ ادیانِ دیگر، قادر به شناختِ اسلام نیست. و نمی‌تواند به طرد کردن و محکوم ساختن، و نجس و کفر شمردنِ ادیانِ دیگر، بسنده کند، چرا که وقتی می‌تواند ارزشِ مذهبِ خویش را بشناسد و بر آن تکیه کند که ارزش‌های مذاهبِ دیگر را کاملاً شناخته باشد و به شناختِ واقعی و عملی‌اش اطمینان حاصل کرده باشد.

درسِ اساسیِ من، بر چنین راهی مبتنی است و اگر ضعفی باشد، از خودِ من خواهد بود.

برای شناختِ روح و رازِ هند باید معکوس شروع کنیم. یعنی اگر آن عواملی را بشناسیم که موجب شده تا روحِ قرنِ[۱] ما گرایشِ شدید و ملتهبانه و عاشقانه‌ای به سوی هند بیابد، در خود زمینه‌ای برای درکِ راز و احساسِ هند، ایجاد کرده‌ایم.

عقل[۲] و رفاه

اساسِ زندگیِ امروزِ ما بر اصالتِ عقل ـ که مبنای فرهنگِ ما است ـ و اصالتِ رفاه ـ که مبنای زندگی‌مان است ـ مبتنی است. یعنی تعقلِ منطقی و تحلیلی که فرهنگِ (به معنای مجموعهٔ علوم، فلسفه‌ها، هنرها، شیوهٔ اخلاق و رفتار و بینش و زندگی) قرنِ ما را می‌سازد، همه مبتنی بر عقل ـ این سرچشمهٔ اساسیِ تفکر و شناختِ انسانی ـ است.

امروز یک "راسیونالیسمِ" خشک و خشن و بی‌روح بر فرهنگِ جهان حاکم است.

اگرچه تمدنِ امروز، بسیاری از موفقیت‌ها و پیشرفت‌هایش را مرهونِ اصالتِ عقل است، و بسیاری از برخورداری‌های امروزِ جهان ـ که در گذشته سابقه نداشته و انسانِ دیروز از این همه محروم بوده است ـ چون تسلطِ بر طبیعت، تسلطِ بر عواملِ موذی، تسلطِ بر نظام‌های اجتماعی، ساختمان و تجدیدِ ساختمانِ جامعه، اقتصاد، نظامِ سیاسی، نظامِ حقوقی، همه، مرهونِ قدرت یافتنِ عقل در زندگی و دانشِ امروز است. اما در جایی عقل احساسِ کمبود و عجز می‌کند و در بعضی زمینه‌ها، دست به تجاوزهایی می‌زند که قربانیِ تجاوزش، عزیزترین و پُر ارزش‌ترین سرمایه‌های وجود و زندگیِ آدمی، و اساسی‌ترین ابعادِ متعالیِ روحِ انسانی است.

عقل، حکومتِ مقتدری یافته است، انسانِ امروز، از اقتدارش بهره‌ها گرفته است و آن در یک تعبیرِ کلی، "شناخت" است و "قدرت"؛ اما تجاوزهای عقل، مسائلی را قربانی کرده است که بی‌آنها، زندگیِ انسانِ امروز، فاقدِ فلسفه، هدف، روح و معنی شده است، چون آنچه که به زندگی معنی و هدف می‌دهد تنها

برخورداری از موادی که در طبیعت وجود دارد ـ و عقل، علم و تکنولوژی می‌توانند در دسترسِ انسان بگذارند ـ نیست، بلکه بسیاری از ارزش‌های زندگیِ آدمی، وابسته به عناصری هستند که قابلِ تحقیقِ منطقی نیستند : رازها، گرایش‌ها، لطف‌ها و کشش‌ها، ارزش و نیازهای" غیرِ منطقی" اند.

می‌بینید که می‌گویم غیرِ منطقی‌اند، نه ضدِ منطقی، که چیزی "لوژیک" Logique (منطقی)است و چیزی "ایل‌لوژیک"Illogigue(ضدِ منطقی) است و چیزی "آنالوژیک" Ana logigue(نامنطقی) است. این تقسیم بندیِ "پاره‌تو" است.

پس "نامنطقی"، غیر از "ضدِ منطقی" است. مثلاً این که انسانی منافعش را فدای دیگری ـ یا دیگران ـ می‌کند، بی‌آنکه پاداشی بخواهد، یک مسألهٔ نامنطقی است ـ نه ضدِ منطقی ـ و نامنطقی به این معناست که، با منطق تحلیل پذیر نیست، عقل آن را نمی‌تواند توجیه کند، با قالب‌های ذهنی و روابط و دلالت‌ها و نتیجه گیری‌های عقلی سازگار نمی‌آید. یک واقعیت وجود دارد، موهوم وغلط نیست، در عین حال که عقلی یا منطقی نیز نیست.

فداکاری، ایثار، محبت به دیگران، یا دیگری ـ بالاتر آنچه که انسان به آن‌ها نیازمند است ـ و یا بی آنکه نیازی به آن‌ها باشد، بی‌آنکه مصلحتی ایجاب کند و پاداشی انتظار رود ـ همچون "دوست داشتن"، "پرستیدن" ـ ، همه، از مسائلِ نامنطقی هستند ، نه ضدِ منطقی.

خواهید گفت : "دوست داشتن"، در مرحله‌ای که منفعت، مصلحت و جنسیت نه تنها در میان نیست، بلکه هر سه فدای آن می‌شود، خود یک نوع توجیهِ منطقی دارد، دوست از آن لذت می‌برد و این علتِ منطقیِ آن است، می‌پرسم : "دوست داشتن" که در آن منفعت، مصلحت، جنسیت، غریزه، آسایش، سلامت، عافیت و ... حتی زندگی قربانی می‌شود چگونه "لذت" می‌بخشد؟ این‌ها همه عواملِ لذت‌اند که در اینجا می‌میرند؟ این رنج است نه لذت.

خواهید گفت : آری، از همین رنج بردن‌ها، به خاطرِ دوست، لذت می‌برد!

می‌بینیم درست رسیدیم به روشن‌ترین مثال برای شناختنِ یک واقعیتِ "نامنطقی"!

"لذت از رنج"، راست است، یک لذتِ متعالی است، لذتی مافوقِ لذت‌ها، لذتِ تَرکِ لذت! اما در فهمِ منطقی نمی‌گنجد. احساس، آن را روشن و راسته

اعتراف دارد و می‌یابد و عقل یا بر آن می‌خندد و یا در برابرِ آن گیج و گُنگ، در می‌ماند و نمی‌فهمد!

زندگیِ انسان بیشتر با این کشش‌ها و ارزش‌ها و لطیفه‌های ماوراءِ عقلی است که روح و معنی و هدف می‌یابد. و بدون این‌ها، زندگیْ مقتدر، اما بی‌هدف می‌شود و انسانْ دانشمند، اما خشک، و هنرْ ماهر اما پوچ و علمْ مجهز اما عبث که توانائیِ رفتن دارد، بی‌آنکه بداند به کجا باید برود.

یکی از حمله‌هایی که عقل آغاز کرد، حمله‌ای بود به بسیاری از "مقدساتِ" انسانی، و "ارزش"های متعالیِ زندگیِ وی، که خواست "ارزش"ها را تحلیل کند و به‌صورتِ "سود" درآورد[۳]. اما بسیاری از ارزش‌های زندگیِ انسانی، به سودْ قابلِ تبدیل نبود. که ارزش‌هایی بود که انسان بدان‌ها عشق می‌ورزید و حرمت‌شان می‌داشت، می‌پرستیدشان و حتی حاضر بود زندگیِ خویش را فداشان کند، اما سودمند نبودند؛ خود، اصالت داشتند.

عقل می‌خواست، آن‌ها را ـ ارزش‌ها را ـ تحلیلِ منطقی بکند ـ و منطق، جز بر رابطهٔ سود، بر رابطهٔ دیگری مبتنی نیست ـ پس بر همه حمله آورد و انکارشان کرد و به مسخره‌شان گرفت. و ناگهان نسلی با منطق و تعقلِ انسانِ امروز ـ که حاکم بر روحِ امروز است ـ خواست زندگی کند، از همه چیزِ جهان برخوردار بود، و می‌توانست بهتر از هر انسانی ـ در هر دوره‌ای ـ زندگی کند، اما کمتر از هر انسانی ـ در هر دوره‌ای ـ می‌دانست که چرا باید زندگی کرد و چگونه؟

این بود که پرسش‌های اساسی مطرح شد. و هر چه برخورداری و تسلطِ انسان بر طبیعت بیشتر می‌شد و غرائزش اشباع می‌شد و مصرف فزونی می‌گرفت، پرسش‌ها فراوان‌تر طرح می‌شد و جدی‌تر!

به آستانهٔ خوشبخت بودن رسیده‌ایم

اما "بودن"، خود، برای چیست؟

علم، تکنیک، تولید و آزادی‌های جنسی و رهائی از سنت‌های اخلاقی و قیدهای مذهبی ما را به انتهای همهٔ راه‌های زندگی رسانده‌اند

آنگاه چه؟

انسان بر طبیعت فرمان می‌راند،

زندگی سیر و سیراب شده است،

و عقل جهان را شناخته است،

و انسان را تشریح کرده است

و همهٔ خواست‌ها را تأمین،

هیچ رازی نمانده است، هیچ انتظاری ما را به خود مشغول نمی‌دارد،

عشق برای نخستین بار از زندگیِ ما رانده شده است و به دور دستِ اساطیر و افسانه‌های از یاد رفته گریخته است.

ایمان، همچون آتشی از کاروان مانده و به سردی گرائیده است،

و کاروان به‌سوی قطب‌های زمستان و شبِ شتابان است،

گویی به انتهای همهٔ راه‌های زندگی رسیده‌ایم.

نیازها دیگر جاذبه‌ای ندارند، و امید و انتظار، از دلِ آدمی رخت بسته‌اند.

هستی بی‌راز، بی‌عشق، بی‌ایده‌آل، بی‌ایمان، بی‌تپش، بی‌انتظار، بی‌دلبستگی، بیهوده، عبث، پوچ!

برای شکافتن و تسلطِ بر طبیعت و استخدامِ تمامیِ قوای طبیعی، نیرومندترین قدرت‌ها، در دستِ انسان قرار گرفته است. اما خودِ انسان نمی‌داند که این مواد و این قدرت‌ها را برای چه باید به کار برد، و با این مصالحِ نیرومندی که در اختیار گرفته چه بنایی می‌خواهد بسازد؟

اندک اندک همه چیزِ دنیا روشن شد، به‌وسیلهٔ علم و به‌چشمِ علم، همهٔ رازهایش گشوده شد. زندگی چند فرمولِ علمی و تکنیکی شد، و انسان، موجودی شد که تمامیِ نیازها، دردها، اسرار، هدف‌ها و فلسفهٔ وجودیش کاملاً تحلیل می‌شد، فیزیولوژی و بیولوژی، به او می‌گفتند که" "چه‌ای ". و اقتصاد و تکنولوژی می‌گفتند :"چگونه باید زندگی کنی"، و علم، چگونگیِ جهان را می‌گفت.

و همه چیز که روشن شد، ابتدا "پوچی" و "بیهودگی" رسید. آن کسی‌که به بسیاری از مسائلِ روزمرهٔ زندگی محتاج باشد، هدف‌اش رسیدن به آن نیازها است، و چون نیازهایش برآورده شد، دیگر آن نیازهای پاسخ گفته، برایش هدف نیست، نمی‌تواند در آنها متوقف شود.

و باز"برای چه؟"ها، مطرح شد، و این‌ها را دیگر علم و عقل نمی‌توانست پاسخ بگوید. تکنولوژی، دیگر نمی‌توانست نیازهای خاصِ انسان را ـ که در طبیعت نیست ـ در اختیارِ آدمی بگذارد.

آن نیازها، دغدغه‌ها، عشق‌ها، ایمان‌ها و پرستش‌های متعالی، همچنان در انسان وجود داشت، علم یا تکنیک نمی‌توانست پاسخ‌شان بگوید.

در گذشته، این همه را، مذهب پاسخ می‌گفت، اما امروز بیان‌اش ناتوان و نداهایش خاموش است. فلسفه می‌توانست پاسخ بگوید، و فلسفهٔ امروز خود اسیرِ فرآوردهٔ علمی است، و علمْ خود را در روابط و فنومن‌ها ـ پدیده‌های ظاهری ـ محصور کرده و جوابِ حقیقتِ انسان و حقیقتِ جهان، و حقیقتِ زندگیِ انسان و هدفِ نهائیِ بودن را نمی‌دهد. و کم‌کم بیهودگیِ انسان، بیهودگیِ جهان، و بیهودگیِ زندگی، اساسِ فلسفه و بینشِ امروزِ جهان می‌شود و تمدن به این صورت در می‌آید، که فقط از لحاظِ غرایزِ جنسی و آزادی‌های جنسی، و از لحاظِ برخورداری، و از لحاظِ نقل و انتقالات، و قدرتِ بر طبیعت می‌تواند جوان را اشباع کند و هر چه بخواهد در اختیارش بگذارد. اما برای آن تپش‌ها و التهاب‌های درونِ آدمی که هر چه بیشتر آگاهی می‌یابد، دلبستگی‌اش به

لذت‌های روزمره کاهش می‌گیرد، پاسخی ندارد.

و انسانِ پاسخ نیافته، عصیان می‌کند ـ یک نوع اگزیستانسیالیسم ـ و به‌صورتِ مبتذل‌ترش که نوعی درویشی و تصوفِ قرنِ ماست، "هیپی گری"، که در اشکالِ مختلف به‌وجود آمد : عصیان علیه نظامِ اقتصادی ـ که مبتنی بر عقل است ـ عصیانِ فکری علیه عقل، عصیانِ زندگی علیه نظامِ مصرف و نظامِ رفاه که نمونه‌اش جوانان هستند که از رفاه زده شده‌اند، و علیهِ جامعهٔ پدران ـ که فقط رفاه می‌بخشند، بی‌آنکه نیازِ واقعی‌شان را برآوردند ـ عصیان کرده‌اند، این عصیان، یا کور، بی‌هدف، بی‌برگشت و بی‌انجام است، و یا در جستجویِ حقیقتی به‌سوی هند.

"عقل" و "رفاه" ـ دو پایهٔ زندگیِ انسانِ امروز ـ بیش از هر موقعِ دیگر، به جستجوی حقیقتی و امیدارد بالاتر از عقل، و به‌سویِ هدف و فلسفهٔ زندگی‌ای می‌کشاند، جدی‌تر از رفاه.

برای این عاصیانی که فقط نیمی از زندگی را دارند، هندْ خوب‌ترین پاسخگوست. زیرا هندْ تنها و تنها، به نیازِ معنوی و گرایشِ روحانی و روحیِ انسان متوجه است و اساساً مسألهٔ زندگیِ مادی و جامعه و روابطِ این جهانی را در سطحِ آنچه که زندگی می‌کنیم مطرح نمی‌کند، بنابراین، روح، خود به‌خود از زندگی‌ای که جز مادیت، هیچ ندارد، فرار می‌کند و به جایی پناه می‌برد که جز روح نیست. مذهبِ هند، درست یک مذهبِ ضدِ عقل، یک مذهبِ ضدِ مصرف و ضدِ رفاه، و درست عکس برگردانِ تمدنِ امروز است.

اساساً بینشِ هندی بر یک نوع آگاهیِ خاصْ مبتنی است و تمامِ احکامِ مذهبِ هند متوجهْ این است که این آگاهی را در انسان رشد دهد. این آگاهی آگاهیِ عقلی، آگاهیِ هنری، آگاهیِ علمی، آگاهیِ تکنیکی، و حتی آگاهیِ ایدئولوژیک نیست، بلکه نوعی روشن بینی و درون شناسی و خودآگاهیِ فلسفیِ انسانی است، که درکش بسیار مشکل است، و مخصوصاً برای آنهایی که جز با عقل نمی‌فهمند، محال است.

"ودا"

این بینش و شناخت و آگاهیِ خاص، "ودا" نامیده می‌شود، که می‌توان خِردِ مقدس، روشن بینیِ حقیقی، عرفان (در برابرِ علم)، حکمت و "سوفیا" (به قولِ یونانی‌ها) معنی‌اش کرد.

همچنان که پیش از این نیز گفته‌ام، همیشه مذاهبِ بزرگ و فلاسفهٔ بزرگ ـ یعنی بشریت ـ در پیِ کشفِ آگاهی‌ای بوده است که از آگاهی‌ای که عقل، علم، تکنیک، و فرهنگ و هنر و ادبیات می‌بخشند، بالاتر بوده است. انسانْ احساس می‌کرده است که علومِ مختلف، او را درحدی نگاه می‌دارد، و بالاتر رفتن‌اش را مانع می‌شود. و او وجودِ آگاهیِ برتری را احساس می‌کرده، که اگر بدان دست یابد می‌تواند پرده‌های حس را کنار بزند و در ماوراءاش، آن حقیقتِ برتر، مرموز، متعالی و مطلق را بیابد.

آن آگاهی است که می‌تواند ابدیت را بفهمد، مطلق را درک کند و نامتناهی را بشناسد و آن "رازِ" پنهانِ وجود و آن "غیب" را که همواره آدمی دغدغهٔ دانستن اش را دارد بیابد. اما این آگهی‌ها در چهارچوبه‌های محدودی محبوس‌اند. این است که سقراط به جستجوی "سوفیا" ـ یعنی حکمتی ماوراء فلسفی و ماوراء علمی ـ می‌رود و می‌گوید : "هرکه آن "سوفیا" را داشته باشد هرگز نمی‌لغزد".

مرادِ سقراط از "سوفیا"، علم نیست، فلسفه نیست، "حِکمت" است.

از اسلام و قرآن می‌شنویم که پیامبران آمده‌اند تا کتاب و حکمت و عدالت به بشریت بدهند. و می‌بینیم که درفرهنگِ ما، رسالتِ اساسیِ پیغمبران القاء و اهداء آن آگاهیِ خاص، آن "آتش پرومته‌ای"، آن روشنائیِ خاص، به انسان است.

این نیز، علم نیست، چرا که پیامبرانِ ما همه امی بودند و هیچکدام به عنوانِ عالم و فیلسوف شناخته نشده بودند. پس آن آگاهی، آگاهی‌ای غیرِ علمی و غیرِ فلسفی و غیرِ تکنیکی است، یعنی "حِکمت" است.

متاسفانه در فرهنگِ ما، "حکمت"، به معنای فلسفه ترجمه شده است، در حالی که فلسفه در لغت و معنای اولیه‌اش که فیثاغورث بدان داد ـ "دوستداریِ حکمت" است، فیلسوفْ کسی است که در جستجوی حکمت است و حکمتْ "ودا" است. "ودا" علمِ حقیقی است.

جز "ودا" همهٔ علومْ موهوم‌اند. علومی هستند که حقیقت را یا نمی‌توانند بفهمند و یا بد می‌فهمانند و به گمراهی می‌کشانند. حتی علمی که درست هم باشد، به گمراهی می‌کشد چون انسانْ مسافرِ سرزمینِ دورتری است، و علوم، در منزلی نیمه‌راه، انسان را رها می‌کنند. که این خود نوعی گمراهی است. و همین است که عقل، درست راهنمایی می‌کند اما چون آدمی را به سرمنزلِ نهائی نمی‌رساند و در میانه نگاهش می‌دارد ـ که خود عاجز می‌ماند ـ خود به خود انسان را به گمراهی می‌کشاند. این است که تمامِ کوششِ مذاهب و فِرَقِ هند، برای زلال کردنِ آن سرچشمهٔ آگاهی و دریافتِ حقایق و اسرارِ غیبی است که در درونِ فطرتِ آدمی است و "اویدیا" ـ علومِ باطل، علومِ آخور ـ بر رویش پرده کشیده‌اند.[۴]

"ودا" و علومِ دیگر

"ودا" یا "ویدیا" با "دیدن"، "بینش" و "بینائیِ" فارسی هم‌ریشه است و نیز Voire فرانسه ـ چون سانسکریت است و ریشهٔ هر دو یکی است ـ به معنای نوعی بینائی و بصیرتِ درونی است که حقیقت را مستقیماً حس می‌کند.

آن‌چنان‌که برگسون می‌گوید : "علوم، انسان را با حقیقت تماس می‌دهند اما اشراقْ مستقیماً حقیقت را در احساسِ آدم حضور می‌دهد. این، علمِ‌حضوری، علمِ مستقیم و علمِ بلافاصله است.

"ودا" یا "ویدیا"، چنین علمی است. مثلاً : علمِ انسان به شیرین بودنِ قند، یک علمِ غیرِ مستقیم است، با واسطه است، اما چون قند را روی زبان بگذارید و بچشید علمِ دیگری است، آگاهیِ شما به شیرینی، بلاواسطه، مستقیم و حضوری است، این اطلاع بر واقعیت نیست، احساسِ آن است.

دانشمند عشق را می‌شناسد، از آن دقیق و منطقی سخن می‌گوید، اما عاشـق آن را می‌یابد. آگاهیِ او به عشق، آگاهیِ او به خویشتن است، این

علم‌حضوری است. درست مثلِ یک پارهٔ آتش که اگر بی‌واسطه با پوست تماس پیدا کند و سوزش‌اش در وجودِ ما رسوخ یابد و ما را گرم کند، در نتیجه حقیقت در ذاتِ فهمیدنِ ما، و در ذاتِ شناختِ ما حاضر می‌شود، و جزء فهمیدنِ ما می‌شود، و ما جزئی از حقیقت قرار می‌گیریم ، همان بحثِ اتحادِ عاقل و معقول و عالم و معلوم و در عرفان، وحدتِ عاشق و معشوق و عشق که در فرهنگِ ما هست.

راهِ نجات

بنابراین، در برابرِ عقل، تنها راهِ نجات، پیدا کردنِ "ویدیا" است و معرفتِ راستین و به اصطلاح، " عرفان" (که احتمالاً ترجمهٔ ویدیا است). در مسیحیت، راهِ نجات "ایثار و محبت به دیگران است"، در مذهبِ زرتشت "بینشِ راست، سخنِ راست و عملِ راست" و در مذهبِ بودا "آرامشِ زادهٔ نفیِ نیاز" و در اسلام، تنها"توحید" است. البته اسلام بر عواملی که مسیحیت، بودا، و زرتشت متکی‌اند، اتکا دارد اما اسلام این عوامل را وقتی قابل این می‌داند که عاملِ نجات قرار گیرند، که بر اصلِ توحید مبتنی باشند. والا عشقِ به دیگران، و راستی و درستیِ اخلاقی، و حتی معرفت، نمی‌توانند نجات بخش باشند، که جنبهٔ فردی پیدا می‌کنند و یا غریزی و فاقدِ توجیهِ منطقی و علتِ غائی.

اشراق

آنچه حقیقتِ راستین را نشان می‌دهد و به انسان می‌فهماند، یک عاملِ ماوراء عقل است ـ در برابرِ عقل ـ که تنها قوه‌ای است که ما احساس می‌کنیم و حقیقت را با آن می‌شناسیم.و آن "اشراق" **(Intujtion)** است.

"اشراق" همان است که در تصوفِ ما "دل" معنی شده است. که دل می‌تواند حقایقِ بزرگ را بفهمد، و عقل، از فهم‌اش عاجز است.

"پایِ استدلالیان چوبین بود"، و "عقلْ حقیر است، پایش شکسته است و با دل باید پرواز کرد و به معراج رفت"، این‌ها همه اصطلاحاتی است که اساسی‌ترین اندیشه‌های مذهبِ ودائی را روشن می‌کند.

بنابراین "دِماغ" در برابر "دل" قرار می‌گیرد و "عقل" در برابر "اشراق". و عقل و دماغ تحقیر می‌شود و راه به‌جایی نمی‌برد و در همین زندگانیِ مادی، زندانی است و احساس، اشراق و دل است که می‌تواند این پرده‌های حجابِ حس را بشکافد و به مطلق و به ابدیت دست پیدا کند و کُنهِ حقیقت را بیابد.

چنان که می‌بینیم در قرآن، چنین تناقضی بینِ عقل و قلب نیست، که هم "فُؤاد" آمده و هم "لُب" و به‌عنوانِ یک اصطلاح، نه دو اصطلاحِ متضاد. به‌عنوانِ چیزی که عاملِ فهمیدنِ حقیقت است. هم مغز و هم دل، هر دو به یک معنی آمده است. اما آن چیزی که مهم است این است که در قرآن، "عقل" به‌عنوانِ عاملِ اساسیِ فهمِ حقایق است. البته نمی‌خواهم بگویم که این عقل "رِزُن" (Raison) یا "راسیون" (Ration) است، که کسانی چون "ارسطو"، "کانت" یا "دکارت" طرفداری‌اش می‌کنند، بلکه اصولاً چنین فهمیده می‌شود که قرآن برای انسان بیش از یک قوهٔ دریافت و فهمیدن، قائل نیست و آن هم عقل است، وسیلهٔ تفکر، وسیلهٔ یافتنِ حقیقت، وسیلهٔ راه پیدا کردن به خداوند و در عینِ حال وسیلهٔ کشفِ اسرار و قوانینِ ماده. یعنی هم طبیعت و هم ماوراء طبیعت، هم خدا و هم اشیاء را با تعقل می‌توان دریافت.

اما آنچه تصوف بدان قائل است، اصالتِ اشراق است در برابر عقل . آنچه که در عصرِ جدید "پاسکال" و برگسون" بدان معتقدند در برابر دکارت و کانت.

"مَن"

مسأله‌ای که در هند باید فهمیده شود، "مَن" (Ie moi) است. این "من" که در روانشناسی جای مهمی دارد ـ و در دستور زبان هم ـ و خود را بدان احساس می‌کنیم، به معنای فرد Individu (به‌معنای فلسفی آن)، یعنی "نه دیگری" است. این "من" را برای اولین بار به‌صورتِ بسیار عمیقِ تحلیلی‌اش در مذهبِ ودائیِ هند می‌بینیم که مطرح شده است. و مسائلی که کسانی چون "هایدگر" در اگزیستانسیالیسم مطرح کرده‌اند همان چیزی است که بسیار عمیق‌تر و پخته ترش، سه هزار سال پیش، در هند مطرح بوده است.

"من"، از نظرِ "ودا" در هند، عبارت است از مجموعهٔ روابط و اتصالاتی که فرد در رابطه با دیگران حس می‌کند، می‌یابد و آن را، به‌طورِ کاذب و نادرست "من" می‌پندارد و حس می‌کند.

بنابراین، "من" یک حقیقتِ واقعی نیست. صدها رشته از دیگران و دیگرها در فرد سر به‌هم آورده‌اند و گره خورده‌اند، تا عقده‌هائی چنین به‌وجود آمده است و به‌صورتِ کاذبی درآمده است و این گره‌ای است که هر کس آن را، منِ خویشتن حس می‌کند.

در برابرِ آئینه‌ای بایستید و تمامِ عناصرِ تشکیل دهندهٔ "منِ" خود را تجزیه کنید و ببینید که در نهایت، برایتان چه می‌ماند. تمام رابطه‌هایی را که با دیگران، و دیگرها دارید ـ به‌عنوانِ همسر، خویشاوند، معشوق، دشمن، رئیس، مرئوس، همسایه، شخصیت‌های تاریخی و علمی و ادبی و فلسفی، اشیاء و اشخاصی که بدان‌ها دلبستگی و نفرت دارید و در افکار و احساسات‌تان هست و به‌طور کلی، هر که و هر چه را می‌شناسید ـ قطع کنید، تا دریابید که چیزی نمانده است. پس معلوم می‌شود، آنچه را که تاکنون "من" می‌گفته‌ایم مجموعهٔ پرتوِ دیگرها و دیگران بوده است که در این آئینهٔ "هیچ" ـ که "من" باشم ـ افتاده بوده، و مجموعه‌ای از انعکاسات و بازتاب‌ها و پیوندهای اعتباری بوده است که در این جا گره خورده بوده و "مَن" خیال‌اش می‌کرده‌ایم. که اگر آن "من"، واقعیتی بود، چون این "بلندگو" ـ که اگر تمام اشخاصی که این را می‌بینند و صدایش را می‌شنوند و حسش می‌کنند، نباشند نیز همچنان هست ـ بی‌وجودِ دیگران نیز باید وجود می‌داشت.

پس مجموعهٔ آن حرکات و تصویرها، یک وجودِ حقیتی نیست، که اگر آئینه یک خود آگاهیِ کاذب یا "اویدیا" داشته باشد، اکنون که در برابرِ جمعیت است خود را پُر می‌بیند، و چون به مرحلهٔ "ویدیا"ئی ـ مرحلهٔ خود آگاهی ـ برسد احساس می‌کند که همهٔ این‌هایی که به‌نامِ خودش می‌دیده ـ و همه به‌عنوانِ "منِ" خودشان می‌شناسند و می‌بینند ـ دروغ است، همه دیگرها و دیگرانند، که اگر این پیوندها را با آن‌ها ببرد، یک تبلورِ "هیچ" می‌شود و یک بلورِ بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌تشخیص و بی‌حرکت و بی‌معنی و بی‌بُعد. "من"، چنین چیزی است. این همان "من" است که هایدگر آن را "وجودِ مجازی" می‌نامد، در برابر "وجودِ حقیقی".

اولین شَک

از اینجا به حساس‌ترین و بغرنج‌ترین نقطه‌های درک و احساسِ روحِ زندگی، و حساس‌ترین و عمیق‌ترینش، می‌رسیم و آن، این است که اولین شک ـ که بزرگ‌تر از شکِ دکارت است ـ در هند به‌وجود آمده است.

این "من"، که همه چیز را بدو می‌سنجیدیم و همه چیز را برای او می‌خواستیم، و اگر در هر چه شک می‌کردیم، در او شکی نداشتیم ـ چون خودش شک کننده بود، به‌قول دکارت ـ خود، اولین پدیده‌ای می‌شود که انسان بدان شک می‌کند. اما به چه چیزش؟ به حقیقت‌اش؟ به درست فهمیدن‌اش؟، نه، به بودن‌اش. اصلاً "من" که می‌گویم، مقصود "من"ی است که هر کس به‌عنوانِ "خود"، حس می‌کند نه به‌عنوانِ "تن". این "من" شخص(Perssone) یا شخصیتِ (Personnalite) فرد را به خود منسوب می‌کند و مشخصات و خطوطِ ممتازِ وجودیِ هر کس را در برابرِ دیگران به خود می‌گیرد. Individu(فرد) به‌معنای "من" است. در جامعه شناسی نیز که گفته می‌شود، جامعه "فرد" را می‌سازد، به معنای این "من" است، نه به‌عنوان یک "تن" که او را پدر و مادرش می‌سازد.

نفیِ "من"

پس اولین عصیان، باید علیه "من"، این بزرگ‌ترین دروغ باشد، و این عصیان، عصیانِ انسان است علیهِ "من". به چه وسیله؟ چگونه؟ با "ویدیا". که "ویدیا" همچنان که می‌تواند ما را به حقیقت و به اسرارِ کائنات برساند، از دروغ‌های بزرگ هم می‌تواند آگاه‌مان کند.

همهٔ علوم از"من" می‌گویند، و تنها "ویدیا" است که می‌تواند دروغ بودن و پوچ بودنِ "من" را ثابت کند. و آن حقیقتِ ماوراءِ "من" را که در زیرِ "من"، مدفون است و هیچ احساسی نسبت به آن نداریم کشف کند و "خود را که حجابِ خود شده است، از میان بردارد".

"هایدِگر" می‌گوید : هر چیزی را که می‌شناسید، واردِ ذهنیت و احساس و شناختِ شما می‌شود، و به‌صورتِ جزئی از ابعادِ "وجود داشتنِ" شما در می‌آید، آن‌چنان که وجودِ شما عبارت است از مجموعهٔ شناخت‌های شما و این "وجودِ مجازی" است، که با نفیِ آن می‌توانید وجود حقیقی خویشتن (Authentique Existence) را مُکاشفه کنید و آنگاه است که خود را احساس کرده‌اید. و این درستْ همان سخنِ "ودا" است.

بنابراین اگر من [۵] عبارت باشد از مجموعهٔ رشته‌های پیوند با اشیاء و اشخاص که در اینجا سر به‌هم آورده‌اند و در هم پیچیده‌اند و گره‌ای را پدید آورده‌اند، پس یک وجودِ کاذب و به خود هیچ نیست.گلولهٔ نخ، نخ است و دیگر هیچ. پس این "من"، این دروغِ بزرگ و وجودِ فریبنده را باید نابود کرد، باید این گلولهِ نخ را باز کرد و دید که هیچ باقی نمی‌ماند، و با این دیدن، به حقیقت رسید. حقیقتی که با پس زدنِ این "خودِ کاذب" آشکار می‌شود : سخنِ حافظ "تو خود حجابِ خودی حافظ از میان برخیز :. همین است. به حقیقتِ خویش رسیدن عبارت‌است از کشفِ این حقیقت که "خویش" هیچ نیست! از شیشهٔ بی‌می، میِ بی‌شیشه طلب کُن".

تمام بحث‌های "اِنِیّت"، "انانیت" و "مَنیَّت"، که در تصوفِ ما و به‌خصوص در وحدتِ وجود هست، همین حرف است، از خویشتن پا برون نهادن و به "او" که حقیقتِ وجود و وجودِ حقیقی است دست یافتن!

"من" را چگونه نابود کنیم

چون "ویدیا" واقعیتِ "من" را کشف کرد و بر ما آشکار ساخت و دیدیم که "من" مجموعهٔ پیوندهایی است با دیگران و دیگرها، کافی است که همه پیوندها را قطع کنیم تا این "منِ دروغین" را نفی کرده باشیم و از "وجودِ پیوندی" و "گلولهٔ نخیِ" خود آزاد شویم. اینجاست که ریاضت مطرح می‌شود.

ریاضت

ریاضت عبارت است از قیچی کردنِ همهٔ پیوندهای تو، همه چیز و همه کس؛ چرا که این‌ها همه تو را در خود گرفته‌اند. تو آئینهٔ پاک و شیشه‌ای

هستی که در برابرِ اشیاء و اشخاص قرار گرفته‌ای و این تصویرهای سیاه که بر صفحهٔ وجودت افتاده‌اند ترا مجموعه‌ای ازآن شکل‌ها و رنگ‌ها نموده‌اند مگر این که، این تصویرها و اشباحِ دروغ از بین بروند.

باید این اشباح را از میان بردارم و رابطه‌شان را با این آئینه و آب، قطع کنم، تا صفحه روشن شود و آب زلال.

بنابراین، قیچیِ ریاضت، "من" را نابود می‌کند.

در اینجا "جوکی" یا "یوگا" یکی از شدیدترین صورت‌های ریاضت است، و در اشکالِ ساده‌ترش، ریاضت‌هایی مثل روزه‌های طولانی، تمرین‌های نفسانی ـ نگاه کردنِ طولانی و ثابت به نقطه ای، تمرینِ سکوت، تمرینِ نخوردن و نپوشیدن و نگفتن و امثال این‌ها ـ .کارهایی است که انسان را نیرومند می‌کند، تا نیازهایش را ـ که عبارت باشند از آن رشته‌های نامرئی که او را به دیگران می‌پیوندند ـ قطع کند.

مثلاً یکی از آن چیزهایی که دائماً، دمادَم، مرا به بیرون از من متصل می‌کند نفس کشیدن است. من می‌توانم نیاز خودم را به نفس کشیدن ـ در زنده بودن ـ به حداقل برسانم. به چه شکلی؟ به شکلی که همه تخیلات و تفکرات، یادها و حافظه‌هایم را نابود کنم و در خود بمیرانم و فقط به نفس کشیدن بیندیشم.

" تمرکزِ نیرویِ دِماغی" یکی از اصولِ "یوگا" است، و وقتی که به نفس کشیدن اندیشیدم و همه قوای خودم را در نَفَس‌ام، و همه آگاهی و احساسم را در نفس کشیدن متمرکز کردم، می‌توانم نفس‌کشیدنم را تحتِ کنترل درآورم.

و در زیرِ این کنترل آنقدر تمرین کنم تا تنفس را بر اساسِ برنامه‌ای که بر نَفْس‌ام تحمیل می‌کنم، تنظیم کنم ـ بر خلافِ آنکه تنفس بر من تحمیل می‌کند ـ و بعد آنقدر تمرین داشته باشم تا بدونِ هوا بتوانم چند ثانیه و چند دقیقه بایستم. و این تمرین را هر چند روز ـ و هر چند ماه و سال ـ طولانی‌تر کنم تا قدرت آن را به‌دست آورم که حتی سه روز بتوانم در خاکْ مدفون باشم و نَفَس بر نیاورم و زنده بمانم.

این‌ها واقعیت‌هایی است که اکنون هم هست. معلوم است که نَفَس یکی از بندهای دائمی بود که مرا به بیرون متصل می‌کرد. موجودِ مزاحمی بود که هر دقیقه و هر ثانیه به درِ خانه می‌آمد و در می زد، در را برویش باز می‌کردم و همیشه معطل‌اش بودم. اکنون می‌بینم که از سَر بازش کرده‌ام، حال فقط هفته‌ای یکی دو بار است که به‌سراغم می‌آید.

و به‌همین شکل می‌توانم چشمم را که همواره، همه جا را می‌گردد، و به صورتِ ولگردِ رنگ‌بازِ چشم چران و هوس بازی درآمده است که بر هیچ چیز قرار نمی‌گیرد و همواره مرا متوجهِ دیگر و دیگران و اشیاء و ابعاد می‌کند، تحتِ کنترل قرار بدهم.

چُمباتمه می‌نشینم و فقط نگاهم را به نوکِ بینی‌ام می‌دوزم ـ نزدیک‌ترین جا و سخت‌ترین طرزِ نگاه کردن ـ و آنقدر به این نگاه کردن ادامه می‌دهم تا نگاه‌ام را مثلِ یک پرندهٔ دست آموز، اسیرِ خود بکنم، تا به هر جا که خواست بنشیند و ببیند، از من اجازه بگیرد، نه این که من در اجازهٔ او باشم.

و همچنان می‌توانم پای راست‌ام را روی رانِ چپ‌ام، و پای چپ‌ام را روی رانِ راست‌ام بگذارم و دست‌هایم را به‌صورتِ صلیب قرار بدهم. و به این نشستن ادامه بدهم ـ روزِ اول سه ساعت و روزِ دیگر پنج ساعت، اندک اندک یک روز ، و یک شبانه روز، یک ماه، دو ماه، و تا آخرِ عمر.

و می‌توانم همهٔ عواملِ طبیعی، و همهٔ عواملِ انسانی و اجتماعی و مصرفی را ـ که دائماً تکه تکه‌ام می‌کردند و می‌بلعیدنم و از من چیزی نمی‌گذاشتند ـ از اطراف‌ام بپراکنم و خودم بشوم یک **Upa** (اوپا) ـ خودْ جزیره بودن ـ جزیره سمبلِ استقلال است که در قلبِ اقیانوس، خشک می‌ماند. جزیره است که از هیچ سو، به جایی راه ندارد، و راه نمی‌جوید و نیازمند هم نیست. این دیگران‌اند که باو نیازمندند و به‌سویش پل می‌زنند و چون انسانی چنین می‌شود دیگران بدو نیازمند می‌شوند. برخلافِ شبه جزیره‌ها که هم چون شبهِ آدم‌هایند.

با yuga (یوگا) (با همان کلمهٔ یوغِ فارسی هم‌ریشه است)، با به زیرِ یوغ درآوردنِ تن، نظارهٔ بر خود، تمرکز، ریاضتِ شدید ـ یا آرام ـ رشته‌ها راقیچی می‌کنم ـ یا لااقل سُست می‌کنم ـ و رابطه‌هایی را که منِ دروغین را می‌سازند، قطع می‌کنم، تا خود را آزاد کنم، و رها که شدم و جزیره‌ای گشتم در

خویشتن، آنگاه به درونِ خود نگاه می‌کنم، چشم‌هایم را می‌بندم و جهتِ نگاه‌ام عوض می‌شود.

آدمی که به‌صورتِ "منِ" فردی است، همیشه به بیرون نگاه می‌کند. اگر یک‌روز درِ خانه‌اش بسته شود، اگر یک‌روز در گوشه‌ای محبوس بماند، اگر در یک خیابان تنها بماند وحشت‌اش می‌گیرد. چرا که پوچیِ خویش را به‌چشم می‌بیند، که تنهایی بزرگ‌ترین عاملی است که پوچ بودن را به‌خودش نشان می‌دهد. این است که آدمِ پوچ همیشه خود را در ازدحامِ جمعیت، گم می‌کند و زندگی‌اش در وجودِ دیگران است، و اگر دیگران نباشند، او نیست، زیرا که "منِ" او همان دیگران است.

بعضی از شخصیت‌ها، درست مثلِ صفاتی که در اشیاءِ دیگر قرار دارند، در وجودِ دیگران است که وجود دارند، و اگر آن دیگر ـ یا دیگران ـ از میان بروند، به‌کلی ساقط‌اند. مثل درختی که ریشه‌اش را کشیده‌اند. میزش را گرفته‌اند، به همه کاری رضا داده است. بازنشسته‌اش که کرده‌اند، سکته کرده است. این‌ها "خود" ندارند.

کسی که با عرفانِ ودائی، با یوگا و ریاضت، به آزادی و نجات می‌رسد و به درونِ خویش می‌نگرد، ناگهان به حقیقتی عجیب و شگفت انگیز و غیرِ قابلِ پیش بینی دست می‌یابد : اکنون همه منتظریم، اما چون این "منِ" دروغین را ـ که مثلِ سرطان همه چیز را، و همهٔ حقیقتِ وجودی را از بین برده و گم کرده و در خود، خورده بود ـ از میان برداشته‌ایم، باید به آن حقیقتی دست بیابیم که چون آفتاب در درون‌مان طالع است، و در آن، چهرهٔ واقعی و حقیقی‌مان را که نهان است ـ بیابیم. اما می‌بینیم که هیچ نیست.

پیش از این که به‌درون می‌نگریستیم، شخصیتی به‌نامِ "من" حس می‌کردیم اما اکنون هیچ نیست، چرا که اصلاً وجود نداشته است. فردْ دروغ بوده است، و اکنون که از میان رفته است، جایش خالی است. دیواره‌های "من" فروریخت و دیگر هیچ نماند!

"من"، اتمان شد!

اتمان (Atman)

"اتمان"، آن منِ حقیقی است که در همهٔ افراد ـ یعنی در همهٔ من‌های دروغین ـ هستند، در زیرِ این "من"های دروغین، "منِ من"ها منِ راستینْ مدفون است.

پس وقتی "منِ" دروغین را در خود نابود کردم، احساس می‌کنم که "او" هستم.

"او" کیست؟

"او"، آن وجودْ حقیقی است، ذاتی است، نه پیوندی و اعتباری. و آن حقیقت در همهٔ انسان‌ها حضور دارد.

اینجاست که در "من" انقلابی به‌وجود می‌آید، پیش از این، در خودْ فردیت و جدا بودنِ از دیگران را حس می‌کردم ـ شخصیت یعنی همین، یعنی جدا بودن از همه کس. "شخصیت" یعنی آن چیزهایی که مرا از همهٔ دیگران "مشخص" می‌کند. و این شخصیت و منِ دروغین است که اکنون رنگ باخته و از بین رفته است و چون وجود را حس می‌کنم ـ برخلافِ گذشته، که خود را از دنیا و از همهٔ افرادْ مستقل و جدا می‌دیدم و دیگران را در "من" می‌یافتم ـ اکنون، خود را، "دیگران" می‌یابم.

در گذشته ـ با این که با همه ارتباطِ بیرونی داشتم ـ در حالتِ فردیت بودم، و جدا از همه.و اکنون که ارتباطِ بیرونی‌ام را بریده‌ام، در همهٔ افرادِ انسانی ـ در نوعِ بشریت ـ حُلول می‌کنم. و تمامِ دیوارهایی که مرا، همانندِ یک قلعه با بُرج و باروهای بلند، و حصارهای قطور، در خود می‌فشرد و از همهٔ خانه‌ها و سرزمین‌ها و قلعه‌های دیگر، جدا می‌کرد، فرو ریخت. اکنون من ـ قلعه‌ای که دیوارهایش محو شد ـ زمینی شدم متصل به سرزمینِ بزرگ، پس سرزمینِ بزرگ شدم، دیگر قطعه نیست، سرزمین است.

می‌بینیم که در این‌جا، در این جهشِ بزرگِ درونی، در این هجرتِ انفسی به "اتمان" می‌رسم. به جایی که فرد دیگر هیچ چیزی را برای خود نمی‌خواهد

چون خودی که همه چیز را حریصانه می‌مکید و در برابر دیگران قرار داشت، اکنون با همه کس یک پیوندِ خویشاوندی احساس می‌کند و به همهٔ انسان‌ها، همهٔ نژادها، همهٔ رنگ‌ها، عشقِ خویشاوندی و ذاتی می‌یابد.

اینک من، جز "منِ" مشترک در همهٔ "من"ها، نیستم. به قولِ عرفای ما ـ که در تمثیلی خوب بیان می‌شود ـ من حبابی بودم بر دریا، انباشته از هوا، و خود را، "من" حس می"کردم. اکنون که از هوا بریده‌ام و از خویش خالی شده‌ام، دیگر، نه حباب، که دریایم.

رود، تا وقتی که درتنگنای بسترِ سنگستان‌اش، با نام و نشانِ خودش می‌رود، دچارِ التهاب و رنج و پریشانی و هیجان است، رودخانه است، "نه دریا" است، یعنی "نه رودخانه‌های دیگر"، یعنی هیچ. و چون به دریا می‌رسد، و دیگر رودِ فلان نیست، و خویش را نفی می‌کند، دریا می‌شود. "منِ رودخانه‌ایِ" او نفی می‌شود، "منِ دریائیِ" وی "هست" می‌گردد. خود را دیگر نه رود، که آب احساس می‌کند که منِ حقیقیِ همهٔ رودها است، این است که تصوفِ ما می‌گوید : "بقاءِ در فنا"! فناءِ فی الله، بقاءِ بالله. که همچون رودخانه‌ای که به دریا حلول می‌کند، من در خدا وارد می‌شوم و در او فانی و از خودْ نفی می‌شوم. بدین‌گونه "منْ" بودن‌مان از بین می‌رود و جزءِ دریا، جزءِ خدا می‌شویم و شخصیت، تشخصش را از دست می‌دهد، و چون خودش را از دست می‌دهد و فانی می‌کند، به بقای دریا، در دریا باقی می‌ماند.

در این‌جا نیز انسانی که با شناختِ حقیقت و دانشِ راستین (ودا) و ریاضت و به یوغ کشیدنِ نَفْس، می‌تواند بر منِ دروغین‌اش مسلط شود، به ساحلِ منِ بزرگ، منِ عام، منِ من‌ها، اتمان، نزدیک می‌شود. .و حتی می‌تواند در آن حلول کند، در آن بمیرد و زندگی کند.

در این‌جاست که فردْ قدرتِ شگفت انگیزی می‌یابد. آدمی که با کوچک‌ترین صدمه‌ای که به مزاج‌آش، به زندگی‌اش، به حقوق‌اش ـ و امثال این‌ها ـ می‌خورد دگرگون می‌شد، حالا قدرتی یافته است که آدم را به شگفت می‌آورد. چرا که دیگر نه آن منِ دروغ، بلکه منِ بزرگ است که در او قدرت نمائی می‌کند.

اگر اندیشه به جائی نمی‌رسد، به این دلیل است که منِ دروغین است که می‌اندیشید، و در ارتباطات، پدیده‌های ظاهری و جزئی‌ها و نسبی‌ها محبوس است، اما منِ بزرگ که می‌اندیشد، عقلِ کل است که در این اندامِ ضعیفِ فردِ رسیده به اتمان، حلول کرده، و در او تفکر می‌کند. و به آن آگاهیِ بزرگی رسیده که از آنِ منِ دروغین نیست، و از آنِ "اتمانِ" راستین است.

اتمان به سوی منزل‌هائی حرکت می‌کند. و آن آفتابِ حقیقت، مطلق، بی‌نهایت و ابدیت آن‌چنان در وجودش طلوع می‌کند که اتمان در معراجِ نهائیِ خویش، به سر حدی می‌رسد که دیگر حد نیست، و به مکانی که در آن مکان وجود ندارد، و آن برهمن است.

بِرَهمَن

برهمن، حقیقتِ مطلق است، روحِ همه چیز است، وجدانِ جهان است و روحِ ابدی و ازلیِ هستی. "اتمان" یک منِ دروغین در برابرِ حقیقتِ وجودیِ "برهمن" است، همان‌طور که "من" یک دروغْ در برابرِ حقیقتِ وجودیِ "اتمان" بود.

در این‌جا، انسانْ به اتمان رسیده و از آنجا به اقیانوسِ بی‌کرانهٔ برهمن وارد شده است. در آنجا، فرد، نه تنها خودش را به‌عنوانِ انسان، یک پارچه حس می‌کند و به وحدتِ انسانی می‌رسد، بلکه با همهٔ کائنات در می‌آمیزد و با روحِ جهان یکی می‌شود و با همهٔ وجود به وحدت می‌رسد، و در همهٔ این کِسوَت‌ها و رنج‌ها و دگرگونی‌ها و ابعادِ گوناگونی که در هندسهٔ عالم می‌بینیم یک وحدتِ عام حکومت می‌کند، و دیگر نه "من" هست و نه "اتمان"، همه "برهمن" است.

اینجا است که دیگر همه "او" می‌شوند و در سیرِ سلوکِ آدمی به سوی برهمن، هم مقصدْ برهمن است و همْ راه و همْ رونده و همْ نَفْسِ "رفتن" و بالاخره، همْ نیت و آهنگِ سفر.

اوجِ اتمان ـ برهمن

این مراحل ـ از "من" به "اتمان" و از "اتمان" به"برهمن" ـ یک معراجِ بزرگِ نهائی هم دارد، که قُلهٔ وجود است و اوجِ پروازِ ماورائیِ روح از هنگامی که من سرمنزلِ کشورِ "اتمان" را طی کردم، و واردِ اقیانوسِ عظیم و ابدیِ برهمن شدم، وحدتِ عظیمی می‌بینیم که به اندازهٔ "کریشنا" ـ یعنی خدای واحدِ واحد ـ بزرگ است، حقیقتِ مطلق است و آن اتحادِ "اتمان، برهمن" است.

در همین حالت است که حلاج می‌گوید :" من خدایم و در جامهٔ من جز "او" نیست".

پس برای گذشتن از "من" به "اتمان" و از "اتمان" به "برهمن" و از "برهمن" به قلهٔ ابدیت ـ کریشنا، خدای بزرگ و وحدتِ وجود ـ باید از این مراحل گذشت :

مراحلِ کارما، سامسارا و نیروانا

برای فلاح و رستگاری باید از این مراحل گذشت، اما چگونه و چرا؟ با شناختن، اما شناختنِ چه؟ شناختنِ زندان و راهِ گریزِ از این زندان. اما آن زندان کدام است؟ "کارما" و "سامسارا"

سامسارا

"سامسارا" به معنای جهانِ نمودی ـ دروغی، ارتباطی، اعتباری و عکسی ـ است، نه، بود. همه چیز اشباح است، همه چیز نسبی است، همه چیز ارتباطی است. " جهانِ ناپایدار"ی که در ادبیاتِ ما هست ـ جهانی که جز تشویق و اضطراب نیست ـ ترجمهٔ "سامسارا" است. جهانی که هیچ در آن دوام ندارد، چون هیچ چیز وجودِ حقیقی ندارد.

این جهانْ ناپایدار است. جهانی، نه همچون دریا ثابت بلکه همچون موج و حبابْ همواره در شدن و نشدن، کون و فساد، مرگ و زاد و وجودها همه دروغین،

و انسان، در همهٔ این امواج و در همهٔ این حباب‌ها گرفتارِ یک زندگیِ پوچ، بر روی حباب نشسته، اما در زیرش هواست، چنانکه در درونِ خودش.

بنابراین باید برای رسیدنِ به حقیقت ـ که حقیقت، آرامش و زیبائی و خلودِ مطلق است ، نه پایداری و ویرانی و مرگ و تغییرِ دائمی ـ باید از "سامسارا" نجات پیدا کرد.

راهِ نجاتِ از سامسارا

چگونه می‌توان از سامسارا رهائی یافت؟ با "ویدیا"، فنایِ محضِ خود، "من" را کُشتن و ریاضت. چگونه می‌توان با این‌ها از سامسارا نجات یافت؟ بدین‌گونه که بدانی، در گردونه ـ مثل دایره‌ای که می‌چرخد ـ گرفتاری و باید از گردشِ عبثْ رهائی یابی.

کارما

این گردونه‌ای که انسان گرفتارش هست، چیست؟ "کارما" است، تناسخ است، یعنی تو ـ هر فرد ـ زندانیِ این جبری که بیایی، رشد کنی، رنج ببری، زحمت بکشی، تلاش کنی، کینه و عشق بورزی، محرومیت‌ها ببینی، زندگی کنی و پیر شوی و بمیری. و باز دوباره این حرکتِ دایره‌وار آغاز شود، و باز در اندامِ حیوان و انسانی دیگر، به دنیا بیائی و همین مراحلِ سخت و پُر رنجِ حیات را بگذرانی، و از خانهٔ تولد به قُلهٔ پیری بروی و به حضیضِ مرگ بیفتی، و باز دوباره و سه باره و چهار باره، و همچنین تا ابد، درست همانندِ سیزیف ـ قهرمانِ یونانی ـ مطرودِ درگاهِ "زئوس" که به فرمان‌اش سنگ را به قُله می‌بَرد و رها می‌شود و دوباره از نو، تا ابد، تا همیشه.

این سرنوشتِ همهٔ ماست. که از بام تا شام سنگی را بالا می‌بریم و دوباره فرو می‌افتد، و فردا دوباره از نو، درست مثلِ " مَثَلُهُم کَمثلِ الطّاحون"

"کارما" چنین فلسفه‌ای دارد که نه تنها در زندگیِ روزمره، بلکه در فلسفهٔ زندگی مطرح می‌کند.

تو میزائی، رنج می‌بری، زندگی می‌کنی، و همهٔ محرومیت‌ها، گسستن‌ها، پیوستن‌ها، پیروزی‌ها، شکست‌ها، و تلخی‌ها و شیرینی‌ها را تحمل می‌کنی و

می‌میری. و باز دوباره و دوباره. نام این گَردونه، "کارما" است. بنابراین تو همواره در یک جبرِ گَردنده، مجبوری و باید تا همیشه، تا ابد، بچرخی، و تا اسیرِ این گردشی و زندانیِ این جبری، نجات نمی‌یابی. پس باید از این گردونهٔ "کارما" نجات یافت.

توجیهِ طبقات در مذهبِ هندو

نجات در مذهبِ هندو، معنای کاملاً مشخصی دارد، که بیرون رفتن از این گردونهٔ تناسخ است.

تناسخ به این معنی است که در زندگیِ پنجاه، شصت ساله‌ام به مراحلی می‌رسم، تکاملی می‌یابم، یا فسادی می‌کنم، و چون در گردونهٔ بعدی دوباره زندگی‌ام را آغاز می‌کنم، آثارِ زندگیِ قبلی‌ام در این تولدِ دوباره ـ به‌صورتِ خوشبخت یا بدبخت بودن؛ پست یا بلند بودن؛ آقا یا نوکر بودن؛ برده یا خواجه بودن ـ متجلّی می‌شود.

اگر در زندگیِ قبلی به تکاملی دست یافته باشم، نه به‌صورتِ برده و غلام، بَل به صورتِ آقا و عزیز، متولد می‌شوم. و اگر در زندگی‌های گذشته فساد کرده باشم، به‌صورتِ برده‌ای ذلیل متولد می‌شوم، و در اینجا کیفرش را می‌بینم.

بنابراین بهشت و دوزخِ "هندو" همیشه، "کارما"ی بعدی است، یعنی گردونهٔ بعدی و حیاتِ بعدی، پاداش و کیفرِ زندگیِ قبلی‌ام را می‌دهد.

متأسفانه، این فلسفه‌ای بسیار هولناک است. و بزرگ‌ترین پایهٔ بتون آرمه‌ای بوده که نظامِ طبقاتی و کاستی را ـ که در هند از همه بیشرمانه‌تر و وحشیانه‌تر است ـ هزاران سال مستحکم کرده و نگاه‌داشته است. چرا که تناسخ، اصالت را به تولد می‌دهد، نه به عملِ انسان، یعنی برده و غلام، خواجه و "کاشاتریا" و "راجه"، بردگی و آقائی‌شان را از زندگیِ قبلی دارند. و اگر برده است به دلیلِ این است که نمی‌توانسته است چیزِ دیگری باشد، و اگر آقا، این سرنوشتِ محتوم و نتیجهٔ پیشینِ اوست، و هیچ‌کدام ربطی به نظامِ طبقاتیِ حاکمِ بر هند ـ و هر جامعه‌ای ـ ندارد.

آنکه امروز"راجه" است، به دلیلِ قبلیِ اوست، و اگر بد است، شاید پس از مرگْ برده شود. اما تا نمرده حقِ ما نیست که حق‌مِان را از او طلب کنیم.

بدین ترتیب، بردگان و رنجدیدگانند که باید شکسته شوند ـ چون، در زندگیِ پیشین فساد کرده‌اند و زندگیِ امروزشان نتیجهٔ آن فساد است ـ نه اربابان و ستمگران.

پس این زادن و کجا زادن و در چه طبقه زاده شدن و اشرافیت است که اصالت دارد.

پس خانواده و طبقه است که اصالت دارد. و نمی‌توان ـ و نباید ـ کسی را از طبقه‌ای به طبقه‌ای بُرد و از طبقه‌ای فرو کشید. این کاری است که باید در "کارما"های بعدی و در دوره‌های بعدی، به‌وسیلهٔ تناسخ انجام شود. اکنون باید، تا آخرِ عمر، در همان طبقه‌ای که هست بماند ـ چون آثارِ اعمالِ گذشته‌اش چنین ایجاب می‌کند ـ تا در کارمای بعدی تکلیف‌اش روشن شود.

اما اسلام می‌گوید"کل مولود یولد علی الفطره" ـ و برای ما که همهٔ مسائل را در همین چهاچوبِ بحث‌های فلسفی و کلامی و از این نوع مطالعه می‌کنیم، ارزش‌های انسانی این مسائل، کم است ـ یعنی هر انسانی در امکانات و استعدادات و خصوصیات و صفاتِ مشابه است که متولد می‌شود. و خون و نژاد و تبارش نه به او چیزی می‌بخشد و نه از او چیزی می‌گیرد. همه دارای یک فطرتِ مشابه هستند، و برای اولین بار به این جهان آمده‌اند و اگر می‌بینیم یکی ذلیل است و یکی عزیز، یکی آقاست و یکی برده، یکی عالِم است و یکی جاهل، یکی برخوردار است و یکی محروم، به خاطرِ نظامِ اجتماعیِ حاکمِ بر آنهاست. و آنچه می‌تواند او را از طبقه‌ای به طبقه‌ای ببرد، مسئولیتِ خودِ اوست، نه اَعمالِ دورهٔ پیشِ او ، که حالا، از آن‌همه اعمال دستش کوتاه است.

می‌بینیم، که تناسخ، برای ماندگاریِ نظامِ کاستی و طبقاتیِ حاکمِ بر هند، چه نقشِ عظیم و عمیقی، داشته است.

نظامِ طبقاتیِ هند

اولین طبقه : در نظامِ ایلی، نیرومندها و بازو دار ها و قدرتمندها، جلودار و حاکمِ بر ایل می‌شوند. بعد که دورهٔ مالکیت به‌وجود می‌آید. همین زورمندها، مالک و مَلّاک می‌شوند و بهترین زمین‌ها را دراختیار می‌گیرند؛ برخلافِ "فلسفهٔ اصالتِ اقتصاد"، در آغازْ زور است که عاملِ مالکیت می‌شود، نه مالکیت

عاملِ زور، و نظامِ مالکیت که به‌وجود می‌آید، خودِ مالکیت عاملِ زور و قدرت نمی‌شود، بلکه قدرت است که مالکیت را به‌وجود می‌آورد.

پس در نظامِ قبایلی، اصالت از آنِ زور است که بعد واردِ نظامِ مالکیتِ کشاورزی می‌شود.

زورمندان بر قبایل مسلط می‌شوند، چون آنان را در برابرِ حوادث و دشمنی‌ها حمایت می‌کنند. و همین‌هایند که " کاشاتریا" می‌شوند، و نسل به نسل طبقهٔ اشراف و شاهان و شاهزادگان را تشکیل می‌دهند.

دومین طبقه : طبقهٔ دوم، کسانی بودند که ارواحِ خبیثه و اَجِنه را از افرادِ قبیله دور می‌کردند. این‌ها سپاهِ دین بودند و در کنارشان برهمنان.

سومین طبقه : طبقهٔ سوم کسانی بودند که زندگیِ کشاورزی را اداره می‌کردند و کشاورزان را تشکیل می‌دادند.

چهارمین طبقه : پیشه‌وران و کارگران و غلامان بودند.

و پنجمین طبقه : نجس‌ها : این‌ها نجس بودند، چون آریائی نبودند و پیش از آمدنِ آریایی‌ها به هند، در هند بوده‌اند، و جرم‌شان این‌است که از آریائیان قدیمی‌تر بوده‌اند.

اینان ـ نجس‌ها ـ کار می‌کردند، و به‌هنگامِ گرفتنِ مزد، باید کاسه‌ای به دست می‌گرفتند تا ارباب در تماسِ با آنها آلوده نشود؛ اکنون نیز چنین است. فقط بعد از سه هزار و چند سال است که گاندی، اینان را بندگانِ خدا می‌نامد، البته به همان معنائی که امروز ما می‌گوئیم : برادرِ دینی، برادرِ مومن، بندهٔ خدا. و این برادری هیچ الزامی ندارد و به معنای برابری نیست، به معنای نوعی تعارفِ دروغ است.

راهِ گریز

چه چیز دوباره، ما را به کارمای بعدی می‌کشاند؟

ما ناقص‌ایم و در این گردونه باید تکامل پیدا کنیم. پس به‌وسیلهٔ "ودا"، احکامِ دینی و ریاضت و تقوی می‌توان پیوندِ خود را با "سامسارا" برید و در یک دورهٔ زندگی، تکاملی و آگاهی‌ای پیدا کرد که به دو مرتبه برگشتن و دیگر باره به کورهٔ زندگی در آمدن نیازی نباشد.

وقتی در زندگیِ این جهان به آرامش و به بی‌نیازی و استقلالِ شخصی رسیدیم، بعد از مرگ، از گردونهٔ "کارما" خارج می‌شویم و دوباره به این گردونه باز نمی‌گردیم.

اما در آنجا به کجا می‌رسیم؟ به ماوراء کارما، به ماوراء این جبری که همواره می‌گردد و همه را برای همیشه ـ زندگی و مرگ، مرگ و زندگی، و زندگی و مرگ و... ـ می‌گرداند، نجات می‌دهد. و آن جهان، جهانِ "نیروانا" است.

نیروانا

نیروانا معانی مختلف دارد، و هیچ‌کس معنی آن را درست نمی‌فهمد ـ این سخنِ من نیست، از حکمای بزرگِ این مذهب است ـ اما می‌توان آن را به آتشِ خاموش، به خِردِ آرام، به آرامش، به بادی و به فضائی که وزش ندارد تشبیه کرد.

به‌طورکلی می‌توان" نیروانا" را آرامش خواند. یعنی وقتی که سامسارا دیگر نیست.

سامسارا، این حباب‌ها را ایجاد می‌کند و زندگیِ دروغین و جهانِ دروغین و "من"های دروغ می‌سازد. و بعد این همه نیازها و التهاب‌ها و دغدغه‌ها و احتیاجات و ضعف‌های ماست که ما را در زندگی، همواره به این طرف و آن‌طرف می‌چسباند و تکامل را از ما می‌گیرد، و ناگزیرمان می‌کند که بعد از مرگ، باز گردیم و امتحان بدهیم. اما وقتی که آن آرامشِ بزرگ که ناشی از گسستنِ همهٔ پیوندها، با جهانِ بیرون باشد، به‌وسیلهٔ آگاهیِ ودائی و به‌وسیلهٔ قدرتِ فنای نفس و کشتنِ همهٔ آن تمایلاتی که ما را به خارج می‌پیوندد، به‌دست آمد، دیگر از گردونه خارج می‌شویم، فارغ التحصیل می‌شویم و به آرامشِ مطلق می‌رسیم، آرامشی که در حقیقتِ مطلقِ حاکمِ بر جهان است، چرا که ابدیت و مطلقْ حرکت ندارد. چون ـ به‌قولِ متکلمینِ خودِ ما ـ هر متغیری

و هر متحرکی روی نیاز حرکت می‌کند، و همچنین چون جائی که می‌خواهد باشد، نیست، به آن سو حرکت می‌کند. و همچنین همه جا هست و جائی غائب نیست که آنجا را اشغال کند. بنابراین حرکت و تغییری در آن نیست. این است که "نیروانا" حالتِ طبیعی و صفتِ ذاتیِ حقیقتِ مطلق است. در آنجا فرد خارج از گردونهٔ "کارما"، و دور و نجات یافته از زندگیِ پوشالی و دروغین و پر از اضطراب‌های پوچِ زندگیِ "سامسارا"، به "نیروانا" می‌رسد. می‌بینیم که "جوکی" ریاضت می‌کشد ـ اصطلاح خاصی هم دارد.

"یوگا" یا "جوکی" از همان ریشهٔ لغت "یوغ" است که بر پشتِ گردنِ حیوان می‌گذارند. خودِ این لغت بسیار قابلِ طرح است. می‌بینیم که "یوغ" عاملِ نجات شده است.

می‌گوید برای نجات از"کارما"، نجات از "سامسارا" و رسیدن به "نیروانا" و آن آزادیِ مطلق و عصیان علیه همه چیز، باید به زیرِ "یوغ" بیائیم.

می‌بینیم که این همان فکرِ مترقی است که می‌گوید : با طاعت ـ و فقط با طاعت ـ می‌توان عصیان کرد. و با طاعت می‌توان نجات یافت و به آزادی رسید.

با چه طاعتی؟ چون اسارت یعنی طاعت از تمایلات، طاعت از زور، طاعت از زر، طاعت از هر قدرتی که در زندگی بر آدم حاکم است و انسان را به زندان می‌کشد، باید سرکشی و عصیان کرد تا آزادی را به‌دست آورد. اما چگونه؟ باطاعت. اما کدام طاعت؟ با زیرِ یوغ رفتن، می‌توان از زیرِ یوغ‌ها نجات یافت. با کدام یوغ؟ و با کدام طاعت؟ طاعت از احکامِ حقیقتِ مطلق و ناموسِ ابدیت و قوانینِ ناشی از قدرتِ حاکم بر سرنوشت و بر جهان.

کشفِ آن قوانین و اطاعت و طاعت از آن اراده و قوانین است که انسان را از "سامسارا" و از "کارما" ـ یعنی از بندگیِ دیگران و دیگرها ـ نجات می‌دهد، این است که انسان ـ این منِ دروغین ـ می‌تواند در این مراحل، به حقیقتِ ابدیِ حاکم بر وجود برسد و جزئی حل شده در کلِ عالم شود. و این معراج را در درون انجام دهد. یعنی فرد در درونش به اندازهٔ هستی عظمت بیابد.

این داروی نیازمندی، جاذبه ایست که غرب را به‌خود می‌کشاند، غربی که انسان را این همه نیرومند ساخته است، اما با درونیْ تاریک و پلید و پُر از پوچی.

۱ـ در این جا "ما" به معنای کسانی است که با روحِ تمدن و عصرِ امروز زندگی می‌کنند، نه آنها که در قرن و عصرِ خود زندگی نمی‌کنند.

۲ـ اهلِ اصطلاح می‌دانند که در اینجا مقصود از عقل، قوهٔ دراکهٔ خاصی است که هر چیزی را تحلیل می‌کند و در یک سیستمِ معین و با یک منطقِ صوری تعلیل می‌نماید و هر حقیقتی را جز به عنوانِ مقدمه‌ای برای نتیجه‌اش، نمی‌تواند بفهمد.

۳ـ به بحثی نگاه کنید که در توضیحِ "ارزش" و "سود" کرده‌ام (کنفرانسِ "انقلاب در ارزش‌ها" در دانشکدهٔ ادبیات تهران).

۴ـ در اینجا ناگزیر از این تذکرم که اگر می‌بینیم بسیاری از اصطلاحاتْ شبیهِ تصوف است، طبیعی است. چون میانِ تصوفِ اسلامی ـ تصوفِ مسلمین ـ و مکتبِ هند، شباهت‌های بسیاری است.

۵ ـ می‌توانید مقالهٔ "من کدامم" را در اسلام شناسی، اصلِ توحید بخوانید.

back