تاریخ و شناخت ادیان - درس دوازده

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۳۴

آخرین بررسی : ۸۶/۱۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

موضوع : هند در واپسین نگاه

www.shandel.org

درس دوازده

هند، در واپسین نگاه

اکنون اصولِ اعتقادیِ مذهب "ودا" و "بودا" را شناخته‌ایم، و این، فقط می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای شناخت مذهبِ "ودا" یا "بودا".

در شناختِ "مذهب"، یکی از مشکلات این است که بر خلافِ موضوعاتِ دیگرِ علمی ـ که علم‌های مختلف از آن سخن می‌گویند ـ ، تنها با دلائلِ عقلی و استدلال و تجزیه و تحلیل و آنالیزِ علمی، نمی‌توان مطمئن شد که این مذهب را شناخته‌ایم. در زمین‌شناسی، طب، جانور شناسی، گیاه شناسی و ستاره‌شناسی، زمین، بدن، جانور، گیاه و ستاره موضوعِ علم‌اند و در علومِ انسانی، تاریخ و اقتصاد موضوعِ علمِ تاریخ و اقتصادند. برای شناختنِ اقتصاد، زمین، جانور، گیاه، یا ستاره، عالم باید اصولی را که این علم یا این مکتب بر آنها مبتنی است کشف کند و تعریفی منطقی به‌دست دهد و بعد مسائلی را که در این مکتب، یا در این موضوعِ علمی، مطرح است، تحلیل ـ آنالیز ـ کند، بعد از این کار، مطمئن است که تمامِ مقدمات و وسایلی را که به کشفِ موضوعِ علمی‌اش می‌انجامد فراهم آورده است. اما بر خلافِ این علوم، متدِ مذهب برای عالِمِ گول‌زننده است. به این معنی که عالِم، مذهب را چون تاریخ ـ در علومِ انسانی ـ یا بدن ـ در علومِ طبیعی ـ موضوعِ علم قرار می‌دهد و برای شناختنِ آن، به کشفِ اصول می‌پردازد و بعد از کشف، چون مسائلِ مربوط به موضوع و عواملِ پیدایش‌اش را تحلیل کرد، می‌پندارد که شناخته است. در صورتی که هم علمای مذهبی و هم مذهب شناسان و هم مردمِ معتقد به مذهب ـ هرکه ـ وقتی که با شناختِ مثلاً اصول و فروعِ یک دین، احساس می‌کنند آن دین را شناخته‌اند، در این نکته اشتباه می‌کنند.

مثلاً در موردِ اسلام ـ به‌عنوانِ مذهبی که ما بهتر می‌شناسیم ـ ، یک عالِمِ مذهب شناس که ـ برخلافِ عالِمِ مدهبی، یعنی روحانی ـ مذهب را چون رشته‌های دیگر، از طریقِ متدِ علمی، تحقیق می‌کند، با شناختن و رسیدن به اصول و فروع و احکامِ دینِ اسلام، در پایان به احساسِ کاذبِ شناختِ اسلام، دست می‌یابد، در صورتی که اسلام ـ مثلِ هر مذهبِ دیگر ـ عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، وظائف، روابطِ اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی. اما اینها،

عناصرِ تشکیل دهندهٔ این مکتب را به‌طورِ مجزا در برمی‌گیرند و مجموعهٔ این‌ها اندامِ زنده‌ای را می‌سازد که دارای روح و خصوصیات و صفات و رفتار و بینشِ خاصی است. و اسلامِ حقیقی، همین روح و بینش و صفات است. این است که معمولاً علمای مذهبی یا مذهب شناسان و یا معتقدینِ یک مذهب، مذهب را نه به‌عنوانِ موجودی زنده، بلکه به‌عنوانِ مجموعه‌ای "ارگانیک" ـ از اندام‌ها و سلول‌های مختلف ـ در زیرِ انگشت و ابزارِ تشریح، جدا جدا مورد بررسی قرار می‌دهند و این بررسی‌های یکایکِ اندام واجزاء، در عینِ حالی که علمی و دقیق است و به نتیجهٔ درست هم می‌رسد، معذالک مجموعه‌اش حقیقتِ مذهب نیست، همچنان که با دراز کردنِ کسی بر تختهٔ تشریح، و تشریحِ دقیق و متدیکِ تمامِ عناصر و اجزائش، باز او را نشناخته‌اید، گرچه همهٔ بررسی‌های شما درست است. او را وقتی می‌شود شناخت که مجموعهٔ عناصر را ـ در حالتِ ترکیبِ ارگانیک و زنده‌اش ـ در برابرِ خود قرار دهید و با آن آشنا شوید و تبادلِ فکری بکنید و مجموعهٔ این اندام را که یک روح، یک رفتار و یک حیاتِ دیگری است، با آن محتوی موردِ تحلیل قرار دهید.

بنابراین هر مذهبی دارای لش و اندامی و نیز دارای روحی است، و غالبِ بررسی‌کنندگانِ مذهب، شناختِ آن اندام را، شناختِ خودِ آن مذهب می‌گیرند و ما از این نکته نباید غافل باشیم.

من از همان اول بیشترِ تکیه‌ام بر روحِ مذهب است، و اگر به اندام اشاره‌ای می‌کنم به‌صورتِ مثال است و شناسایی و تشریحِ اندام را به کتاب‌هایی رجوع می‌دهم که بیشتر بدین کار همت گماشته‌اند.

موجودِ زنده‌ای به نامِ مذهبِ هند

روحِ مذهبِ هند عبارت از رفتار و شخصیت و خصوصیاتِ شخصی است به نام "مذهبِ هندو"، و بدن و اعضایش، اقسامِ نمازها، روزه‌ها و اعمال و احکامی است که هندو بر اساسِ شرع‌اش انجام می‌دهد. بدن و اعضاء، نمی‌توانند در شناختِ قطعی و تضمین شدهٔ روحِ مذهب، یاری‌مان دهند. این است که گاه می‌بینیم ـ مثلاً در جامعهٔ خودِ ما ـ اندامْ حتی قوی‌تر از همیشه، حفظ شده و رشد کرده است، اما مجموعاً ترکیبی هماهنگ و زنده ندارد. و به همین دلیل است که هم هست و هم نیست.

اکنون که از بررسیِ یکایکِ اصولِ اعتقادیِ مذهبِ هند که دو مکتبِ بزرگ‌اش "ودایی" و "بودایی است [1]، فراغت یافته‌ایم، از هند بیرون می‌رویم.

اکنون، از هند بیرون می‌آیم و همانندِ کسی که سرزمین‌اش را رها می‌کند، بر دروازهٔ هند می‌ایستم و باز پس می‌نگرم و آنجا را که وا می‌گذارم، برای آخرین بار با نگاهی کلی، نگاهی علمی به نامِ سورول، (Survol) می‌نگرم.

نگاهی کوچه به کوچه و نگاهی وسیع

برای روشن شدنِ معنای "سورول"، ناگزیر از بیانِ این مثال‌ام : شما کوچه به کوچه، و محله به محله، و خیابان به خیابان، تهران را ـ مثلاً دیده‌اید و آماری دقیق گرفته‌اید، و به شناختی نسبی رسیده‌اید، اما می‌دانید که شناختِ‌تان کامل نیست، اکنون با هواپیما، تهران را زیرِ پَر می‌گیرید، و یک‌بار دیگرش با نگاهی کلی می‌نگرید، این نگاهِ "سورول" است، و مکملِ آن نگاه است، همچنان که آن نگاه، مکملِ این نگاه است، که اگر جزئیاتی را ـ ذره به ذره ـ بشناسید اما کُلیت‌اش را نبینید، چهرهٔ کاملِ شهری را به نام تهران ندیده‌اید. همچون بسیاری از متخصصین که جزئیاتِ یک حقیقت ـ یا مکتب و یا دین ـ را به دقت می‌شناسند، اما تصویرِ کلیِ آن مذهب ـ یا مکتب و... ـ را نمی‌شناسند، و کاملاً بیگانه‌اند و عامیانه می‌اندیشند. یا به عکس، آنهایی که فقط و فقط نگاهی "سورول" دارند و جزئیاتِ یک مذهب ـ یا مکتب ـ را بررسی نمی‌کنند، گرفتارِ کُلی بافی‌های ذهنی می‌شوند. همچنان که روشنفکرانِ ما ـ و روشنفکرانِ دنیا ـ گرفتارش هستند، و به همین دلیل بام تا شام از واقعیت‌های ملموسِ جامعه و از تولید می‌گویند، بی‌آنکه هرگز با واقعیتِ ملموس تماسِ مستقیم داشته باشند، و یا در تمامیِ طولِ عمرشان در "تولید" دخالتی کرده باشند. یا از مردم و متنِ توده و تضادهای طبقاتی و فقر و... می‌گویند بی‌آنکه لحظه‌ای اینان را حس کرده باشند، بلکه فقط با استفاده از مطالعات و تحقیقات و اطلاعات و بحث‌ها، به این کُلی‌گوییِ ذهنی می‌افتند.

بنابراین در کارِ علمی و متدیک ـ چه دربارهٔ مذهبِ خودِ ما باشد و چه مذهبی دیگر، و چه ایدئولوژیِ ما باشد و چه مکتبی دیگر ـ باید دارای دو نگاهِ کُلی‌نگر و جزیی‌نگر باشیم و با این هر دو نگاه موضوع را ببینیم، که هم در جزئیات غرق نشویم و هم از معنیِ کلی و حقیقت و جهت‌اش بار نمانیم.

نگاهِ کلی به هند

اکنون از این بلند دروازه، نظری کلی به هند می‌افکنیم، تا تصویری کامل به‌دست آریم و بتوانیم با مذاهب و مکاتبِ سرزمین‌های دیگر مقایسه کنیم، که در مقایسه، می‌توان به شناختِ کامل رسید.

یکی از بزرگترین وسائلِ تحقیق و شناخت در علومِ انسانی، مقایسه است. اگر ما در مسائلِ مذهبی و انسانی، به مقایسه کردن می‌پرداختیم، شناختِ مان ـ هم از لحاظِ سطح و هم از لحاظِ عمق ـ بیش از این‌ها بود که هست، چون در مقایسه است که می‌فهمیم شناختِ مان، شناختی راستین نیست. مثلاً می‌دانیم که "ابوذر غفاری" صحابیِ پیغمبر بوده است و می‌دانیم که چگونه وارد اسلام شده است، قبل از اسلام چه می‌کرده است، در اسلام چه کرده است، بعد از پیامبر چه گرفتاری‌هایی داشته است، در برابرِ خلفا و عثمان چه شعاری داشته است، و در "رَبَذه" مرده است و ... با این جزئیاتی که در ذهن داریم، می‌توانیم تصویری از "ابوذر" ترسیم کنیم، اما کار تمام نیست. وقتی می‌توانیم چهرهٔ حقیقی‌اش را بشناسیم که بعد از جمع‌آوریِ تمامِ جزئیاتِ بیوگرافی و تحلیلِ دقیقِ اسناد و ترسیمِ دقیق و درست و مستندِ تاریخیِ "ابوذر" ـ به‌عنوانِ یک شخصیتِ مذهبیِ اسلامی یا تاریخی ـ این چهره را برداریم و در برابرِ "سقراط" قرار دهیم، در برابرِ افلاطون"، "بودا"، "اسپارتاکوس"، "ناپلئون"، "ژان‌ژرس" و رهبران و ایدئولوگ‌های قرونِ ۱۸ و ۱۹ ـ که برای عدالت و برابریِ طبقاتی، به مبارزهٔ ضدِ طبقاتی دست یازیدند و قابلِ مقایسه با او هستند ـ قرار دهیم، در برابرِ "پاسکال" ـ کسی که با دلْ خدا را شناخته و از نظرِ احساس شبیه به کاری است که ابوذر کرده است ـ و در برابرِ "پرودن" ـ که در برابرِ مالکیتِ فردی و گنج اندوزی حمله‌هایی شدید دارد ـ قرار دهیم. چهرهٔ "ابوذر" در مقایسه با این چهره‌هایی که می‌شناسیم، دقیقاً مشخص می‌شود، و شناختِ بسیاری از ارزش‌های مجهولِ ابوذر نیز ممکن می‌شود.

در مذهب هم همین‌طور است. چنان که اشاره کردم، اصولاً هنگامی که اسلام یا تشیع به‌عنوانِ یک مذهب، یا شخصیت‌های مذهبِ ما به‌عنوانِ شخصیت‌های مذهبی یا حتی بعضی از سخنان و عقاید و احکامِ مذهبِ ما که به آنها معتقدیم، با مذاهبِ مشابه مقایسه می‌شوند، ارزش‌های تازه‌ای در برابرِ ما که می‌خواهیم تحقیق کنیم کشف می‌گردند، که بدون مقایسه اگر ۶۰ سال هم دائماً در علومِ اسلامی "بلولیم"، هرگز آن ارزش‌ها را به‌دست

نمی‌آوریم. همچنین بعد از شناختِ کلیِ "بودا" و "ودا"، در مقایسهٔ روحِ مشترک و مشترکاتِ اعتقادیِ مذاهبِ هند، با مذاهب و مکاتب و ایدئولوژی‌های "غیرِ هندی" است که یک‌باره، نقطه‌های بسیار درخشان و مثبتِ مکتبِ هند را در می‌یابیم، و با نقطه‌های ضعفِ بسیار وحشتناکی روبه‌رو می‌شویم، که در غیرِ مقایسه متوجه نبوده‌ایم.

خصوصیاتِ مذاهبِ هند

۱ـ یگانگیِ هنر و فلسفه و اخلاق و دین، در هند

یکی از مختصاتِ روحِ مذهبیِ هند این است که در هند هرگز فلسفه و دین و علم و اخلاق و حتی هنر، از هم جدا نبوده‌اند و امروز نیز جدا نیستند. چرا که مذهبِ برهمنی، ودایی، و حتی بودایی، برای مفاهیمِ متضاد و متنوع، صاحبِ وسعتِ پذیرش‌اند. آنقدر که افرادِ مختلف با بینش و رفتار و اخلاقِ گوناگون ـ و گاه متضاد ـ با همهٔ اختلافاتِ‌شان، می‌توانند ودایی باشند.

همین وسعتِ پذیرش است که موجب شده فلسفه و دین و هنر و اخلاق ـ نه به‌عنوانِ چهار اصل، چهار بُعد، و چهار چهره بلکه به‌عنوانِ یک نوعِ احساس و اندیشه ـ در بینشِ خاصِ هندی در کنارِ هم و با هم حفظ شوند. این است که در هند، فیلسوف، همان متفکرِ مذهبی است، و متفکرِ بزرگِ ودایی، فیلسوف، و فیلسوفْ مظهرِ یک شخصیت و صاحب مکتبِ اخلاقی است، و مردِ بزرگِ فلسفی و اخلاقی و مذهبی، بی‌شک صاحبِ هنر و هنرشناس نیز هست. این واقعیت از شخصیت‌هایی ـ مثلِ تاگور ـ که حتی در زمانِ خود می‌شناسیم، معلوم است : تاگور هم شخصیتِ مذهبیِ بزرگی است، هم فیلسوفِ معروفی است، و هم از نظرِ اخلاقی چهرهٔ مشخصی در دنیاست و در عینِ حال همین فرد، موسیقی‌دان و نقاش و نویسندهٔ تآتر و رمان‌های بسیار برجسته است.

اکنون نیز در فستیوال‌های هنریِ هند ـ یا بین المللی ـ هنرمندانِ هندی را، در میانِ هنرمندانِ کشورهای دیگر، کاملاً مشخص می‌بینیم، که هنرمندِ

هندی، مذهب را در هنرش باز می‌گوید در حالی که هنرمندانِ سرزمین‌های دیگر از مذهبْ سخنی‌شان نیست، که از پایگاهِ مذهبیِ‌شان کاملاً بریده‌اند حتی در کشورهای مذهبی. و هنرمندانِ مذهبی، که اگر چه خودْ مذهبی‌اند، هنرشان جدا از مذهب است. اما در هند، موسیقی و رقص و نقاشی نیز، نه تنها مذهبی است که جزءِ لاینفکِ مذهب است؛ همچنان که در مذاهبِ قدیم، همیشه موسیقی و رقص و سایرِ هنرها، جزیی از مراسمِ عبادیِ ادیان بوده‌است، و بعدها، از مذاهب جدا افتاده است. ولی در هند هنوز به‌صورتِ یک عملِ عبادی، یک نیایش و به‌صورتِ مراسمِ مذهبی انجام می‌شود.

این است که دنیای امروز، ناامید از هنرِ پوشالی، خالی از محتوی و پوک ولی زیبا و لوکسِ بورژوازی ـ که بسیار هم پیشرفته است ـ شدیداً به هنرِ هند متوجه شده است، و هنرمندانِ بزرگِ اروپایی ـ روگردان از هنری که به تفنن گراییده و به تحریکِ احساسات و غرایز و یا نیازهای اقتصادی پرداخته است ـ در جستجوی وسیلهٔ تازه‌ای برای بیانِ اسرارِ آدمی، به هنرِ هند روی می‌آورند که هنوز از سرچشمهٔ مذهب و فلسفه تغذیه می‌کند، و موسیقی‌اش آوای دین است و هنرش زبانِ احساسِ مذهبی، و هنوز در خدمتِ فلسفه است و با اخلاق پیوند دارد. این یکی از مختصاتِ مذهبِ هندی است، در حالی که از ۲۳۰۰ سال پیش می‌بینیم که در یونان و رم هنر از مذهب جدا شده است.

۲ـ تعالی و کمال گراییِ هند

بزرگترین افتخار و ارزشِ روحِ هندی، کمال نگری و عُلو گرایی است، و عاملِ انحطاطِ اجتماعیِ هندی نیز همین است. چرا که در مسائلِ علمی، هرگز پدیده‌ای را به‌طورِ مطلق نمی‌توان قضاوت کرد، چون هر پدیده‌ای نسبی است یعنی از نقطه نظری مثبت و از نقطه نظری دیگر منفی است، و آدمی که می‌خواهد بی‌طرف باشد و به علمِ وفادار بماند، باید دچارِ یک جانبه دیدن و یک جانبه قضاوت کردنِ مسائل نشود.

جهان بینیِ هندی براساسِ نوعی بینشِ منفی از جهانِ محسوس است و اصطلاحات‌اش، همان‌هاست که در تصوفِ ما فراوان است، که این‌ها پس از دورهٔ مکتبِ انبیاء و ائمه و اصحاب و هجومِ فرهنگ‌های شرق و غرب به اسلام و حکومت یافتنِ علماء، به‌نامِ اخلاق و حکمتِ اسلامی و دینی در اخلاق و فلسفه و حتی در نوعِ برداشت و تلقیِ از مذهبِ مسلمین نفوذ کردند و معروف شدند، آنچنان که امروز اصطلاحاتِ بودایی و ودایی و لائوتسویی را در

ادبیات و فرهنگ و حتی اخلاقیاتِمان، فراوان می‌یابیم.

متفکرینِ امروزِ هندی ـ چون "رادها کریشنان" و "تاگور" ـ برای دفاع از مذهبِ هند و بینشِ منفی‌اش از جهانِ محسوس، به توجیه کردن پرداخته‌اند، اما می‌دانیم که همیشه متفکرین و علمای مکتب‌ها و مذهب‌هایی که نقطه ضعف‌هایی دارند، با روشن شدن و اگاهی یافتنِ مردم، به توجیه یا انکار کردنِ نقطه‌های ضعف می‌پردازند، تا بتوانند از مذهب و مکتبِ شان در برابرِ زمان دفاع کنند، ولی اسناد و مدارک گویاتر از هر توضیحی است.

مثلاً در مذهبِ زرتشت، به صراحت در اوستا، می‌خوانیم که ازدواجِ با خواهر نه تنها جائز است، بلکه باعثِ بخشایشِ گناهان می‌شود و از مستحباتِ موکد است. و "ازدواج با محارم" از ستایش‌هایی است که از شخصیت‌های تاریخِ مذهبِ شان می‌گویند. اما بعد که وجدانِ اخلاقی عوض می‌شود و ازدواج با محارم، عملی نفرت انگیز تلقی می‌شود، علمای مذهب به فکرِ چاره جویی می‌افتند و به توجیه و انکار می‌پردازند. امثالِ این نمونه فراوان است و منفی گراییِ هندی و دفاعِ علمای امروزِ هند نیز از آن جمله است.

اصولاً بینشِ بودایی و بینشِ هندو، بر پوچ گراییِ جهانِ محسوس است ـ که امروز اروپا تازه مدعیِ رسیدن به این بینش شده است، غافل از اینکه هندی سه هزار سال قبل رسیده است ـ و این همان جهانی است که ما "دنیا" می‌گوییم، و با "دنیا"یی که اسلام می‌گوید، متفاوت است.

"دنیا"، در اسلام، جهانِ مادی نیست، بلکه به معنای هر چیزی است که پست و مادی و خودخواهانه و نزدیکِ به خود است. اما مفهومی که "دنیا" درذهنِ ما دارد، تحتِ تأثیرِ "سنت اگوستین" بوجود آمده است که برای اولین بار دنیا و جهان هستی را به دنیا و آخرت ـ به معنای دو جهانِ ضدِ هم و دو اقلیم و دو منطقهٔ جغرافیایی ـ تقسیم کرد : آنچه راکه غیب است و بعد از مرگ، آخرت نامید و آنچه را که هست و پیش از مرگ است، دنیا خواند و آنچه را که پس از مرگ است متعالی و مقدس دانست و هرچه را که پیش از مرگ، پست و مذموم.

دنیا، با مفهومی که در ذهنِ ما است ـ زندگیِ مادیِ محسوس ـ در هند، "مایا" نامیده می‌شود و عبارت از جهانِ محکومِ ناپایدارِ زوال پذیر ـ همچنان

که در ادبیاتِ ما هست ـ است. دنیای "مایا"، دنیایی نمودی است. واقعیتِ عینیِ مسلم و بالذات ندارد. اشیایی که دیده می‌شوند سایه‌های‌یند از یک واقعیت و حقیقتِ غیبی. "نمود"اند، نه"بود". اشباحِ قائم به غیبی هستند که آن غیبْ وجودِ حقیقی است و بیرون از دسترسِ ما. بنابراین هر چه در هستی می‌بینیم، نیست، "مایا" است.

پس جهان عبارت از مجموعهٔ اشیایی است که نیستند، و ما به دروغْ هستِ شان می‌انگاریم، چرا که احساس‌های ما نیز دروغ‌اند، و چون خودِ حس، و خودِ آن "منِ" واقعیِ من ـ که حس می‌کند و می‌شناسد ـ نیز از جنسِ دنیا و از جنسِ "مایا"ست، زوال پذیر و نابود شدنی و متغیر است، بنابراین خود به خود نمی‌تواند حقیقتِ مطلقِ ابدی را حس کند. این است که فقط چیزهایی را حس می‌کند که مشابهِ جنسِ خودِ اوست، یعنی چیزهایی که واقعیتِ بالذات ندارند و اشباحِ ناپایدارِ دروغینی هستند، که "منِ" ناپایدارِ میرایِ غیرِ ذاتی حسِ شان می‌کنم و هستِ‌شان می‌انگارم، در حالی که نیستند.

بنابراین، "مایا" جهانی است ناپایدار و "آنچه که نمی‌پاید، دلبستگی را نمی‌شاید" ـ سخنِ سعدی ـ عینِ جمله‌ای است از "اوپانیشادها"؛ بر اساسِ این جهان بینی، همه چیز ناپایدار و همهٔ اشیاءْ دروغین هستند و خود به خود، یکی از چیزهای دروغ ـ که هست، اما وجود ندارد(!) ـ خودِ انسان است. خودِ درک کننده، خودِ عقل، خودِ ادراک، خودِ احساس، خودِ استدلال‌هایی که می‌کنم، خودِ معلوم‌هایی که از مجهول به سوی شان هدایت می‌شوم، و خودِ دلیل‌هایی که مرا از معلوم به مجهول می‌برند، همهٔ این‌ها غیر قابلِ اتکاء و غیر قابلِ باورند و هیچ کدام انسان را به یقین نمی‌رسانند. بنابراین رابطهٔ من با جهانِ خارج که احساس و منطق و تعقل است، دروغین است و همچنین متعلقِ علم و احساسِ من که جهانِ خارج باشد نیز، ناپایدار و دروغین است و وجودِ خارجی ندارد، به قولِ شاعرِ ما، جهان و زندگی، خوابی آشفته است که مستی می‌بینند.

این جهان‌بینی بر اساسِ "مایا" است، یعنی براساسِ تلقی این مذهب از رابطهٔ انسان و هستی، و همین است که برای اگزیستانسیالیست‌های اروپای امروز، بیشترین جاذبه را دارد، بینشی بر اساسِ "پوچ‌انگاریِ" جهان و زندگی. و در برابر، فلسفه‌ای به نامِ رآلیسم وجود دارد، که بینشی است براساسِ "واقع انگاریِ" آنچه که در خارج حس می‌شود.

رآلیسم

"رالیسم" از "رآلیته" است، مکتبی که به "رآلیته" اعتقاد دارد، و "رآلیته" یعنی آنچه که واقعیت دارد ـ و این جدا از "حقیقت" است، برخلافِ آنچه که در زبانِ آشفتهٔ ما رایج است، که این دو را یا با هم و مترادفِ هم، و یا معادلِ هم، به کار می‌گیرند، در حالی که دو مفهومِ جدا از هم‌اند و اصلاً ربطی به هم ندارند ـ و واقعیت، در خارج وجود دارد و حس‌اش می‌کنیم.

مثلاً بلندگویی که کارآیی‌اش را می‌دانیم و شکل و سنگینی و جنس‌اش را احساس می‌کنیم، واقعیتِ بزرگی است که از واقعیت‌هایی کوچک، درست شده است. "رآلیسم" معتقد است که "واقعیت"، "حقیقت" هم دارد. "حقیقت" عبارت است از رابطهٔ میانِ قضاوت ما با آنچه که در خارج به قضاوت می‌گیریم، که در این ارتباط گاه حقیقت وجود دارد و زمانی باطل، و حقیقت، چیزی است، آنچنان که باید باشد، در صورتی که "واقعیت"، چیزی است که هست، واقعیت دارد، گاه چیزی هست و واقعیت دارد، اما حقیقت و حق نیست، بلکه باطل است.

جنایت و فحشاء در جامعه رآلیته و واقعیت است، اما حقیقت نیست، و بسیاری چیزها حقیقتِ انسانی است، اما رآلیته ندارد و در جامعه نیست. "رآلیسم" در فلسفه و علم ـ و در ادبیات ـ مکتبی است که می‌گوید، دنیای خارج و اشیاء را به هرگونه که انسان می‌بیند و حس و تجربه می‌کند، همچنان حقیقت دارد. ادبیاتِ رآلیستی از مردمی می‌گوید که هستند، بوده‌اند و یا می‌توانند وجود داشته باشند، و از حوادثی که اتفاق افتاده است و یا می‌تواند اتفاق بیفتد، برخلافِ رمانتیسم، ایده‌آلیسم و قصه‌های فانتزی، که مقید به نقلِ داستانی نیست که واقعیتِ خارجی داشته باشد، یا بتواند واقعیت بیابد.

ادبیات، شعر، نقاشی، مجسمه‌سازی و... رآلیستی، اشخاص و اشیایی را تصویر می‌کند که "رئل" باشند و واقعیت داشته باشند، و آدمی چون "پیکاسو" کبریتی می‌کشد که شب‌پره نیز هست، و شب‌پره‌ای که کبریت است، و آدمی تصویر می‌کند که صاحبِ یک چشم است. و "تنتوره" ـ مثلاً ـ آسمانی تصویر می‌کند که به رنگِ "زرد" است. این‌ها "رئل" نیستند و "رآلیته" ـ واقعیت ـ ندارند، اما نقاش، نقاشیِ‌شان می‌کند، چون رآلیست نیست.

ایده‌آلیسم

ایده‌آلیسم، برخلافِ رآلیسم، معتقد است که عالَمِ "رئل" واقعیتِ حقیقی ندارد، و این ذهنِ ماست که عالمِ خارج را می‌پندارد، و "ایده" اصل است نه "رآلیته". یعنی واقعیتِ خارجی بی‌ذهنِ ما، وجود ندارد، و اگر ذهنِ ما نباشد، آن هم اصلاً نیست.

ایده‌آلیسم، در معنای مطلق‌اش، بر این اساس است که جهانِ خارج ـ آنچنان که هست ـ ساختهٔ ذهنِ آدم است. چشم، رنگ‌ها را برخلافِ آنچه که هست می‌بیند، درشتی و نرمی‌ای که به احساس می‌آید، نه آن است که هست و سنگینی و گرما و سرما، بی‌آنکه در عالمِ خارج وجود داشته باشند، احساس می‌شوند، و طرح و شکل و اشیاء نیز به همچنین. پس ما ـ به‌عنوانِ کسانی که صاحبِ ذهن‌ایم ـ جهانِ خارج را می‌سازیم.

رآلیسم ـ درست برعکس ـ معتقد است که انسان، خود، کوچک‌ترین دخالتی در عالمِ خارج ندارد. جهانِ بیرون، همچنان است که دیده می‌شود. مثلاً درختی که به‌چشم می‌آید، به همان صورتی است که در عالمِ خارج وجود دارد. بنابراین عالمِ خارج اصل است و ذهنِ من تابع و آیینه‌ای است در برابرِ اشیاءِ خارجی.

این بینشْ ماتریالیستی و ناتورالیستی است ـ که مکتب‌هایی منشعب شده از رآلیسم‌اند ـ ماتریالیست‌ها که تمامِ جهان را از ماده می‌دانند، انرژتیست‌ها که همهٔ جهان را از انرژی می‌دانند، و ناتورالیست‌ها که طبیعتِ زنده را اصل و سازندهٔ همه چیز ـ حتی انسان ـ می‌شناسند، همه دارای مکتب‌هایی هستند که از بینشِ رآلیستی منشعب می‌شوند.

از این همه، مقصودم این است که تمدن و فرهنگ و حتی انسان‌شناسیِ غربی، از یونانِ زمانِ سقراط و ارسطو گرفته، تا هم اکنون ـ که زمانِ تمدن و علمِ بعد از رنسانس است و دورهٔ "انشتن" و "ماکس پلانک" و امثالِ این‌ها ـ براساسِ رآلیسم حرکت می‌کند. همین بینشِ رآلیستی است که غرب را بر طبیعت مسلط کرده است و غربی را، در زندگی و واقعیت‌های اجتماعی، عِلم و اقتدار بخشیده است، چرا که غرب و غربی اصل را "رآلیته" قرار داد و تصویر کرد. و شرقی عالَمِ رآلیته" را پندارهایی بی‌ارزش و دروغین، شناخت. و در آن سوی این دروغ‌های ناپایداری که زندگی و طبیعت است، به

جستجوی راز و حقیقتی پنهان برآمد، که در پشتِ واقعیتِ پوچ و میرا، منتظرش بود. این است که غربی بر طبیعت و رآلیته، تسلط و قدرت و شناخت دارد، چون مکتبِ فکری‌اش ـ از همان ابتدای تدوین ـ بر "رآلیته" بنیان شده است. و می‌تواند هم‌پای دگرگون کردنِ طبیعت، تمدن و جامعه و سنت‌اش را نیز تجزیه و تحلیل و دگرگون کند، و با عوض کردنِ اتومبیل ـ به همان سادگی ـ روابطِ اقتصادی و اجتماعی‌اش را نیز عوض کند. در حالی که شرقی، روابط و سنت‌های اجتماعی‌اش را ازلی و ابدی و لایتغیر می‌پندارد، و خیال می‌کند که قبل از عالَم و آدم، از جانبِ خدا، بر او مسلط شده است، و دگرگون کردن‌اش ناممکن می‌نماید. همچنین بینشِ شرقی طبیعت را به صورتِ یک موهومِ مجهول که قابلِ توجه نیست، می‌بیند. سمبلِ این بینش، همان بینشِ هندیِ "مایا" است.

غربی در طولِ ۲۶۰۰ سال تاریخِ خود از زمانِ "فیزیوکرات"ها ـ در یونان ـ تاکنون، با بینش رآلیستی، دنیا را واقعیتِ اصلی و منحصر دیده است و انسان را تابعِ دنیا و پدیده ای از پدیده‌های دنیای مادی، و همین او را حاکمِ بر جهان کرده است و بر طبیعت تسلطاش بخشیده است و شرقی با تحقیرِ زندگیِ مادی و طبیعت، همواره خویش را در برابرِ طبیعتْ عاجز و بیگانه و تنها احساس کرده است. اما غربی در عینِ قدرت و تسلطاش بر طبیعت، دچار سطحی بینی و کوته فکریِ فلسفی و بی‌عمقیِ روحی شده است، در حالی که فلسفه‌ها و مذاهب و حتی هنرِ شرق، همواره از رازی فوقِ همهٔ محسوسات و حقیقتِ مشترکی ـ در همهٔ کسوت‌ها ـ و حقیقتِ متعالی‌ای ـ ماوراءِ قدرتِ تعقل و احساسِ انسان ـ حکایت می‌کند.

بر اساسِ همین نگرشِ مذهبی است که هند، همواره انسان‌هایی در درونْ عمیق و در طبیعتْ بیچاره و ضعیف، به تاریخ عرضه کرده است، و غرب، انسان‌هایی در طبیعتْ قوی و در درونْ تاریک و منجمد. و همین حالت در همهٔ مسائلِ دیگر ـ هنر، ادبیات، شعر و فلسفه ـ نیز تعمیم پذیر است، حتی در مکتب‌های متضادش، و حتی در مارکسیسم‌اش ـ که نوعی بینشِ غربی است ـ و در ضدش، که بورژوازی است. در گذشته نیز بینِ افلاطون ـ که یک بینشِ عرفانیِ شدید دارد ـ و ارسطو ـ که دارای بینشِ رآلیستیِ شدید است ـ چنین وجهِ مشترکی هست. (عرفانِ افلاطون، عرفانی است که از شرق گرفته، و در یونان عاریه‌ای است).

روحانیتِ هندی در برابرِ عقلانیتِ یونانی

روحانیتِ هندی، دغدغه و نیاز و دردِ معنویِ ماوراءِ غریزی و ماوراءِ روزمرگی است که روحِ هند همواره، بیتاب‌اش بوده است و تمامِ زیبایی و ظرافتِ فلسفه و هنرِ هند نیز همین جاست.

در همهٔ مکتب‌های مذهبی و فلسفی و هنری و اخلاقی هند ـ و اصولاً در روحِ هند ـ همواره، در طولِ این دو هزار و چند صد سال، دغدغهٔ "موکشا" ست. و "موکشا" ـ یعنی نجات، فلاح و رستگاری ـ نشانهٔ این است که روحِ هندی، همواره خویش را در زندگی و در طبیعت، بیگانه و تنها احساس می‌کرده است. و همچون "هایدگر" ـ که انسان را موجودی می‌داند که از جایی که نمی‌دانم کجاست، به جهان و طبیعت پرتاب شده است ـ هندی خویش را "پرتاپ شده" به طبیعت می‌دیده و همواره غربت را در روحِ خویش احساس می‌کرده است و خود را ناخویشاوند و ناآشنایی با جهان می‌یافته، که هر چه خودآگاهی‌اش نیرومندتر می‌شده و به نژاد و تبار و شرفِ خویش وقوف می‌یافته، غربت و تنهایی و بیگانگی‌اش با جهان، شدیدتر، سیاه‌تر و غمگینانه‌تر می‌شده است.

اما بینشِ عقلانیِ غرب ـ راسیونالیسمِ غرب ـ از زمانِ سقراط تا هم اکنون، همواره انسان را هم‌ذات و خویشاوندِ طبیعتِ مادی تلقی کرده است که به وسیلهٔ تعقل می‌تواند روابطاش را با کائنات و طبیعت، تدوین کند و به‌وسیلهٔ نیروی تعقل ـ که خود نیرویی مادی است ـ اسرارِ طبیعت را کشف کند. و با قدرتِ تکنیک و هنر ـ که استعدادی است که انسان از طبیعت گرفته است ـ ، می‌تواند همهٔ نیازهای انسانی‌اش را ـ که همه نیازهایی طبیعی است ـ در طبیعت بجوید و بیابد.

اما روحِ هندی، به‌میزانی که تکامل می‌یابد، حس می‌کند نیازهایی که او را به طبیعت و اشیاءِ طبیعت ـ مثلِ خور و خواب و امثالِ این‌ها ـ می‌کشانده است، نیازهای مصنوعی و تحمیلی و دروغین بوده است، و به‌میزانی که تلطیف پیدا می‌کند، نیازهای تازه‌ای در عمقِ فطرت‌اش می‌جوشد، که طبیعت نمی‌تواند پاسخ‌گوشان باشد. از اینجاست که فاجعهٔ گرسنگی و تشنگیِ همیشه ـ به آب‌ها و مائده‌هایی که طبیعت از هدیه کردن‌اش عاجز است ـ آغاز می‌شود. این است که هرچه، انسان به بیداری و خود بینایی می‌رسد، تشنگی و گرسنگیِ همیشه و غربت و تنهاییِ همواره را بیشتر احساس می‌کند و در

می‌یابد که هم‌ذاتِ جهان و طبیعت نیست، و تنهایی بوجود می‌آید. دغدغهٔ وطن و بازگشت به سرچشمهٔ نخستین، نتیجهٔ تنهایی است و بعد آرزوی "نجات" و بعد اخلاق ـ مجموعهٔ اعمالی که آدم را به نجات نزدیک می‌کند ـ ، و بعد مذهب ـ راهی که آدم را به آن روزنه‌ای می‌کشاند که به بیرون از این جهان باز است ـ ، و هنر ـ زمزمهٔ شیرینِ خاطراتی که انسان در آن "نمی‌دانم کجا"یی که وطن‌اش بوده است، داشته و اکنون، محتاج‌شان هست و نمی‌یابد، و به زمزمه‌شان می‌خواند. و این درست همان است که "مولوی" در داستانِ "تشنه و آب" می‌گوید، "جوزبیز"ی به کنارِ چاهی رسید و برای این‌که وجودِ آب را در چاه، دریابد، گردویی به چاه انداخت، صدای آب آمد، وسیله‌ای برای آب برداشتن نیافت، و تشنگی لحظه به لحظه نیاز به آب را نیرومندتر می‌کرد، گردویی دیگر و صدای آب، و گردویی دیگر و صدای آب، و باز گردویی و باز صدای آب، و تشنگی فزون‌تر و فزون‌تر و هیجان بیشتر و نیاز به سیرابی و احساسِ تشنگی شدیدتر و شوقِ شنیدنِ صدای آب، قوی‌تر و قوی‌تر. و باز تنها راهی که برای پاسخ گفتن به نیازِ به آبی که در دسترس‌اش نبود، وجود داشت، این بود که گردویی دیگر بیندازد و باز صدای آب را بشنود.

در این دنیا، تشنهٔ آب‌ها و گرسنهٔ مائده‌هایی هستیم که در طبیعت نیست، مذهب به بیرون از طبیعت هدایت‌مان می‌کند، تا بر سرِ آن سفره بنشاندمان، و اخلاق می‌آموزد که چگونه دل بدین مردار و این آب‌های عفن مَسِپاریم تا نیازِ بدان آب‌های زلال و خوش‌گوارِ غیب در جان‌مان کور نگردد، و هنر بانگِ آب است، آبی که در طبیعت نیست اما صدایش همواره در گوشِ ما هست. و ثروت و داشته‌هامان ـ همهٔ آن چیزهایی که به دل و جان‌مان وابسته است ـ گردوهایی هستند که باید به چاه افکنیم تا بانگِ آب را بشویم، که بانگِ آب، لبیکِ ایثار است و بشارتِ فلاح :

بانگِ آبام من به گـوشِ تشنگان ـ همچو باران می‌رسـم از آسـمان

بَرجَـه ای عاشــق بَرآور اضطراب ـ بانگِ آب و تشنه و آنگاه خـواب؟ "مولوی"

این دغدغهِ روحِ هندی است. آدمی به هر ذلت و مسکنتی در زندگی بیفتد، شرافتِ او بسیار عزیزتر از آن است که نیازِ بزرگ‌اش را فدای بی‌نیازی‌های پست کند. این است که در گرسنگی‌ها و تشنگی‌های بلند مردن را بهتر می‌داند تا این‌که نیازش را به آب‌های عفن و ناگوار بیالاید و بنشاند.

در صورتی که برعکس، "راسیونالیسمِ" غربی در طولِ این دوره‌ای که از بودا تا الان، هند دنبال کرده است، با تعقل می‌اندیشیده و بر این اساس استوار بوده که ما جزیی از طبیعت و خویشاوندِ آنیم. این بینشِ "انسان خویشاوندِ طبیعت است"، همه چیز را در این منطقهٔ فرهنگی حل می‌کند، درست همانندِ همان بینشِ هندی که انسان را در طبیعت تنها می‌دانست، و فلسفه و اخلاق و مذهب را روشن کرد. پس معلوم می‌شود که همهٔ احتیاجاتی که بشر در خود حس می‌کند، چیزهایی است که طبیعت در بدن یا روان‌اش نهاده است و همهٔ علم و استعدادی که در ما وجود دارد، ما را برای فرونشاندنِ نیازهایمان تکافو می‌کند و همچنین بی‌شک طبیعت قادر است که به هر نیازی، در هر سطح که داریم، جواب بدهد. در صورتی که در هند، این بدبینی از همان اول هست که به محضِ اینکه یک قدم از سطحِ زمین بلند شویم، طبیعت از سیر کردنِ‌مان عاجز می‌ماند و تحمیلِ یک لبخندِ رضایت و سیری و پُری را بر لبِ انسانی که اندکی از خوابِ زندگی بیدار شده، نمی‌تواند.

در آنجا همه چیز زمینی است و روشن و محسوس و شناخته شده، و در اینجا ـ هند ـ همه چیز روحانی و الهی است. در هندْ اشیاءِ مادی نیز الهی و روحانی‌اند، و در یونان، خدایان نیز مادی‌اند(!) و به قهرمانان و پهلوانانِ شاهنامه، مانندهاند. خدایانِ بزرگی چون "زئوس" نیز، مظهرِ عقده‌ها، خیانت‌ها، شهوت‌ها، خودخواهی‌ها، کینه‌توزی‌ها، تجاوزها، کلاه‌گذاری‌ها ـ بر سر خدایانِ دیگر! ـ و رقابت‌هایَند، چرا که این‌ها همه، خودِ یونانیان‌اند، که به هیاتِ خدایان درآمده‌اند.

عالَمِ غیب و ماوراء الطبیعهٔ یونانی، همسایهٔ دیوار به دیوارِ "سیتهٔ" آتن است. میانِ طبیعت و ماوراءالطبیعه ـ جهانِ آدمیان، و جهانِ خدایان ـ دیوارِ حریری بسیار نازک و قابلِ نفوذی است که آدمیان بدان سو می‌روند و به قهرمانان تبدیل می‌شوند، و خدایان بدین سو می‌آیند و به آدمی معمولی، و حتی پست‌تر از معمولی، تبدیل می‌شوند. این نشان می‌دهد که سقفِ آسمانِ ماوراءالطبیعهٔ یونان چقدر کوتاه است. اما در فلسفهٔ هند، هنگامی که از ماوراءالطبیعه گفته می‌شود، سخن از یک نمی‌دانم کجای دور و دست نیافتنی است که نه تنها با زندگیِ طبیعت، شباهتی‌اش نیست، بلکه با هر چه که بتواند در توهم و تخیلِ انسان نیز شکل بگیرد، بیگانه است.

سعادت در هند، حالتی شگفت انگیز و معجز آسا است. انسان وقتی به سعادت می‌رسد که از صحرای عدم بگذرد و همهٔ کشش‌هایی را که از فطرت‌اش می‌جوشد و به سوی زن و فرزند و خویشاوند و وطن و حتی علم و آزادی و عشق و دوست داشتن، و حتی نیایش، می‌خواند ـ و همه، نیازهای آدمی است ـ قطع کند و در خود بمیراند. همین است که تعریفِ سعادت را در فلسفهٔ هندی چنان دشوار می‌کند که برای فلاسفه و شعرای بزرگ نیز ممکن نیست. اما در یونان، حکیمی ـ به سادگی و روشنی ـ می‌گوید : "سعادت در دو چیز است، توفیق و شهرت"، و حکیمی دیگر سعادت را در زندگیِ مرفه، فرزندِ خوب، تنِ سالم و خوشنامیِ اجتماعی می‌جوید. فلسفهٔ پنج سیر تافتونِ خودمان.

می‌بینیم که چه تفاوتی است میانِ دو برداشت. در هند، آن‌که با نگاهِ ودایی به جهان می‌نگرد و به "بودی" ـ خودآگاهی و خودْ زنده بودن ـ رسیده است، در یک قطرهٔ شبنم ـ اشکی که از چشمِ آن حقیقتِ غیبی بر برگی چکیده است ـ ، در یک زمزمه و حتی در فرو ریختنِ یک صخرهٔ خشن، نشانی از غیب و خدا می‌بیند و الهام می‌گیرد، چنان که پنداری سروشی در گوشِ او می‌خواند، و جز او هیچ کس را حقِ شنیدن‌اش نیست، اما در یونان، آن‌که با نگاهِ "راسیونالیسم" به جهان می‌نگرد، نه تنها خود و انسان را ماده می‌بیند، بلکه خدایان نیز در چشم‌اش زمینی و مادی‌اند.

"نجات از درون"، از خصوصیاتِ هند است، و "نجات از بیرون"، خاصِ سامی و ابراهیمی و آرامی و اروپایی است، که این‌ها از این جهت با هم مشترک‌اند که همواره در جستجوی منجی‌ای از بیرون‌اند.

مذاهبِ سامی ـ که ما نیز از آن گروه‌ایم ـ همواره در انتظارِ نجات بخشی بیرونی‌اند، که یا خداست ـ و "غیرِ ما" ـ و یا فرستادگان‌اش ـ که باز هم "غیرِ ما" ست ـ، که می‌آیند و دستِ‌مان را می‌گیرند و نجات و رستگاریِ‌مان می‌بخشند. و یا موعود، منجی‌ای است که باز باید از غیب بیاید و جامعه را نجات دهد. معلمِ رستگاری، در هر حال، کسی است که از بیرون می‌آید و خارجی است.

بنابراین یکی از خصوصیاتِ مذاهبِ غیرِ هندی، انتظار از بیرون است، برای نجات و آموزش و رستگاری؛ و از خصوصیاتِ هندی این است که هر چه

تکامل می‌یابد، چشم از بیرون فرو می‌گیرد و به درون می‌گشاید، و به انتظارِ منجی‌ای می‌نشیند که از درون ظهور می‌کند.

خدا در مذاهبِ هندی

مفهومِ خدا در مذاهبِ هندی، با مذاهبِ دیگر ـ مِنجمله مذاهبِ ابراهیمی ـ فرق دارد. و همین تفاوت است که جامعه شناسانِ اروپایی را به اشتباه انداخته است، تا حکم کنند که در مذاهبِ هندی و بودایی ـ یا چینی ـ خدا وجود ندارد! چرا که چون جامعه‌شناسان برای خدا مفهومِ خاصی داشته‌اند، و مذاهبِ هندی مفهومی دیگر، اینان پنداشته‌اند که در این مذاهب احساسِ خدا، یا ایمانِ به خدا، وجود ندارد. و این همه نشانِ نشناختن است (برای فهمِ مفهومِ خدا در مذاهبِ هندی و تفاوت‌اش با مذاهبِ دیگر، باید بسیار دقت کرد، چون بی‌نهایت عمیق است و چنان لغزنده و لطیف، که برای دانشمندان نیز، می‌تواند به سادگی اشتباه شود).

من، به‌عنوانِ یک مسلمان، یک مسیحی، یک معتقد به دینِ ابراهیم، به خداوند معتقدم، به‌عنوانِ :

۱) آفریدگارِ خودم.

۲) رب، به‌معنای خداوندِ خودم، صاحب‌ام، مالک‌ام، که "رب" به‌معنای صاحب است، نه پروردگار، این معنای ضمنیِ "رب" است.

۳) ذاتِ مطلقِ متعالی که می‌شناسم، و کمالِ مطلق، ابدی، مخلد و منحصر.

بنابراین، خداوند در عینِ حال که خداوندگار و اداره‌کنندهٔ جهان و من است، به‌معنای ذاتِ متعال نیز هست، و ذاتِ متعال، یعنی تنها وجودِ حقیقیِ بالذاتی که برتر است و کمالِ مطلق، و شناختِ مذهب، مستلزمِ شناختِ خداست. مذهب ما را دعوت می‌کند تا با عشق ورزیدن و کوشیدن برای تقرب و هر چه بیشتر نزدیک شدنِ به "او"، این ذاتِ پستِ دنیایی را به ذاتِ خدایی تبدیل کنیم :

"تخلقوا باخلاق الله" (خلق و خوی خدایی بگیرید).

بنابراین، نزدیک شدن به خدا، بی‌معنی است ـ که خدا دور و نزدیک ندارد، از خودِ ما و از شاهرگِ ما، به ما نزدیک‌تر است ـ مگر این‌که در سیرِ تکاملیِ‌مان به آن اوجِ کمالِ مطلق نزدیک شویم، و نزدیک شدن به خدا را با این مفهوم دریابیم که :

با این اعمال می‌توان به سوی کمال صعود کرد ـ و این معراجِ دائمیِ انسان است به طرفِ خدا ـ و از جانبیِ دیگر، خداوند منجیِ من است از پستی و ضعفِ نفس، چون او ذاتِ کامل و متعالی و بلند است.

در هند، عکسِ این قضیه صادق است : می‌گوید که شناختِ خدا، به عنوانِ ذاتِ برتر و متعال ـ با دلیل و آیه و استدلال ـ در ذاتِ پستِ تو "هرگز" تاثیر کمال بخشی ندارد، همچنان که شناختِ آتش و قدرتِ سوزندگی‌اش، منِ سرما خورده و در برف و یخ منجمد شده را گرم نمی‌کند. پس چگونه می‌خواهی کسی را نیایش و عبادت کنم و با او سخن بگویم و عشق بورزم که نه بر انسان تاثیری می‌بخشد و نه می‌تواند آدمی را نجات دهد! این، ممکن نیست. برای نجات، باید در ذات و فطرت خویش دگرگون شوی، و به صورتِ ذاتی متعالی در آیی. یعنی اگر دائماً از آتش بگویی و به آتش چشم بدوزی و تمامِ صفات و خصوصیاتِ آتش را بشناسی و تحلیلِ منطقی کنی و به ستایش‌اش بنشینی و سرود بخوانی، گرم نمی‌شوی. برای گرم شدن، بکوش تا ذاتِ خو کرده به سرما، ذاتی را که حرارت از دست داده و به لرز افتاده است، از درون شعله‌ور کنی و آتشِ مقدسِ الهی را در عمقِ فطرتِ خویش برافروزی. آن وقت است که از درون گرم و روشن می‌شوی، بی‌آنکه حتی یک دلیل در اثباتِ وجودِ آتش داشته باشی، که لزومی هم نیست. چون به قولِ دانشمندی ـ از همان‌ها ـ وقتی به آتش اشاره می‌کنی، از آتش دوری. اما آتش را به چشم می‌بینی و به دست می‌گیری، انگشتات را برمی‌داری. آتش به درونِ تو راه می‌یابد، و تبِ آتش می‌گیری، و آنگاه اشاره به آتش و استدلال و نشانه‌یابی برای نشان دادنِ آدرسِ آتش و جایگاهِ آتش و صفات‌اش، بی‌مورد است.

پس برای به خدا رسیدن، به جای شناخت و عشق، بکوش تا "خدایی بشوی"، و آدمی می‌تواند خدایی شود، اگر بتواند گریبانِ وجودیِ خویش را از آنچه که او را از کمالِ مطلق محروم کرده است، رهایی بخشد. آنچه انسان را از "خدایی شدن" محروم کرده است، زندان‌های آدمی است که او را پست زاد و پست نهاد کرده است. و تا نبریدنِ از این زندان‌ها، خدا هرگز به عنوانِ نجات دهنده‌ای از خارج رهایی نمی‌بخشد. چرا که نجاتِ انسانِ پست، از جایگاهِ

انسان‌های پست، نه ممکن است و نه معقول.

برای پرواز به آسمان‌ها، منتظر نمان که عقابی نیرومند بیاید و از زمین‌ات برگیرد و در آسمان‌هایت پرواز دهد ـ چنین انتظاری نه معقول است و نه ممکن ـ ، بکوش تا پَرِ پرواز به بازوان‌ات جوانه زند و بروید و بکوش تا این همه گوشت و پیه و استخوانِ سنگین را ـ که چنین به زمین وفادارت کرده است ـ سبک کنی و از خویش بزدایی، آنگاه، به جای "خزیدن"؛ خواهی پرید.

جز این راهی نیست. منتظر نمان که پرنده‌ای بیاید و پروازت دهد. در پرنده شدنِ خویش بکوش، و این یعنی بیرون آمدن از زندان‌های اسارتِ انسانی. بزرگترین ارزشِ مذاهبِ برهمنی، ودایی و بودایی ـ در برابرِ مکتب‌های علمی و ایدئولوژیکیِ حاکم بر جهانِ بشری، از قرنِ ۱۷ تا ۲۰ ـ کوشش در شناختِ این زندان‌ها و راهبریِ انسان به بیرون از اینجاست. این اصطلاحات که "خود را بشناس تا خدای خود را بشناسی"، یا "خدا در دلِ صاحب‌نظران است" در اینجا قابل توجه است، و یا این شعرِ معروفِ حافظ که :

سال ها، دلْ طلبِ جامِ جم از ما می‌کرد ـ آنچه خود داشت زِ بیگانه تمنا می‌کرد

حدس می‌زنم، تا حدودی تحتِ تاثیرِ این مکتب بوده است، و یا :

الَا ای طوطیِ گویای اسرار ـ مبادا خالی‌ات شکّر زِ منقار

سخن سَر بسته گفتی با حریفان ـ خدایا زین معما پرده بردار

به روی ما زن از ساغر گلابی ـ که خواب آلوده‌ایم ای بختِ بیدار

این طوطیِ گویای اسرار، سمبلِ متفکرِ هند است.

پس یک راه، خودیابی است و جستن و یافتنِ بال و توانِ پرواز و پریدن از بلندِ این دیوارهای زندان، و دیگری یافتنِ "پیر" و "تأییدِ نظر"ش که :

مشکلِ خویش برِ پیرِ مغان بردم دوش ـ کو به تأییدِ نظر حلِ معما می‌کرد

"تأییدِ نظر"، علمِ حضوری است ـ که "ودا" به دنبال‌اش است ـ علمِ حس کردن و در خود یافتن و علمِ "خود" شدن است، نه علمِ نمودن و دلیل آوردن و شرح دادن. آنچه می‌آموزیم، دانستنی‌هایی است که به ما اضافه می‌شود، "صورتِ اشیاءِ خارجی است که در ذهنِ ما حضور می‌یابد" ـ تعریفِ علم، به قولِ فلاسفهٔ قدیم ـ اما این، علمِ حضورِ حقیقت است در ذاتِ پنداری و دروغین و وجودِ کاذبِ ما، علمِ "شدن"، تغییر یافتن و انقلاب در درونِ خود بر پا کردن، نه علمِ بار کردنِ معلومات بر تن، و علامه و فاضل شدن، و علمِ تخته و جزوه و کتاب و نسخه. عِلمِ درد و داغ است و مشتعل شدن، و علمِ ساختنِ جهانی دیگر، در درونِ این جهانِ "مایا" است.

اصولِ ذاتِ حقیقیِ انسان

هنگامی که "منِ دروغین" فرو ریخت، "منِ حقیقی" (اتمان) طلوع می‌کند، این "من" است که سه صفتِ مشخص دارد. هرگاه این سه بُعدِ تازه را در خویش احساس کردید، بدانید که شُمایی تازه در شما، طلوع کرده است، و از منِ موروثی و ساختِ پدر و مادر فاصله گرفته‌اید و به منِ ساختِ خویش رسیده‌اید، اما آن سه صفت :

۱) "فت"، به معنای تعالی، وجودِ متعالِ آدم، منِ متعال، منِ بر من،

۲) "کت"، به معنای بیداری.

۳) "آننده" (آنند) به معنای رهایی.

اکنون این هر سه در ما مدفون است، و اگر گاهی احساسِ رهایی می‌کنیم، نه رهایی، که گرفتار شدن در بندِ دلخواهِ تازه‌ای است؛ به اسارتِ شیرینی در می‌آییم و می‌پنداریم که به نجاتِ تازه‌ای رسیده‌ایم.

مکتب‌های انسانِ امروز

مجموعهٔ مکتب‌های حاکم در فرهنگ و فلسفه و ایدئولوژی و هنرها ـ و حتی علم ـ هر چه هست، این‌هاست و از این‌ها بیرون نیست و تنها همین‌هایند که انسانِ امروز را به خود معتقد کرده‌اند :

رادیکالیسم : مکتبی که معتقد است به جای این‌که اخلاقِ انسانی را بر اساسِ تکالیفِ منبعث از مذهب استوار کنیم، باید بر اساسِ ذات‌ها و نهادهای موجود در فطرت و وجدانِ طبیعیِ آدمی، برپا سازیم. یعنی به جای پیروی از فرمانِ خدا و امیدِ به بهشت و هراسِ از دوزخ و یا ضرورت‌های اخلاقی و مذهبی می‌توانیم بر اساسِ فطرتِ انسانی، "ناتور اومن" **(Nature Humaine)** که نهادهای ثابتی دارد ـ و همین‌ها را رادیکال (ریشه) می‌نامند ـ زندگی انسان‌ها را به نیکی برانیم.

اعلامیهٔ رادیکالیست‌ها در ۱۸۰۰ منتشر شد، و این آغاز مکتبِ بزرگ و نیرومند و وسیعی در اروپا بود که تمامِ آموزش و پرورشِ اروپا را گرفت، و با نامه‌های رسمی از مدارس خواستند که دیگر از خدا و اخلاق ـ که پشتوانه‌اش دین است ـ به بچه‌ها چیزی نگویند، و تنها از نیکی و بدی ـ به عنوانِ نیکی و بدی ـ سخن بگویند، چرا که اگر فطرتِ آدمی بیدار شود و پرورش بیابد، خودْ ضامنِ اخلاق است. اما هنوز "رادیکالیسم" سی ساله نشده بود که چنان فسادِ وحشتناک و متزلزل‌کننده‌ای در آموزش و پرورشِ فرانسه به وجود آمد، که عده‌ای از اصحابِ "دایرة المعارف" ـ که اعلامیهٔ رادیکالیست‌ها را امضاء کرده بودند ـ به خاطرِ مصلحتِ اخلاقی بازگشتند و گفتند هنوز زود است، به هنگام‌اش دوباره آغاز می‌کنیم!!

پس "رادیکالیسم" مبنای فکری و اخلاقیِ مبتنی بر نهادهایی است که در ساختمانِ آدم است. می‌بینیم که رادیکالیسم، نوعی "اومانیسم" است.

اومانیسم

اومانیسم می‌گوید که باید ارزش‌های خارجی را ـ به‌نامِ دین، به‌نامِ خدا، به‌نامِ طبیعت، حقیقتِ علمی، مصالحِ عقلی... و به هر نام ـ دور بریزیم، که این خودِ انسان و طرزِ ساختمانِ اوست که مهم است.

همچنان که انسان زیباترین و به اندازه‌ترین ساختمانِ ارگانیکِ جهان است، از لحاظِ روحی نیز، طبیعت، یا خدا، عالی‌ترین ساختمانِ روانی را در او به‌وجود آورده است، بنابراین بهترین ملاکِ حق و باطل، نیک و بد، و خیر و شر، اقتضای نیازها و رفتارِ تن و روانِ آدم است.

متدهای اخلاقی و تربیتی را از خارج، بر این بدن و روان تحمیل نکنیم، رهایش کنیم تا آزاد بروید، چون این ـ انسان ـ بهترین نژادِ موجودِ زنده و بهترین معجزهٔ طبیعت است، به شکلی که باید، خواهد رویید.

پس اومانیسم (اصالتِ انسان) بدین معنی است که خودِ انسان بودن، و خواست‌های معمولی و عادی‌اش (چه از بدنش ـ در فیزیولوژی ـ و چه از روان‌اش ـ در پسیکولوژی ـ منشعب شود) ملاکِ حق است. به فلسفه و مذهب و اخلاق کاری نداشته باشیم، که اصل، انسان است، و هر چه جز او فرع.

رآلیسم

رآلیست، معتقد است که آدمی باید زندگی را بر اساسِ آنچه محسوس است و ملموس، استوار کند، نه بر رنج‌ها و ایده‌آل‌ها و نیازها و حساسیت‌های غیرِ "رئل" ـ چه حقیقت داشته باشند و چه نداشته باشند ـ و فقط نیازهای عادیِ انسان معلوم است و هر چه را که آدم خوش داشته باشد ـ و در دسترس‌اش هم باشد، و با دیگران هم مشترک باشد ـ اصل است و رئل، و هر چه جز این‌ها آنورمال و غیرِ رئل است. چه مقدس و چه مبتذل، فرقی نمی‌کند.

ماتریالیسم

ماتریالیست، اساسِ جهان را بر ماده می‌داند و ماده هم همان ذراتِ اتمی است.

ماتریالیسمِ امروز، مکتبِ قرنِ ۱۹ است، ماتریالسیمِ قرنِ بیستم نداریم. ماتریالیسمِ "فویرباخ" داریم و ماتریالیسمِ مارکس و انگلس ـ که مجهز به دیالکتیک است ـ و در هر حال، این هر دو متعلق به قرنِ ۱۹ است. ماتریالیسمِ کلاسیک نیز داریم که از دورهٔ فیزیوکرات‌ها و یونانِ باستان است.

به هر حال این ماتریالیسم که الان داریم ـ و کسانی که تابعِ ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های علمی و اجتماعیِ قرنِ نوزدهم هستند، به این معنا ماتریالیست‌اند ـ به معنای اصالتِ منحصر به فردِ ماده به عنوانِ آجرِ بنای همه چیز، از انسان و طبیعت است.

ناتورالیسم

ناتورالیسم بر خلافِ ماتریالیسم، ذاتِ ماده را ـ که در فیزیکِ قرنِ نوزدهم، اتم است ـ اصل نمی‌داند، بلکه مجموعهٔ یک کالبدِ ذی حیات و ذی حرکتی را که طبیعت نام دارد و تولید می‌کند و مرگ و زندگیِ موجودات را در اختیار دارد و از اعمال‌اش احساسِ آگاهی می‌کنیم و بر آن نظمی حاکم است، و به طورِ کلی ماشینِ بزرگی است به نامِ جهان، اصل می‌داند. برای ناتورالیست مهم نیست که موضوع‌اش را چه ذاتِ اتمی و چه انرژی‌هایی، تشکیل داده‌اند و از چه ساخته شده است؛ آنچه اصل است و مهم، نظامِ زنده‌ای است که جهانِ طبیعت نام دارد. این است که پرورش دادنِ بچه را در بهترین کودکستان‌ها و پرورشگاه‌ها، با بهترین لباس‌ها و غذاها، ضدِ طبیعت می‌داند. می‌خواهد بچه را همچنان که طبیعت در دامانِ ما در افکنده، همان جا پرورش‌اش دهند. هر نظامِ اجتماعی‌ای که جز این کند و کودک را از مادر بگیرد برخلافِ طبیعت عمل کرده است. بنابراین ناتورالیسم، بازگشتِ انسان به تمامِ نیازها، روابط و غذاهای طبیعی و حتی غذا خوردنِ طبیعی است.

پسیکولوژیسم

پسیکولوژیست به حقیقتِ روح و بدن و حقیقتِ فلسفهٔ جهان و به هیچ چیزی، کار ندارد، بلکه مظاهرِ فنومن‌های بیرونی‌یی را که از درون و از روانِ او، در معرضِ تجربه و احساس قرار می‌گیرد، به‌عنوانِ آثارِ حقیقتِ انسان تلقی می‌کند و می‌گوید بیش از این دربارهٔ انسان فلسفهٔ بافی نمی‌کنم، که انسان جز این هیچ نیست، حقیقتِ انسان به پدیده‌های روانیِ خارجی و آثارِ روانی‌ای که بتواند در معرضِ تجربهٔ روان‌پزشک قرار گیرد، خلاصه می‌شود. این حقیقتِ انسان است.

اپیکوریسم

اپیکوریسم، فلسفهٔ اصالتِ لذت(برخلافِ عقیدهٔ اپیکور) و اعتقاد به غنیمت دانستنِ دم است. اما نه به این دلیل که برخورداری از لذتْ بهترین است، بلکه به‌این جهت که جز لذتْ گرفتنِ هر چیزی فاقدِ معناست. چون زندگی دارای معنایی نیست و جهانْ روح و هدفی ندارد و روابطی که بر جهان حاکم است، براساسِ عقل و آگاهی نیست، و ملاک و ضابطه‌ای برای حق و باطل و خوب و بد وجود ندارد، و در نهایت نیز زوال و مرگِ دائمی است، پس اکنون که همهٔ اعمال مساوی است، و خوب و بد و امانت و خیانت و پلیدی و پاکی، همه یکی است، تنها یک ملاک وجود دارد : "دمْ غنیمت است" و دم را به لذت گذراندن، اصل است. این فلسفه‌ای است که آلبرکامو نیز یک‌بار به آن می‌رسد.

می‌بینیم که در همهٔ این مکتب‌ها، انسانْ مبتذل شده است و به‌صورت پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت در آمده است که یا ماده است و یا چیزی مبهم و گُنگ.

"اومانیسم"، "رادیکالیسم"، "پسیکولوژیسم"، اپیکوریسم" و ... در جوابِ این‌که "حقیقتِ انسان چیست؟" پاسخی نمی‌دهند، جز راه‌حل‌هایی موقتی، بر اساسِ جعلیاتی که ائتلاف می‌کنند. "ماتریالیسم" و "ناتورالیسم"، معنی را روشن می‌کنند اما در سطحِ یک پدیدهٔ کاملاً اتمی و پدیده‌ای کاملاً مادیِ طبیعی، انسان را تا حدی پایین می‌آورند که دیگر هیچ راز و عمق و فضیلت و ویژگیِ خاصی ندارد.

بنابراین مکتب‌های وابسته به عالی‌ترین مرحلهٔ تمدنِ بشری، بیش از همهٔ مذاهبِ بدوی، انسان را تحقیر کرده‌اند و ایمان به خویشتنِ خویش‌اش را گرفته‌اند. بر اساسِ انسانِ تحقیر شده و بی‌اعتقادِ به خویش، نمی‌توانیم دارای نظامی مبتنی بر عدالت و فضیلت و انسانیت و اخلاق باشیم، چنین چیزی ممکن نیست، چرا که وقتی ایمان‌مان را ـ به‌عنوانِ یک انسان ـ از دست دادیم، همه چیز را از دست داده‌ایم و دیگر دین و خدا و اخلاق، در ما اثری ندارد. زیربنای نگهداریِ همهٔ این فضیلت‌ها، ایمانِ به خویشتن است، چه به معنای کلیِ نوعِ انسان و چه به‌معنای فردی‌اش.

زندان‌های "من"

اصالتِ جامعه شناسی

اصالتِ جامعه شناسی ـ سوسیولوژیسم ـ معتقد است که انسان ساختهٔ جامعه است. جامعه، مزرعه‌ای است ـ یا آب و هوایی است ـ که در آن محصولی به‌نامِ "من"، "فرد" و "انسان" می‌روید، و طعم و رنگ و خاصیت‌اش را نظامِ اجتماعی است که تعیین و تحمیل می‌کند.

پس "من" آن‌ام که جامعه می‌سازد.

اصالتِ تاریخ (Historisme)

"ایستوار" به معنای تاریخ است و ایستوریسم، اصالتِ فلسفهٔ تاریخ.

ماتریالیسمِ دیالکتیک، مارکسیسم نوعی ایستوریسم است، اگزیستانسیالیسمِ سارتر نیز یک نوع ایستوریسم است (منتها یک ایستوریسمِ خیلی متعالی و قوی) و هگل هم فیلسوفی ایستوریست است.

در ایستوریسم، انسان یک "ممکن" است، که در تحول و تکامل و حوادث و توالیِ قرن‌ها و عصرها ـ یعنی در مسیرِ تاریخ ـ انسان می‌شود، چگونه؟ آن‌چنان که قوانینِ جبری اقتضا کند و عللِ موجودِ در تاریخْ ما را ـ به عنوانِ معلول‌های خود ـ بسازد. پس، اگر منْ مذهبی‌ام به این جهت است که تاریخ‌ام مذهبی است، و اگر مسلمان‌ام، به‌این دلیل است که مسلمانانْ ایران را فتح کردند، و اگر به فارسی سخن می‌گویم به این علت است که قرن‌ها پیش از این، حکومت‌های محلی، زبانِ فارسیِ دری را به زبانِ ملی تبدیل کردند، اگر به پهلوی سخن نمی‌گویم، به خاطرِ این است که چند قرنِ پیش اعرابْ زبانِ پهلوی را محکوم کردند؛ و اگر طرزِ فکرم این است، به‌این خاطر است که حوادثی در صد سالِ پیش باعث شد تا ایران با اروپا ارتباط پیدا کند و این ارتباطِ فرهنگی و مدنی و فکری ناگریزمان کرد که اکنون ـ صد سال بعد از آن تاریخ ـ چنین فکر کنیم.

پس اگر هنرمندم، اگر فارسی زبان‌ام، اگر مذهبی‌ام، اگر شیعی‌ام، اگر ضدِ مذهب و ضدِ اسلام‌ام ـ هر چه و هر که ـ همهٔ این "من هستم"ها، عبارت است از : "او هست"، یعنی تاریخِ من. پس من عبارت‌ام از هیچ چیز، در اختیارِ تاریخ، و او ـ تاریخ ـ آن‌چنانم می‌سازد، که خود می‌خواهد. چنان که اگر من به جای دنبالهٔ تاریخِ ایران و اسلام، در آخرین حلقهٔ تاریخِ فرانسه یا آفریقای شمالی و یا جنوبی قرار می‌گرفتم، چیزِ دیگری بودم، پس اگر من چنین‌ام، به خاطرِ این است که من مجموعهٔ صفات و خصوصیاتی هستم که جریان‌های جاری از گذشته‌های دور در من فرو ریخته‌اند و مرا ساخته و پرداخته‌اند. پس هر کس عبارت است از دفترِ سفیدی که گذشته، آن را نگاشته است.

ناتوریسم (Naturisme)

"ناتوریسم" یا "ناتورالیسم" ـ از نظرِ فلسفی ناتوریسم، درست‌تر است ـ به معنای اصالتِ طبیعت است. یعنی همچنان که میوه‌ای، در شهری رنگ و طعمی دارد و در شهری دیگر رنگ و بو و طعمی دیگر می‌یابد، انسان نیز در این منطقه و در این نظامِ بزرگِ طبیعت روییده است و طعم و رنگ و بو، از طبیعت گرفته است. اگر نژادی چنین، رنگِ پوست و روحی چنان دارد، به دلیلِ طبیعت و جای رویشِ اوست. این است که کوه‌زادان به گونه‌ای هستند و کویرزادان به گونه‌ای دیگر. شهرنشینان مشخصاتی دارند و ساحل‌نشینان خصوصیاتی.

پس، من آن‌ام که طبیعت آن چنان که خود خواسته، ساخته است.

پسیکولوژیسم

چهارمین زندان، پسیکولوژیسم **(Psychologisme)**، یا بیولوژیسم **(Biologisme)** است که می‌شود مجموعاً پسیکو بیولوژیسم **(Psicho-biologisme)** گفت، که مکتبی است بسیار تالیفی و ترکیبی.

پسیکولوژیسم عبارت است از تعریفِ انسان براساسِ اصالتِ صفاتِ زیست شناسی و روان شناسی.

در اینجا سخنِ همهٔ مکتب‌های علمی پایان می‌گیرد و فرهنگ و تمدن و علمِ امروزِ دنیا دیگر حرفی ندارد. ایدئولوژی‌ها و همهٔ فلسفه‌ها، خاموش می‌شوند؛ اما انسان هم دیگر تمام است! "من"، به‌عنوانِ موجودی که اراده و آزادی و آگاهی دارد و صاحبِ اختیار است و مسئول، پس از این ـ در این مکاتب ـ بی‌معنی است. چرا که، یا ساختهٔ جبرِ جامعه است در سوسیولوژیسم، یا ساختهٔ جبرِ تاریخ در هیستوریسم، یا ساختهٔ جبرِ مزاج در بیولوژیسم، و یا ساختهٔ جبرِ طبیعت در ناتوریسم. یا هر چهار زندان است، و یا یکی. در هر صورت "من"، زاییدهٔ ناخودآگاهِ "نه من" است و حقیقتِ انسان فاقدِ معنا و مفهوم است و پوچ. این است که انسانِ امروز از هر سو به عبث می‌رسد.

اما روحِ هندی با آگاهی بر این‌که منِ انسانی زاییدهٔ طبیعت و وراثت و محیطِ اجتماعی و تاریخ است، در عینِ حال معتقد است که این من، گورستانِ من است و روحِ "من" مثل دانه‌ای در درونِ "من" مدفون و پنهان است. اگر با آگاهیِ یک کشاورزِ دانا و سخت کوش، به پرورش دادن‌اش بپردازی و آن را در درونِ خویش بشکنی، بشکوفایی و از خاکِ خود بگذرانی‌اش و در حجابِ خویش پناهش دهی و بار و آب‌اش دهی و بپرورانی‌اش و برومند و بارآورش کنی، آنگاه است که حاصلِ زندگیِ خویش را به دست آورده‌ای. اما اگر چنین رهایش کنی و در درونِ خاک پنهانش نگاه داری، بی‌هیچ کوششی در پروردن، ناکام و پریشان و زیان‌مند می‌مانی، و دیگر هیچ.

"و نفس و ماسواها. فالهمها فجورها و تقواها..."

"... سوگند به نَفْس و آن‌که نَفْس را تصفیه کرده، راست کرده و پرداخته، و بدکاری و پرهیزکار بودن‌اش را به او الهام کرده (امکان داد)".

این کلامِ قرآن در همین معناست که انسان را میان گزینشِ "فسق و فجور" و "تقوی" مخیر کرده است، که "هرکه نَفْس مصفا کرد رستگار شد و هر که آن را بیالود، زیان‌کار شد" (قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها)

در اینجا "افلح من زکیها" یک شعار است، و ضدش "خاب من دسیها"، که دسیسه، پنهان کاری است. حیواناتی را که در زیرِ خاک می‌لولند و از روشنایی و آفتاب و فضای آزاد می‌ترسند، و همیشه در خاک می‌زیند، دسیسه می‌گویند. "خاب" کسی که کاری کرده اما نتیجه‌ای نگرفته و ناکام و ناامید شده است. و "افلح" در عینِ حالی که به معنای فلاح و رستگاری است، به معنای کسی که فلاحت‌اش ثمر داده و محصولی به دست آورده است، نیز هست. و از همه مهم‌تر "زکیها"ست که به معنای تزکیه و رشد و نمو است ـ زکوه هم از همین معناست ـ بنابراین اگر قرآن به نفس سوگند می‌خورد، به معنای نفسِ اَماره و لَوامه ـ در علمِ اخلاق ـ نیست، و نه به نَفْسی که فرمانِ بکشید، بکشیدش بلند است ـ غافل که اگر بکشیش، خودمان هم می‌میریم! ـ بلکه به چیزی مقدس سوگند می خورد :

سوگند به نفس و آنچه که نفس را راست و درست کرد. "و قد افلح" : ثمر یافت، محصول برداشت، کسی که نفس را چون دانه‌ای شکافت و از خاک درآورد و پرورش‌اش داد و بارورش کرد. و "خاب"، تهیدست و محروم و ناکام ماند، کسی که دانهٔ خویشتن را در درونِ خویش پنهان و مدفون نگه داشت، و ثمر نگرفت.

"من" در "خود" ـ خودِ ساختِ طبیعت، خودِ ساختِ جامعه شناسی، خودِ ساختِ تاریخ، خودِ ساختِ روان‌شناسی، خودِ ساختِ بیولوژی ـ مدفون است. در میانِ چهارِ خودِ دروغین و چهارِ دیوار و حصار، زندانی است، و رسالتِ آدم بودن این نیست که این چهار دیوار را به نامِ خود، بال و پر بدهد بلکه

رسالت‌اش همه این است که دیوارها را فرو بریزد و آن دانه را ـ منِ حقیقی را ـ ، از میانِ این خاک ـ منِ دروغین ـ در آورد، بپروراند و ببالاند.

می‌بینیم که هند، در برابرِ همهٔ مکتب‌های غربی ـ از سقراط و ارسطو تا اکنون ـ بزرگترین جلال و کرامت را برای انسان حفظ می‌کند و به رسمیت می‌شناسد و بزرگترین عظمت و رسالتِ انسان را در پریدن به‌طرفِ تعالی و تغییرِ جنسیِ خود ـ به‌وسیلهٔ خودـ و طلوعِ ذاتِ متعال در درونِ خودِ آدمی، و دغدغهٔ دائمیِ انسان برای دست یافتن به آنچه بیرون و ماوراءِ محسوس است، می‌داند. و شرافتِ آدمی را در تنها ماندن و غریب بودن در جهان، می‌بیند. و تلاش و تشنگی و جستجوی دائمی، و پنجه کشیدنِ همیشگی به در و دیوارِ جهان ـ برای یافتنِ روزنه‌ای به بیرون ـ را، بزرگترین رسالتِ آدمی می‌شناسد.

در صورتی که آن مکتب‌ها، همواره انسان را در برابرِ یکی از پدیده‌های ساختهٔ یکی از این نظام‌های فلسفی، شبهِ علمی یا مادی پایین می‌آورند.

این بزرگترین عظمتِ هند و فلسفه و روح و اخلاق و جهتِ اساسیِ همهٔ مذاهبِ هند است. اما در اینجا ـ هند ـ عقلْ تعطیل است، چرا که علمْ، فقط خودْ یافتن است و طبیعت تعطیل است. چرا که طبیعتْ "مایا" است، که باید رهایش کرد و همواره در جستجوی ماوراءاش بود، و زندگی محکوم است، چون حجابِ خویشتنِ خویش و منِ راستینِ آدم است.

می‌بینیم که از این جهت، باز نیمی از انسان تعطیل است. در آنجا ـ غرب ـ بر نیمهٔ عقل، قدرت، واقعیت، زندگی، سعادت، رفاه، پیشرفت و علم و منطق تکیه شده است و ارزش و عظمت و راز و دغدغهٔ متعالیِ انسان، در دورنِ انسان کشته شده است. و هند که بر دغدغه‌های متعالی و معراجِ دائمیِ روحِ انسان تکیه‌های دقیق و راهنمایی‌های عمیق می‌کند. و اخلاق و فلسفه و احساسِ مذهبی‌ای چنین عظیم و لطیف و ماوراءِ مادی می‌آفریند، متأسفانه آن بُعد را تعطیل می‌کند.

و ما به هر دو نیازمندیم، نه تنها به‌عنوانِ دو بالی که یکدیگر را قطع می‌کنند، بلکه بال‌هایی که انسان را در پرواز به‌سوی تکامل و مطلق یاری می‌دهند

و انسانی می‌سازند که می‌تواند هم‌آهنگ و هم‌آواز پرواز کند.

ضمیمه

مطلبِ زیر توضیحی است که ـ احتمالاً در پاسخ به یک سئوال ـ پس از پایانِ درسِ دوازدهم توسطِ معلمِ شهید داده شده است و ما آن‌را علی‌رغمِ عدمِ ارتباطِ مستقیم با متنِ دروس و در عینِ حال به دلیلِ اهمیتِ آن، در اینجا می‌آوریم :

... آنچه که در حسینیهٔ ارشاد، از سخنرانی‌ها، جزوه‌ها، پلی‌کپی‌ها و کتاب‌ها مطرح شده و منتشر گردیده ـ خوب یا بد، درست یا نادرست ـ عاملِ برانگیختنِ بحث و انتقاد و نظر بوده است. این است که کارِ ما، اگر هیچ فایده‌ای نداشته باشد، جز اینکه همین حرکتِ فکری و تصادمِ اندیشه‌ها را برای فهمیدنِ حقیقت، در این جامعهٔ موروثی و سنتیِ یکنواخت به وجود بیاورد، یک رسالتِ بزرگ و با ارزش را انجام داده است.

این سئوالات، که مسائل و یا حرکتِ تازه‌ای ایجاد کرده است، ـ خود به خود ـ در جامعه انتقادهائی شدید ـ یا لطیف! به وجود آورده است، و حتی گاهی ایرادهائی که از حدِ انتقاد هم شدیدتر است. البته این انتقادات طبقه‌بندی می‌شود :

بعضی (از انتقادات) طبیعی است؛ که هرکس حرفِ تازه‌ای می‌شنود، این حرفِ تازه، یک مجهول را که حل می‌کند، به صد مسالهٔ دیگر که در ذهنِ خواننده است، برخورد پیدا می‌کند، و باید حل شود. اگر این سئوالاتِ طبیعی و علمی پیش نیاید، معلوم می‌شود که کارِ علمی صورت نگرفته، بلکه تنها مراسمی تکراری که ثوابش باید در آخرت نصیبِ ما شود، انجام پذیرفته! ولی مراسمِ مذهبی باید در این دنیا ارزش و اثر داشته باشد، تا در آخرت هم اثر و ثواب داشته باشد؛ چیزی که اینجا به درد نمی‌خورد، آنجا هم به درد نخواهد خورد! کسی که در اینجا کور باشد، آنجا هم کور برمی‌خیزد (کور، به معنی ناخودآگاه).

بنابراین هر کاری که می‌کنیم، در اینجا باید آگاه بشویم. به هرحال این انتقادات و این ابهامات در ذهنِ این طبقه از همفکرهای ما که اغلب از روشنفکرانِ بی غرض و دوستدار و کنجکاو نسبت به حقیقت و از بهترین متفکرانِ با ارزشِ جامعهٔ مایند، هست. این، یک نوع از انتقادات است.

گروهِ دوم، گروهی هستند که چون تماس نداشته‌اند، قضاوت‌ها را از هوا می‌گیرند؛ همان طور که ما وقتی در تهران راه می‌رویم، گازوئیل از هوا استشمام می‌کنیم، بدون اینکه تقصیر داشته باشیم و بدانیم این گازها در کجا تولید می‌شود، بعضی‌ها هم از فضا قضاوت و نظر و عقیده می‌گیرند! که جزءِ عقیده‌ِشان می‌شود و بعد در خانه نقل می‌کنند. این‌ها تیپ‌هایی هستند که قضاوت‌ها را از هوا می‌گیرند، چرا که تماس و عادت به تحقیق کم است و ما از همان اول با دیکته بزرگ شده‌ایم! (این نمایشنامهٔ "دیکته و زاویه" آقای ساعدی را نمی‌دانم خوانده‌اید یا نه؟!) این دیکته، مغز را از همان بچگی معیوب کرده : معلم دیکته می‌گفته، ناظم، مدیر، مامان، بابا، للِه، آبِ حوضی و ... همه دیکته می‌گفته‌اند و نصیحت می‌کرده‌اند. هر کس دستش به یقهٔ کسی می‌رسد، نصیحت می‌کند، و این عادت ما شده که نصیحت و راهنمائی و حتی قضاوت را همیشه از دیگران بگیریم و خودمان از زیرِ بارِ کنجکاوی، دقت و مطالعه و قضاوت فرار کنیم؛ و مسلماً این عادتی است ـ دیکته گرفتن ـ از کوچکی، "دیکتاتوری" هم از همین "دیکته" می‌آید؛ ریشه‌اش از لحاظِ لغوی یکی است.

این یک تیپ است، که انشاءالله پس از این‌که تماس‌های فکری، آشنائی، تصادمِ اندیشه، تفاهم، روشن شدن، خواندن‌ها و مطالعه بیشتر شد، از شمارهٔ کسانی که قضاوت‌ها را از هوا و از دیکته می‌گیرند، کم خواهد شد و شمارِ کسانی‌که از خواندن و فهمیدن و بررسی و مطالعه می‌گیرند، اضافه خواهد شد. و از این طریق، یک جامعه حرکت می‌کند و تکامل پیدا می‌نماید.

گروه سومی هم هستند که به خاطرِ محدود بودنِ جوِ فکری و سطحِ فرهنگیِ‌شان خود به خود دچارِ این توهم می‌شوند، یعنی مثلاً یک نفر در جایی می‌گوید که فلان کتاب را نخوانید، آن کتاب خیلی بد است، برخلافِ دین است! خیلی خوب! اگر هم بگویند بر وفقِ دین است، (چنین آدمی) نمی‌خواند! آخر بیچاره سوادِ خواندن و نوشتن ندارد! اما قضاوتِ او همان می‌شود که کتابی در جائی منتشر شده، نمی‌دانم اسمش چیست، اما برخلافِ دین است! او فقط نویسندهٔ کتاب را به عنوانِ یک آدمِ بی‌دین می‌شناسد و عقده‌اش را در دل نگاه می‌دارد که یک وقتی به خاطرِ دین "خدمت‌اش برسد". او را دیگر نمی‌شود کاری کرد؛ او را باید به "اکابر" فرستاد!

یک عده هستند که همین قضاوت‌های هوایی و شایعه‌های فکری و علمی و مذهبی و ... را می‌سازند و تولید و در فضا پخش می‌کنند، برای این‌که (دیگران) بگیرند. با آنها هم نمی‌شود کاری کرد. یک ضرب‌المثل فرنگی می‌گوید :

" کسی را که خوابیده، می‌شود بیدار کرد، اما آن کسی که خودش را به خواب زده، نمی‌شود بیدار کرد".

۱ ـ مذاهبِ دیگر، همه از دو مذهبِ "ودایی" و "بودایی" و به خصوص مذهبِ "ودا" که مادر است جدا شده‌اند و "بودا"، رفرمیست و اصلاح‌گرِ انقلابیِ مذهبِ "ودا" بود ولی چون از اصولِ اعتقادیِ مذهبِ "ودا"، بسیار فاصله گرفت، مانندِ مذهبی مستقل بیانش کردم.

back