

از: آلبرت شوایتزر

# مشکرتین بزرگ همد

ترجمه: علی اکبر بامداد



---

مرکز فروش : کتابفروشی دهخدا روبروی دانشگاه تهران  
تلفن ۶۰۱۸۵

این کتاب تحت شماره ۲۸۸ بتاريخ ۱۳۴۸/۴/۱۵ در دفتر مخصوص  
کتابخانه ملی به ثبت رسیده است .

بیر



۷۳۹۲۵۰

# متفکرین بزرگ هند

البرت شوایتزر

ترجمه :

علی اکبر باہداد

چاپ اول

نبرماہ ۱۳۴۸

---

چاپ این کتاب در تیرماه یکهزار و سیصد و چهل و هشت خورشیدی  
در چاپخانه فاروس ایران انجام گرفت

## مقدمه مترجم

البرت شوایتزر دکتر در فلسفه، دکتر در پزشکی، عضو انستیتو، برنده جایزه صلح نوبل، پروفیسور دانشگاه استراسبورگ، صاحب اثر مهم در فلسفه کانت بسانی و پزشک بیمارستان لامبارنه در قلب قاره سیاه که چند سال پیش محافل ادبی و علمی در گذشت وی را مرگ بزرگترین انسان قرن بیستم نامیدند؛ یکی از آنهایی است که همیشه خود را مرد جهانی و ذی‌علاقه بمسائل انسانی نشان داده است.

کتابی که ترجمه آن را ملاحظه می‌کنید نمونه‌ای از تفکرات و دید شخصی او در باره متفکرین هند و مسائل بزرگ انسانی است.

مترجم در نظر ندارد در مورد این کتاب و مسائل مطروحه در آن اظهار نظری نماید. فقط در یک مورد میخواهد توضیحی بدهد که امیدوار است زیاد بيمورد نباشد. و آن عبارت از مسئله ایست که در این کتاب بازگشت و باز آمدن ترجمه گردیده که بعضی‌ها آن را از جمله مسائل لاینحل، مسئله‌ای که نمی‌توان صحت و سقم آن را باثبات رسانید شمرده‌اند. مسئله بازگشت منتها بشکل دیگری یعنی بدون منوط کردن آن باعمال گذشته در فلسفه‌های دیگر نیز وجود داشته.

در میان فلاسفه قدیم رواقیان معتقد بودند که عالم حادث و فانی است و آغاز و انجامی دارد. زیرا بچشم خود می بینیم که عناصر آن همیشه دستخوش زوال اند. موجودی که از عناصر و اجزاء فناپذیر ترکیب یافته چطور میتواند ابدی باشد. ولی زوال عالم دفعتی و آنی است نه تدریجی و غیر محسوس.

بموجب قانون تغییر ناپذیر همینکه دوره حیات آن پایان آمد و روز موعود فرا رسید تمام موجودات دستخوش نیستی میشوند. ولی این زوال هم ابدی و دائمی نیست. عالم معدوم نمی شود مگر برای اینکه حیات تازه ای آغاز نماید.

رواقیان معتقد بودند که عمر عالم (۱۸۰۰۰ × ۳۶۵) سال است. همینکه این مدت تمام شود عالم و هر چه در آنست طعمه آتش می گردد و شعله های آن فضای لایتناهی را فرا می گیرد. همینکه آخرین بقایای موجودات از بین رفت و آخرین شعله های آتش در فضای بیکران فرو نشست؛ آنوقت عالم تازه و جوانی که از هر حیث شبیه عالم اول باشد بوجود می آید. همان حیوانات و نباتات، همان گلها و گیاهها، چشمه ها و رودها و بالاخره همان پیشامدهای تاریخی بهمان نظم و ترتیب اولی ظاهر میشوند.

باز می بینیم سقراطی از مادر قابله بدنیا می آید و زنی با اسم کزان تیب را برای همسری خود انتخاب می نماید؛ شوری در عالم یونان برپا می کند و بالاخره محکوم بنوشیدن شوکران میشود.

عقیده بازگشت در قرون جدید رنگ دیگری بخود گرفت و طرف دارانش خواستند اساس آنرا هم مانند تمام مسائل دیگر بر پایه علمی قرار دهند.

نماینده جدی این متفکرین بدون شك فردريك نيچه است که

اعتقاد راسخ به تکرار متشابه حیات داشته .

نیچه می گوید: «پس از مرگ باز پا بعرصه حیات گذارده و زندگی ای که از هر حیث شبیه اولی باشد شروع خواهی کرد . فاصله هریک از زندگیهای تو همان مدت زمانی است که شرایطی که موجود حیات تو گردیده بود باردیگر جمع گردد .

آنوقت هر درد و الم، هر شادی و سرور، هر دوست و دشمن ... را در همان نظم و ترتیبی که دیده بودی باز مشاهده خواهی کرد.»

نیچه در کتاب معروف خود «زرتشت چنین گفت» باز میگوید:  
«ای زرتشت همه چیز می رود و باز میگردد . چرخ حیات همیشه در گردش است .

همه چیز افسرده می شود و میمرد ولی<sup>۱</sup> باز شگفته میگردد و زندگی از سر می گیرد ...

همه جا مرکز است و راه ابدیت منحنی است .»

در حوالی سال ۱۸۸۱ نظریه بازگشت بار دیگر در ذهن نیچه ظاهر گردید و در نتیجه یکنوع شوق و شعف عمیق آمیخته ترس و وحشت بوجود او استیلا یافت .

علت این ترس و وحشت و شوق و شعف معلوم است . راه حلی که نیچه برای موضوع حیات پیدا کرده بود؛ از یکطرف با امید و شوق و از طرف دیگر بیاس و حرمان می کشید .

آنهائیکه زندگی را قبول کرده و آنرا بتمام معنی دوست داشته اند از فکر تکرار حیات و وحشت زده نخواهند بود ! ولی نیچه میدانست که

---

۱- این گفته رباعی خیام را بیاد می آورد :

زهار بکس مگو تو این راز نهفت

آن غنچه که پژمرد نخواهد بشگفت

اینگونه اشخاص چقدر نادرند .

برعکس بدبین‌ها مریضا ؛ آنهائیکه در نتیجه انحطاط ارثی و نژادی زندگی را از روی اجبار قبول کرده و در اثر ناملايمات تاب و توانشان از دست رفته ؛ آنهائیکه باسنائی شاعر ماهم آواز شده میگویند: ازین مرگ صورت نگر تا نترسی ازین زندگی ترس کاینک در آنی تو روی نشاط دل آنگاه بینی که از مرگ رویت شود زعفرانی چقدر زیاداند و روی زمین را پر کرده‌اند! البته اینگونه اشخاص که خانه تاریک قبر را مدفن آلام و آرامگاه ابدی میدانند اگر بدانند که سیه روزی آنان را پایانی نیست مسلما راه جنون پیش خواهند گرفت . نیچه نمی‌خواست تنها باظهار یک عقیده فلسفی قناعت نماید ؛ بلکه میخواست آنرا با اصول علمی ثابت کند . ولی بزودی متوجه شد که این نظریه باسنائی اثبات شدنی نیست .

بطور کلی طرفداران نظریه بازگشت می‌گویند که تمام عوالم از جواهر فرده که علمای طبیعی آنها را آتوم می‌نامند ترکیب یافته است .

شماره آتومها هر قدر زیاد باشد ؛ بالاخره محدود و متناهی است در نتیجه ترکیب گوناگون آتومها موجودات مختلف بوجود می‌آیند . و چون شماره آتومها متناهی است پس ترکیبات مختلفی که از آنها حاصل میشود خود هم متناهی و محدود خواهد بود . در طی صد هزاران و میلیونها سال روزی خواهد رسید که تمام ترکیبات ممکن بپایان رسیده ناچار همان ترکیبی که موجد زمان معینی گردیده بود باز بوقوع خواهد پیوست آنوقت در نتیجه اصل مسلم دترمیناسم همان موجودات و حوادث همان روزها و شبها باهمان نظم و ترتیب اولی مانند حلقه های زنجیر ظاهر خواهند گشت .

این بود بطور خلاصه عقیده آنهائی که از نظریه بازگشت طرفداری نموده‌اند . ولی عده دیگری از دانشمندان نیز معتقداند که تمام فعالیت



مادی و معنوی ما تبدیل بحرارت گردیده و تدریجا از بین می‌رود . بدین نحو حرارت آفتاب و زمین رو بنقصان گذارده دیر یا زود روزی خواهد رسید که برودت در عالم حکمفرما شده موجودات راه زوال گرفته حیات نیز ممتنع خواهد گردید .

اگر اصل فوق مسلم بود بایستی نظریه بازگشت را بیکباره کنار بگذاریم و از فکر خود دور سازیم . ولی میدانیم نظریه دیگری نیز موجود است که چندان با نظریه فوق مطابقت ندارد . دانشمندان دیگری معتقداند که عالم در مناطق دورا دور فضای بیکران نیروی تحلیل رفته خود را ترمیم می‌نماید و جوانی را از سر می‌گیرد .

پس می‌بینیم که نظریه بازگشت هنوز میتواند اذهان را بخود مشغول بسازد . بهتر این است که بقول یکی از متفکران فرانسه بگوئیم که اینهم یکی از مسائلی است که راهی برای رد یا اثبات آن نداریم .

علی اکبر باامداد



## پیش گفتار مولف

هدف این نوشته اینست که فکری، تحول و تکامل، مسائل، مطرحه و بزرگترین نمایندگان آن را بمردم اروپا بشناساند. لازم بگفتن نیست که با فحص و بحث در آن فکرو ذهن اروپائی غنی تر و روشن تر خواهد شد.

برای فهم آن لازم است قبلاً با مسائل خاص آن و اینکه چگونه با آنها مواجه میشود آشنائی پیدا کنیم. پس باید تحولی را که از دوره سرودهای ودائی آغاز گردیده و تا امروز ادامه یافته نشان و توضیح داد. من کاملاً متوجه ام که رشد و تکامل طرز تفکری که بیشتر از بینشهای دیگر مستعد عدم درک تناقضات و تضادهای داخلی خویش است و عناصر کاملاً مغایر را در جنب هم قرار داده و گاهی نیز از بهم آمیختن آنها واحدی تشکیل میدهد چقدر مشکل است. ولی تصور میکنم که

ما اروپائیان واقعاً جوهر و حقیقت فکر هندی و اهمیت و ارزش آنرا پی نخواهیم برد مگر اینکه سیر تحول آن را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم .

مانند تمام اروپائینی که بمطالعه فلسفه هندی می پردازند من هم خود را مدیون اساتید بزرگ هند شناسی میدانم که متون فلسفه مزبور را انتشار داده و به تحقیقات تاریخی اساسی در این باب دست زده اند .

بوژه از پروفیسور موریتز<sup>۱</sup> وین تر نیتز استاد دانشگاه بزرگ پراگ<sup>۲</sup> نه تنها از لحاظ دین خود باثر بزرگ وی در ادبیات هندی بلکه هم چنین از لحاظ اطلاعات ذیقیمتی که در دسترس من گذارده و بمن اجازه داده اند که از تبحر استثنائی ایشان استفاده نمایم سپاسگزارم .

در میان آثاری که در مورد تاریخ فلسفه هند نگاشته شده باید از ملخص تاریخ فلسفه هند اثر پول<sup>۳</sup> ماسون اورسل (۱۹۲۳) ؛ فلسفه های هندی اثر رنه گروسه<sup>۴</sup> و فلسفه هند او تو اشتراس<sup>۵</sup> (۱۹۲۵) نام ببرم .

من از مذاکراتم با دوست بزرگ خود سی . ف . اندروس که آشنائی نزدیک با را بندرانات تاگور<sup>۷</sup> و مها تما گاندی<sup>۸</sup> داشت استفاده شایانی برده ام ؛ و از تحقیقات جالب و نافذی که رومن رولان<sup>۹</sup> در باره راماکریشنا<sup>۱۰</sup> و یوه کانا ندا<sup>۱۱</sup> انجام داده اند اطلاعات و افکار متعددی بدست آورده ام .

---

۱- Moritz Wintrenitz      ۲- Prague      ۳- Paul  
Masson-Oursel      ۴- René Grousset      ۵- Otto Strauss  
۶- C.F. Andrews      ۷- Rabindranath Tagor  
۸- Mahatma Gandhi      ۹- Romain Róllan      ۱۰- Râmakri-  
shna      ۱۱- Vivekânanda.

از دوستم ژ. ل. پرنود که قسمت بزرگ انتشار فرانسه این کتاب را عهده‌دار بوده‌اند؛ هم‌چنین از مساعدتهای دوستان دیگرم که در تصحیح و انتشار و تجدید نظر این اثر کوشیده‌اند صمیمانه تشکر می‌نمایم.

از هنگامیکه در جوانی با آثار شوپنهاور آشنائی پیدا کردم همواره فلسفه هند تأثیر خاصی در من داشته. من همیشه معتقد بوده‌ام که هر فکر فلسفی باید مسئله بزرگ اتحاد روحی انسان با جهان را در مرکز توجه خود قرار بدهد. اگر علاقه من بسوی طرز تفکر هندی معطوف گردیده از اینرو است که فلسفه مزبور بیش از هر چیز بمسئله مزبور توجه داشته و طبعاً و ذاتاً عرفانی و اشراقی است. بعلاوه من همیشه علاقه خاصی برای اخلاق هندی داشته‌ام. زیرا بینش مزبور نه تنها بروابط انسان با هموعان خود و اجتماع پای‌بند بوده بلکه در قید و بند موجودات دیگر نیز بوده است.

با وجود این هر قدر بیشتر با مدارك و اسناد فلسفه هندی الفت پیدا می‌کردم در باره صحت و درستی تفسیرها و تعبیرهای شوپنهاور و دیگران - که هنوز هم در اروپا رواج دارند - بیشتر بشک و تردید می‌افتادم. بنا بگفته فلاسفه مزبور فکر هندی مطلقاً زیر نفوذ و سلطه انکار جهان قرار گرفته است در صورتیکه بعداً متوجه گردیدم که عناصر اثباتی جهان نیز از اول در آن وجود داشته. این هم‌زیستی نفی و اثبات جهان درست همان چیزی است که خصوصیت و سیر تحول آنرا تشکیل و تعیین نموده است.

پس می‌خواهم نه تنها خطوط اصلی تحول آنرا رسم نمایم بلکه

فی نفسه آنرا مورد بحث قرار دهم. تا آنجائیکه میتوانم بگویم هیچوقت حدود مناظره بین فکر هندی و فکر غربی بطور واضح تعیین نگردیده است. یا اروپائانی مانند شوپنهاور و دیگران طرز تفکر غربی را رد کرده و نقطه نظر هندی را پذیرفته‌اند و یا مانند دیگران با اعتقاد اینکه فکر هندی برای غریبها اصلاً غیر مفهوم است از آن روگردانیده‌اند. صاحب نظران هند هم هیچوقت نخواهند فلسفه غرب را که بنظر آنها مجموعه درهم و برهم سیستم‌های فلسفی کاملاً مغایر است - عمیقاً مورد تحقیق قرار دهند.

فلسفه خواه اروپائی و خواه هندی در مقابل دو مسئله بزرگ و اساسی قرار گرفته :

مسئله رویه انکاری یا اثباتی در قبال جهان و زندگی ؛ و مسئله اخلاق و عمل. از لحاظ دو مسئله اساسی فوق است که من میخواهم هم فکر اروپائی و هم فکر هندی را درك نمایم و درباره آنها قضاوت کنم. این نکته نیز گفته شود که ترجمه اصطلاحات فلسفه هند فوق العاده مشکل است و تمام آنهائیکه در اینراه کوششی بخرج داده‌اند بآن معترف هستند. من اصطلاحات خاص آنرا بکار نخواهم برد مگر در موقع ضرورت و کوشش خواهم کرد که معنی و مفهوم آنها را با اصطلاحات معمولی روشن سازم.

در این نوشته از روی تعمد بشرح و بیان فکر هندی پرداخته‌ام بدون اینکه به معتقدات دینی بپردازم ؛ گو اینکه در اینمورد غالباً تعیین حدود دقیق و صریح آنها مشکل است. من به معتقدات دینی نخواهم پرداخت مگر در مواردیکه آشکارا مشروط بمسائل فکری و فلسفی باشد. همینکه موضوع فکر پیش می‌آید هرگونه توجیحات تاریخی هر

قدر هم بداته ضروری و مفید باشد ارزش نسبی پیدا می کند . بعلاوه يك بحث و مناظره بین فکر غربی و فکری هندی نمی تواند به نتیجه مثبتی برسد اگر هر یکی از آندو بخواهد حقانیت و صحت خود را برخ دیگری بکشد یا رجحان خود را باثبات برساند .

هر یکی از آندو وارث گنجینه های معنوی و فکری است و هر دو باید بسوی فلسفه بگروند که اختلافات گذشته را کنار گذاشته و ثروت مشترك انسانیت قرار گیرد - هر مناظره وقتی مفهوم حقیقی خواهد داشت که بهر دو طرف نقائص آن را نشان داده و هر دو آنها را به جستجوی ایده آل عالی تری سوق دهد .

ما باید در پی فکر عمیق تر و غنی تری در محرکها و انرژیهای اخلاقی و روحی باشیم . فکری که بتواند اذهان افراد و اقوام را زیر نفوذ خود بگیرد . در همچو عصر پر تشویش و اضطرابی باید انظار خودمان را بسوی این چنین فلسفه ای متوجه سازیم و آن را هدف دائمی کوششهای خودخواه در غرب و خواه در شرق قرار دهیم .

آلبرت شوایتزر

## ۱- فکر غربی و فکر هندی

ما اروپائیان درباره طرز تفکرهای دیگر بویژه طرز تفکر هندی چیز کمی میدانیم و شاید هم چیزی نمیدانیم . بحث درباره طرز تفکر هندی بعلت نقشی که نفی جهان و زندگی در آن بازی می نماید مشکل است . بینشی که اصولاً برای اروپائیان دوره جدید - همچنین بینش زرتشت و فلاسفه چین - که زندگی و جهان و واقعیت آن را قبول دارند بیگانه و نامفهوم است.

منظور ما از « اثبات جهان و زندگی » رویه شخصی است که به زندگی و جهان بله میگوید ؛ شخصی که با پذیرفتن جهان آنچنانکه در وجود خود و در جهان درک می نماید آن را فی نفسه ارزشی میداند و در نتیجه میکوشد که آنرا حفظ نماید ؛ بکمال مخصوص خود برساند و گسترش آنرا تأمین نماید .

منظور ما از « نفی زندگی و جهان » رویه شخصی است که با در



نظر گرفتن زندگی آنچنانکه در وجود خود و در جهان درک می نماید آن را بیمعنی و پوچ و پرازدرد و رنج تشخیص میدهد و در نتیجه وظیفه خود میدانند که اراده و خواست زندگی را در خود از بین ببرند و از هرگونه فعالیتی که هدف آن ایجاد شرایط زندگی بهتر برای خود و دیگران باشد خود داری نماید .

چون ممکن است اثبات جهان متضمن اثبات زندگی باشد از این دو در صفحات آینده فقط برای سهولت اصطلاحات اثبات و انکار جهان را بکار خواهیم برد .

رویه اثباتی مستلزم اینست که انسان خدمت بنزدیکان ، جامعه، میهن و انسانیت را وظیفه خود بداند و بطور کلی درباره تمام موجودات زنده نظر مهر آمیز داشته باشد و در تمام فعالیت خود نشان بدهد که بآینده بهتر و ترقی و پیشرفت مؤمن است .

رویه منفی رغبت و میل بزنگی را در انسان میکشد. هستی در نظروی به صحنه نمایشی میماند که وی محکوم است در آن نقشی بازی نماید و یا هم مانند راه پیمائی اسرار آمیز و دردناک از میان احلام و اوهام و اشباح زودگذر بسوی مامن ابدی و موطن اصلی ظاهر میشود .

معمولا ایندورویه ، غایر را خوش بینی و بدبینی مینامند. ولی این چنین تفکیک ناظر باصل و ماهیت آنها نیست . البته دو رویه « اثبات و نفی » کم و بیش تحت تأثیر تمایلات طبیعی - خوش بینی و بد بینی - شخص و همچنین پیشامدها و شرایط مساعد و یا نامساعد قرار گرفته است. ولی رویه مزبور نتیجه ساده این تمایل و یا این شرایط نیست . بلکه برعکس در بحبویه بدترین شرایط خارجی است که يك رویه اثباتی عمیق پدید میآید . همانطوریکه نفی واقعی جهان و اعراض از آن نیز ممکن

است در افراد خوس بین یعنی افرادی که جهان بکام آنها می‌گردد پدید آید  
و معنی عمیق خود را نشان بدهد .

رویه اثباتی هم مانند رویه انکاری وضعی است که باید دائماً با  
کوشش و جدیت بدست آید و حفظ گردد . بنظر می‌آید که رویه اثباتی رویه  
طبیعی است . زیرا باغریزه و خواست زیست که در هر موجود زنده هست  
همانگ دیده میشود . اما رویه انکاری و اعراض از زندگی در نظر ما  
اورپائیان مخالف عقل و منطق و مخالف طبیعت است زیرا باغریزه و  
خواست زیست مابینت دارد .

اختلاف دورویه و دو بینش مزبور هیچگونه رابطه با اختلاف  
نژادی هم ندارد . چنانکه آرین های هند رویه انکاری پیش گرفته اند در  
صورتیکه برادران نژادی آنها ایرانیان و اروپائیها رویه اثباتی . این دو  
گونه بینش وابسته و ناشی از یک اختلاف طرز تفکر است .

بعلاوه باید در نظر داشت که بینش هندی تمام و کمال و همیشه در  
انکار جهان و اعراض از آن اصرار و ابرام نمی‌نماید . همانطوریکه بینش  
اروپائی هم همیشه و در تمام ادوار با اثبات جهان همراه نیست . در  
اوپنی شاد و همچنین در چند اثر ادبیات هندی گاهی کم و بیش رویه اثباتی  
بطور وضوح دیده میشود .

مسئله ای که پیش می‌آید اینست که چگونه نفی و اثبات جهان، اعراض  
و طرد و قبول آن ممکن است معاً در بینش هندی پدید آمده باشد با این  
که جنبه انکاری آن شدید تر و غالب تر است ؟

در فلسفه و بینش اروپائی هم - مانند بینش هندی - بعضی ادواری  
است که در آن انکار و اثبات جهان هر دو در کنار هم قرار گرفته اند . مثلاً در

آخرین سده های دوره باستانی بینش یونانی ایمان و اعتقاد خود را به واقعیت جهان و اثبات آن - چیزیکه مایه و اساس بینش مزبور بود - از دست میدهد. افلاطونیهای جدید و اشراقیون یونانی - شرقی رویه اثباتی را کنارگذاشته فقط باین مسئله عنایت داشتند که چگونه ممکن است انسان خود را از این جهان فارغ و آزاد سازد .

این انکار و طرد یأس آمیز هنگامی پدید میآید که فکر یونانی و رومی متوجه میشود باینکه نمی تواند اثبات جهان را با شناسائی که از آن دارد و با درامی که در تاریخ بشر بازی میشود سازش دهد . پیشامد های فجیع تاریخ در اذهان و افکار مردمان آندوره سنگینی عجیبی میکرد . آنها از فرط یأس و حرمان بانکار جهان و واهی بودن آن روی آوردند و سعادت را در دنیای دیگری جستجو کردند .

آئین مسیح هم فکر اروپائی را در برابر انکار جهان قرارداد . آری مسیح هم نسبت بجهان رویه انکاری پیش گرفت . وی معتقد نبود که حکومت آسمانی در این جهان صورت خواهد گرفت . بلکه منتظر بود که این جهان بزودی منهدم گشته و جهان فوق طبیعی و فوق محسوسی که هر گونه پلیدی و بدی و نقص - بنابه مشیت الهی - در آن زدوده خواهد گردید جانشین آن گردد .

با وجود این، رویه انکاری مسیح با رویه انکاری متفکرین هند اختلاف فاحشی دارد . مسیح جهان مادی را نه بفتح يك جهان غیر مادی بلکه جهان پلید و ناقص را بفتح يك جهان پاک و کاملی که فقط خیر و نیکی در آن حکومت خواهد کرد نفی میکرد . بعبارت دیگر وی معتقد بود که این جهان پراز پلیدی و زشتی از بین خواهد رفت ؛ و جهان

نیکی جانشین آن خواهد گردید .

جنبه خاص رویه وی از آئین اخلاقی<sup>۱</sup> او که از حدود انکاری جهان فراتر رفته روشن میگردد . وی يك اخلاق فکری و معنوی و رسیدن به کمال شخصی را از راه معرفت و تفکر توصیه و تبلیغ نمیکرد . بلکه به يك مهر و محبت پرشور و گرم و فعال و مؤثر در باره نزدیکان و انسان دعوت می نمود . چون اخلاق وی متضمن فعالیت و عمل است از اینرو شباهتی به رویه اثباتی جهان پیدا می کند .

در پایان دوره باستانی فکریونانی - شرقی و فکر عیسوی در انکار جهان و واهی شمردن آن باهم متحد و همراه گردید .

تا آخر قرون وسطی فکر اروپائی تحت تأثیر شدید مزبور قرار گرفته بود . در این دوره ، اروپائی سعادت و راستگاری را در رأس مسائل مورد علاقه خود قرار میدهد بدون اینکه باصلاح و بهتر کردن شرایط اجتماعی و آماده کردن آینده بهتری برای بشر دست بزند .

برعکس دوره تجدد و سده های بعدی دوره غلبه عقیده اثباتی جهان است .

این دگرگونی ارزشها معلول نفوذ و تأثیر فلسفه رواقیان - که تازه کشف گردیده بود - و اعتقاد و ایمان بترقی و پیشرفت ناشی از اکتشافات بزرگ علمی بود .

بالاخره تأثیر عمیق دستورات اخلاقی مسیح هم که مهر و محبت پرشوری را توصیه میکرد و در نتیجه رفورم<sup>۲</sup> و ترجمه اناجیل در دسترس عامه قرار گرفته بود خالی از تأثیر نبوده است .

این رویه اثباتی بقدری شدید و عمیق بود که جنبه انکاری آئین

مسیح را از یاد برد . اروپائیان تصور میکردند و این تصور خود را غیر قابل بحث میدانستند که مسیح با تعالیم خود خواسته حکومت آسمانی را در روی همین زمین برقرار سازد . در نتیجه اصل فعالیتی که آئین مسیح متضمن آن بود عیسویت توانست - با وجود عناصر انکاری آن - با بینش اروپائی جدید که واقعیت جهان را می پذیرد سازش نماید . اینست که در قرن ۱۷ دوره اصلاحات بزرگ اجتماعی را - که جوامع امروزی از آن پدید آمده اند - مشاهده می نمائیم .

در بینش متفکرین اروپائی معاصر اثبات جهان جنبه اخلاقی خود را - که تا اواسط قرن ۱۹ حفظ کرده بود - از دست داده . تعجب آور است که با دور انداختن عنصر و جنبه اخلاقی مزبور نیروی آن نیز کاهش یافته است . چنانکه در نزد متفکرین متعدد معاصر اثبات جهان مبهم و مه آلود و غیر مسلم میگردد .

خلاصه در بینش هندی هم مانند بینش اروپائی اثبات و انکار جهان را در جنب هم مشاهده می نمائیم . منتها در بینش هندی جنبه انکاری و در بینش اروپائی جنبه اثباتی آن غالب تر و بارز تر است .

فداکاری در راه یکفرد یا یک هدف و ایده آل ممکن است در وهله اول یک نوع طرد و انکار و اعراض از زندگی بنظر بیاید . ولی این چنین از خود گذشتگی : رواقع منتهای اثبات جهان و زندگی است . میتوان گفت که انکار و طرد جهان نیست مگر هنگامیکه شخص برای یک وظیفه و هدف تمایل ، علاقه و رغبتی در خود احساس نمی نماید و ازین جهان و زندگی بکلی اعراض می نماید . همینکه اینچنین رویه را کنار میگذارد و لو هر قدر جزئی باشد خواهی نخواهی در مسیر اثبات جهان وارد میشود .

رویه انکاری جهان ظاهراً قابل پشتیبانی نیست. زیرا نمی تواند تا آخر باصل خود وفادار بماند و از تمام نتایج آن پیروی نماید، و در نتیجه دائماً خود را مجبور بعقب نشینی و دادن امتیاز می بیند .

منطقاً به محض اینکه رویه مزبور متقاعد شد باینکه نبودن بهتر از بودن است باید از افراد انسان میخواست که خود را از قید زندگی رهائی بخشند.

ولی در توصیه های خود تا این حد پیش نمی رود. این چنین سازش و نرمش را بدین نحو توجیه می نماید که آنچه مهم است پایان دادن بزندگی نیست؛ بلکه محو کردن و از بین بردن اراده و خواست زیست است. پس رویه انکاری باین نتیجه عجیب و متضاد میرسد که بانسان توصیه می نماید که در عین زندگی از زندگی اعراض نماید یا بعبادت دیگر در عین زندگی بحد اقل زندگی اکتفا نماید. به محض اینکه وارد مسیر عقب نشینی و امتیاز دادن شد بنقطه کشانده میشود که نمی بایستی و نمی خواست. آری به محض اینکه ادامه زندگی پذیرفته شد اگر چه در منتهای بی علاقه گی و بی چیزی باشد مجبور بانجام اعمال ضروری برای حفظ حیات اند. حتی مرتاضی که بشدت از زندگی و جهان روگردان است نمی تواند از انجام آنها خود داری نماید. وی ریشه و برگ درختان را جمع میکند؛ از چاه نزدیک آب میکشد و گاهی نیز خود را با آن میشوید. و مانند همه مرتاضان پیرندگان و حیوانات دیگری که همراه و همدم معمولی وی اند غذا میدهد .

بتدریج که انجام اعمال ضروری برای بقاء حیات پذیرفته میشود در نتیجه عقب نشینیها و امتیاز دادنهای متوالی بنقطه می رسند که اهمیت و ارزش بیشتر نه باعراض بوسیله عمل بلکه بدست آوردن اختیار و فراغ

و بی‌فیدی و آزادی باطنی و داخلی در برابر جهان داده‌میشود. آنوقت متوسل به سفسطه میشوند.

در مقابل مسئله اخلاق و عمل (اتیک)<sup>۱</sup> است که این رویه انکاری بیشتر از همه جا خود را گنج و متحیر و در مانده و بیچاره می‌یابد.

زیرا «اتیک» اخلاق مستلزم حداقل فعالیت است و از انسان میخواهد که بجهان و زندگی رغبت و توجه و علاقه داشته بپس شد. بینش منفی و انکاری اگر تمایلی و گرایش به اتیک نشان بدهد مجبور بعقب-نشینی میشود بحدیکه مجبور میشود که اصل خود را هم طرد و نفی نماید و از آن دست بردارد. برای اجتناب ازین خود کشی منطقی باید اکتفا باصل و اتیک خودداری از عمل و فعالیت نماید و درین حدود محدود فقط دو درخواست و توصیه نماید: از یکطرف توصیه نماید که انسان باید با خودداری از هرگونه کینه و عداوت و پرورش نیک خواهی در تزکیه و تکمیل نفسانی خویش بکوشد. از طرف دیگر این تمایلات و خصیلت‌های نفسانی خود را با اجتناب از هر عمل مخرب و مضر و بدخواهانه و دور از شفقت نسبت به موجودات دیگر نشان بدهد. و لسی بهیچوجه نمی‌تواند مهر و محبت پر شور و فعال و مؤثر توأم با عمل و کوشش را ملزم نماید.

پس وقتیکه رویه انکاری میکوشد پایه و اساس اتیکی را بریزد در نتیجه الزامات همان اخلاق (اتیک) مجبور بانکار ورد اساس و ماهیت خود میشود. بطوریکه بالاخره از روی آگاهی یا غیر آگاهی بانصراف از رویه انکاری سوق داده میشود.

اینست درست آنچه را که تحول فکر هندی نشان میدهد. بینش

مزبور که با انکار جهان شروع گردیده در نتیجه الزامات «اتیک» و عقب نشینیهای متوالی در قبال پذیرفتن واقعیت جهان بالاخره با انصراف از رویه انکاری کشیده میشود .

در جریان این پیچ و خمها مسائلی مطرح میشود و مشاهده میگردد که فکر اروپائی هم که کاملاً معطوف باصل اثباتی جهان است بطور روشن تشخیص نمیدهد .

ما اروپائیان که مستغرق در عمل و فعالیت هستیم با اندازه هندیها در بند و قید معنویت خود نیستیم . در صورتیکه بینش انکاری توجه و عنایت به کمال معنوی رادر مرکز اشتغالات فکری انسان قرار میدهد . خیر اکملی که متفکرین هندی از آن سخن میرانند عبارت از جستجوی تأمل و در خود فرو رفتن و معنویت حقیقی است . این چنین غایت کمال نفسانی هر قدر ناقص بوده باشد ازین لحاظ که مسئله مهمی را طرح می نماید - مسئله ای که چندان عنایتی بآن نداریم - برای مامعنای خاصی دارد .

بعلاوه بینش هندی در زمینه اخلاق «اتیک» باصلی منتهی میشود که فکر اروپائی غالباً اهمیت آنرا درک نکرده . باین معنی :  
بینش هندی از مسئولیت هائی نه تنها نسبت بهم نوع بلکه نسبت بهمه موجودات زنده آگاه گردیده؛ حدود و مرزهای «اتیک» را به بی نهایت گسترش داده است که فکر اروپائی امروز هم متوجه آنگونه وظایف نیست - در صورتیکه در فلسفه هندی عدم امکان محدود کردن وظیفه اخلاقی بهممنوعان دوهزار سال پیش معلوم شده است .  
بین فکر غربی و فکر هندی اختلاف اساسی دیگری هم موجود است .



فکر هندی عرفانی<sup>۱</sup> و یک اصلی<sup>۲</sup> است. در صورتیکه فکر اروپائی عقلی و استدلالی و دو<sup>۳</sup> اصلی است.

در عرفان انسان وحدت روحی و معنوی با جهان را جستجو کرده و بر آن میرسد. تمام بینش‌های دیگر اصلاً و ذاتاً ناقص و نارسا است. بینش‌های دیگر بجای نشان دادن راه حل مسأله اساسی که وحدت روحی و معنوی با جهانست با اتکاء بر آن و تنظیم رفتار و حرکات انسان نسبت بخود و جهانیان آراء و عقایدی در باره عالم جعل می نمایند تا با و وظیفه و نقشی را که باید بازی نماید و انجام بدهد تعلیم بدهند.

این نظریه‌ها دو اصلی هستند یعنی معتقداند که در جهان دو اصل وجود دارد: از یکطرف ربوبیتی که برای تحول جهان هدف و غایتی مطابق اخلاق تعیین کرده؛ از طرف دیگر نیروی مادی‌ای که مکانیسم تحول آن را تنظیم می نماید. این طرز تفکر دو اصلی باشکال مختلف وجود داشته. در دین زرتشت، مذاهب پیغمبران بنی اسرائیل و آئین مسیح تحول جهان نتیجه نبردی میان نیروی فوق الطبیعه اخلاقی و نیروی طبیعی غیر اخلاقی تعبیر و تفسیر گردیده است. بتدریج که فکر بیشتر تابع منطق میشود؛ می کوشد این دوگانگی و دو اصلی را پرده پوشی نماید ولی در این راه کامیاب نگردیده و دو اصل مزبور بحال خود باقی مانده است. حتی فلسفه کانت<sup>۴</sup> هم دو اصلی است. کانت مفهوم خالق اخلاقی<sup>۴</sup> را از مسیحیت عاریت گرفته بدون مقید بودن بتوجه آنوی را باعلت نخستین جهان یکی می شمارد.

بینش‌های دو اصلی جهان تعبیر و تفسیر غیر قابل قبولی از واقعیت و

---

1- mystiqu 2M- oniste 3- dualiste

4 - Kant 4 - Createur ethigue

ناشی از فکری است که از ایمان و اعتقاد اخلاقی متأثر شده باشد .  
چگونگی شده که فکر اروپائی جدید بجای اینکه مانند بینش هندی  
بعرفان و اشراق منتهی گردد بیک جهان بینی ساده و سبک و نپخته قانع  
گردیده است .

زیرا تا امروز تمام عرفانیات بر اصل انکار جهان مقرر بوده و  
نمی‌تواند جوایبگویی و ظایف و الزامات اخلاق باشد . عرفان پیوستن  
روحی انسان بجهان را فقط در تسلیم و تفویض محض دانسته است . در  
صورتیکه جهان بذاته فاقد اصل اخلاقی است و عرفان هم نخواسته  
همچو اصلی را - همانطوریکه نظریه دو اصلی کرده- در آن قائل شود  
پس نمی‌تواند از تصور پیوستن روحی انسان بجهان وظیفه و تکلیف و  
فعالیت اخلاقی را استنتاج نماید .

این است وضع عجیب و مخالف عقل : تافکر بواقعیت وفادار  
می‌ماند نمی‌تواند اثبات جهان را توجیه نماید. با همه این وقتیکه واقعیت آن  
را می‌پذیرد چونکه از روی غریزه مایل بپذیرفتن آنست آنوقت مجبور است  
که نظریه دو اصلی را بجای آن بگذارد. بعبارت دیگر بجای اینکه معتقد  
بشود که جهان معلول علت نخستین مرموزی است باید اصل موضوعه  
یک خالق اخلاقی و تحول اخلاقی جهان را بپذیرد .

با اتکاء بر این بینش اخلاقی جهان و در صورت قبول آنست که  
انسان میتواند خود را موظف بانجام وظایفی در راه تحقق خیر و  
صلاح بداند .

مادامیکه فکر ساده و نپخته است توجیه اخلاقی و دو اصلی جهان  
مواجه با هیچ‌گونه اشکالی نمی‌شود . ولی بتدریج که فکر و ذهن رشد  
نموده و تابع منطق می‌شود آنوقت متوجه می‌شود که آنچنان توجیه

چقدر با امور و واقعیات منافات دارد. از اینرو است که فکر اروپائی هیچوقت بینش دواصلی را در بست و تام نپذیرفته و دائماً در برابر آن نظریه‌های يك اصلی و عرفانی پدید آورده است. چنانکه در دوره قرون وسطی فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) مورد تعرض عرفانی که مبدأش به افلاطونیه‌های جدید میرسد بود. فلسفه همه‌جاخدای جیوردانو<sup>۱</sup> برونو نیز (۱۶۰۰ - ۱۵۴۵) چیزی بجز از یکنوع عرفان يك اصلی نیست. در فلسفه اسپینوزا<sup>۲</sup> فیخته<sup>۳</sup> شلینگ<sup>۴</sup> و هگل<sup>۵</sup> هم سخن از یکنوع و وحدت روحی و معنوی در تمام جهان رفته است. نظریه فلاسفه مزبور در فوق اگر چه خود نگویند ذاتاً یکنوع عرفان است. امروز تعرض بزرگ علیه بینش دواصلی جهان از طرف فلسفه يك اصلی مدرن که متأثر از علوم طبیعی است شروع شده.

مسئله در عصر ما فلسفه يك اصلی - تنها نظریه‌ای که با امور و واقعیات هماهنگ دیده میشود - پیرویهائی بدست آورده با اینهمه کاری از پیش نبرده زیرا نظریه مزبور توانائی این را که بینش اخلاقی دیگری بجای بینش اخلاقی فلسفه و نظریه دواصلی «دو آلیسم» بگذارد ندارد. نظریه اخلاقی بینش يك اصلی فوق العاده ناقص و نارسا است. فلسفه يك اصلی اروپا هنوز پی نبرده که باید يك بینش عرفانی بوجود بیاورد که هدف و موضوع آن اتحاد روحی و معنوی انسان بجهان بوده باشد.

پس نظریه دواصلی در اروپا از اینرو پا بر جامانده که مبین جهان بینی خاصی است که از لحاظ حقیقی بودن و ارزش ذاتی بان پای بند مانده ایم. ابهام و ناسامانی‌ای که فکر اروپائی امروز دستخوش آن دیده میشود

1- Giordano - Bruno 2- Spinoza 3- Fichte 4- Schelling

5 - Hegel

ناشی از این است که نظریه دو اصلی لباس يك اصلی پوشیده در حالیکه بینش  
يك اصلی از لحاظ اخلاق تابع دو اصلی مانده است .

از طرف دیگر در هند هم عرفان وحدت وجودی ( يك اصلی )<sup>۱</sup>  
مجبور است بهمان اندازه که باثبات جهان و واقعیت آن گرایش  
پیدا میکند به پینش دو اصلی ( دو آلیسم )<sup>۲</sup> امتیاز بدهد . بدین  
نحو تدریجاً تحول یافته از عرفان برهمنائی ( استغراق فرد در مطلق )  
بعرفان هندوئی اتحاد با خدا از راه عشق و مهر رسیده است . یعنی  
بآن عقیده رسیده که ابتدا از ابراز آن - یعنی علت نخستین را مانند  
شخصیت ربانی دانستن یا بعبارت ساده تر از مونیسیم<sup>۳</sup> بنفع دو آلیسم<sup>۴</sup>  
دست برداشتن - احترازی می جست . آنطوریکه فکر هندوئی جدید خدای  
اخلاقی را تصور می نماید چندان منافاتی با طرز تفکر اروپایی ندارد .

با وجود همه این امتیازات و گذشتها در برابر دو آلیسم فلسفه هندی  
در بینش عرفانی خود پافشاری کرده که بینش حقیقی در مورد جهان همان  
است و بس . یعنی هر گونه جهان بینی باید مطلقاً از چگونگی در کیفیت  
اتحاد روحی و معنوی انسان و جهان استنتاج گردد .

درست است که صاحب نظران هند از تحقق ایده ال و غایتی که برای  
خود اتخاذ کرده اند عاجز اند . ولی اقلایك جهان بینی حقیقی وفادار میمانند .  
از لحاظ دو آلیسم جهان بینی نظریه ای است که هر فردی آنرا از  
دیگری اخذ می نماید و مانند عرفان این داعیه را ندارد که ایمان و اعتقاد  
زائیده از يك تجربه نفسانی است که دائماً تجدید میگردد .

وقتی که مفهوم حقیقی جهان بینی کنار گذاشته میشود این خطر بوجود

1 - Monisme

2 - Dualisme

3 - Monisme

4 - Doctisme

می‌آید که نظریاتی را بعنوان آن قبول نمائیم در صورتیکه بهیچ وجه حائز شرایط آن نیست. این کار چیزی است که در عصر ما دیده میشود. آراء و عقایدی که بهیچ وجه از تعمق و تفکر در باره انسان و جهان زائیده نشده و فقط ناظر بانسان و جامعه اند بعنوان جهان بینی گرفته اند. همانطوریکه بازگو کردن جنگ‌های نکبت بار این کره خاکی را تاریخ جهان می‌نامیم .

باید باین نکته کاملاً متوجه باشیم که يك جهان بینی حقیقی پدید نمی‌آید مگر از تفکرات انسان تنهادر برابر خود و تنهادر برابر جهان .

نابسامانی و ابهامی که فکر اروپائی امروز با آن مواجه است نه تنها ناشی از مشکلاتی است که باید بر طرف سازد بلکه بیشتر ناشی از اینست که بطور صریح وظیفه را که عبارت از بوجود آوردن جهان بینی تازه باشد درك نمی‌نماید . باید پیش از هر چیز بدانیم که تمام مسائل مربوط بهستی انسان را باید از لحاظ این مسئله اساسی حل و فصل کرد که : چگونه انسان خواهد توانست با روح جهانی اتحادی برقرار سازد ؟ پس از طرح این مسئله فکر غربی راهی را که باید به پیماید خواهد شناخت و از وضع و موقعیت یأس آور خود رهائی نخواهد یافت مگر اینکه این هدف عالی را اتخاذ کرده باشد .

پس از دو لحاظ توجه بطرز تفکر هندی که روی مبانی کاملاً مغایر با فکر غربی استوار گردیده برای اروپائیان مفید است : فکر اروپائی مصمم بر قبول واقعیت و اثبات جهان است ولی هیچوقت نخواسته باینش انکاری جهان عمیقاً مواجه گردد . از طرف دیگر در فکر هندی هم پس از مبارزات طولانی واقعیت و اثبات اخلاقی جهان بالاخره بر انکار آن تفوق پیدا میکند .

فلسفه اروپائی از این اعتقاد مسلم حرکت می‌نماید که جهان بینی مبتنی بر

اثبات و واقعیت اخلاقی جهان تنها نظریه قابل قبول و قابل ارزش است .  
فلسفه هندی هم بر این اعتقاد متقن متکی است که بینش عرفانی<sup>۱</sup>  
جهان تنها بینش کامل و بی نقص است . پس وظیفه فلسفه اروپائی اینست  
که يك بینش اخلاقی که بر قبول واقعیت و اثبات جهان استوار شده باشد؛  
و در عین حال اشراقی باشد طرح ریزی نماید . و وظیفه فلسفه هندی این  
است که بعرفان محتوی اخلاقی مبتنی بر اثبات جهان بدهد .

مواجهه و مقایسه دو طرز تفکر بطور روشن نشان خواهد داد که مسئله  
بزرگ و اساسی عبارت از بوجود آوردن يك عرفان اثباتی و اخلاقی جهان  
است . هنوز فکر بآن مرحله نرسیده که بتواند در يك جهان بینی آنچه را  
که بذاته کامل است و آنچه را که از لحاظ محتوی خود ذیقیمت است  
جمع آوری نماید .

## ۲- پیدایش انکار جهان در فلسفه هند

چگونه فکر هندی منجر با اتخاذ رویه انکاری در قبال جهان و زندگی گردیده؟ اگر در بعضی از ادوار فکر یونانی بسوی انکار جهان کرائیده از اینرواست که اعتقاد باثبات و واقعیت آن - که در جریان قرون متعدد جزو خصیصه فکر یونانی بوده و آن را اعتقاد کاملاً طبیعی و خدشه ناپذیر میدانست - بالاخره آن را در عالم سرگشتگی و تحیر و آشفته گی خاطررها و مجبور کرده کرده بود اعتراف نماید که اعتقاد مزبور با درام<sup>۲</sup> اجتماع و پیشآمدهای تاریخ چندان سازگاری و هماهنگی ندارد . پس از روی یأس و حرمان و در اثر ازدست دادن انرژی خود در مقابل روش منفی تسلیم می گردد . ولی در هند رویه انکاری بهیچ وجه مبتنی بر این چنین تجارب و پیشامدها نیست بلکه یکنوع پیدایش خود بخودی و خودرواست . بعلاوه در فلسفه

---

1 - Mistique 2 - Drame

هندی این دو رویه در کنار هم وجود داشته . برخلاف فکریونانی که بعدها فقط رویه منفی را پیش گرفته و آنرا تنها راه قابل اعتماد شمرده است. چنانکه از سرودهای ودائی برمیآید آیین های هند پیش از دوره تاریخ روزگاز کودکانه و بی دغدغه توأم با نشاط زندگی میگذرانند . در این سرودها که در جریان رسوم و تشریفات مذهبی خوانده میشد سر ایندگان آنها از خدایان میخواستند که بر پرستش کنندگان خود در مقابل تحف و هدایائی که تقدیم می کنند گله های فراوان گاو و گوسفند، کامیابی در کارها، ثروت ، پیروزی و طول عمر عطا فرمایند و پادشاهای شایسته بدهند. در یکی از این سرودها چنین گفته میشود : « ای ایندرا !<sup>۱</sup> اگر من مانند تو بخشاینده ثروت بودم هیچوقت آنهایی را که شکوه و جلال و عظمت مرا جاویدان می ساختند از گاو و گوسفند محروم نمی کردم ! . »

آرین (در سانسکریت آریا و در زبان ایرانی آری یا) بمعنی صاحب وارباب بوده که مردمان وساکنان هند و فارس و ایران شرقی که از نژادهند و اروپائی بودند بخود میدادند . هنگامیکه آنان به کشور مزبور روی آوردند و آنرا مورد تاخت و تاز قرار دادند چنانکه اکتشافات تازه آرکتو- لوزی<sup>۲</sup> نشان میدهد در حوزه اندس<sup>۳</sup> تمدن پیشرفته ای که شباهت های عجیبی با تمدنهای سومری عیلامی و بین النهرین داشت یافتند . صاحبان این تمدن قدیمی از چه نژادی بوده اند؟ آیا از مهاجران جنوب غربی یا آبوریزن<sup>۴</sup> ها بوده اند؟ یا از مردمان دراویدی<sup>۵</sup> پیش از آرین ها بوده اند؟ نمی توان جواب قطعی داد . بعلاوه دراوید<sup>۵</sup> ها که زبان شان اختلاف کلی با زبان هندو آرین دارد تا اندازه در فرهنگ و تمدن پیشرفته بودند.

1-Imdra 2- Archéologie 3- Indus 4- Aborigenes  
5- Dravidiens



بعضی از لهجاتی مانند زبان تامیل<sup>۱</sup> یا تامول، تلوگو<sup>۲</sup>، مالایالام<sup>۳</sup> و کاناری<sup>۴</sup> که هنوز در هند جنوبی مورد استعمال دارد منسوب بزبانهای دراویدی است.

زمانی را که آرینها پس از عبور از افغانستان شروع با استقرار در هند کردند نمی توان دقیقاً تعیین نمود. گمان می رود که این امر در حدود ۱۵۰۰ سال قبل از مسیح بوده است. مهاجمین ابتدا سرزمین موسوم به پنجاب را اشغال نمودند. (سرزمین پنج رودخانه پنج شاخه رود سند در شمال غربی هند از کوههای هیمالیا سرازیر میشود.) آنها بعدها بسوی جنوب شرقی ناحوزه گنگ<sup>۵</sup> و یا منا<sup>۶</sup> پیش میروند. آنها پیش از سال ۳۰۰ قبل از مسیح بهند جنوبی وارد میشوند ولی نتوانستند در آنجا هم مانند شمال هند تمدن و مذهب قبلی را ریشه کن سازند.

ودا<sup>۷</sup> (یعنی دانش و دانستن) مرکب از چند بخش است که سام پیتا<sup>۸</sup> نامیده میشود. بخش نخستین ریگ ودا<sup>۹</sup> (ودای سرودها) در ۱۰ کتاب و شامل ۱۰۲۸ سرود است که قدیم ترین آنها شاید از قرن ۱۵ و جدیدترین آنها تقریباً از قرن ۱۰ پیش از مسیح است. خدایانی که در بخشهای مزبور نام آنان برده شده و مورد تجلیل واقع شده اند عبارتند از ایندرا<sup>۱۰</sup>، وارونا<sup>۱۱</sup> و آگنی<sup>۱۲</sup> خدای آتش و روشنائی (در لاتین ایگنی).

وداهای دیگر عبارتند از ساما ودا<sup>۱۳</sup>، یاجور ودا<sup>۱۴</sup>، آثار ودا<sup>۱۵</sup>. بنظر

- 1- Temiltomaul 2 - Télougou 3- Malayalam  
 4- canarais 5 - Ganqe 6 - Iamena 7 - Vêda  
 8- Sambitâ 9-R1g - Vêda 10- Indra 11- Varuna  
 12- Agni - ignis 13- Sâma - Vêda 14- Vajur-Vêda  
 16- Atharva-vêda

میآید که این قسمت‌ها تازه ترازریگک ودا هستند. در این قسمت‌ها اشاراتی است که نشان میدهد در این زمان مهاجمین آرین به منطقه گنگک رسیده‌اند. در صورتیکه در سرودهای ریگک ودا فقط اشاراتی درباره منطقه پنجاب موجود است .

ساما ودا فقط مرکب از ۵۸۵ قطعه و بند است که تطبیق بانغمه‌ها و سرودهای مرسوم در قربانیها می نماید .

یا جور ودا مشتمل بر عده فورملهای مقدس مربوط به رسوم و تشریفات مختلف (قربانیهای ماه تازه ماه تمام قربانیهای ارواح مردگان، قربانیهای آتش و فصول مختلف قربانیهای سوما<sup>۱</sup> و قربانی حیوانات) است . آثار و اودا نام خود را از نام روحانیانی (آثاروان) که از ازمینه قدیمه پیرستش آتش مشغول بوده اند گرفته و مترادف بانگه دارندگان آتش (در مذهب زرتشت آتراوان<sup>۲</sup>) بوده . آثار و اودا اوراد و ادعیه جادویی و مخصوص دور کردن اجنه و ارواح خبیثه است که بعضی از آنها مسلماً خیلی قدیمی است .

درست در ریگک ودا است که نطفه فکر و نظریه انکار جهان بچشم میخورد . در سرودهای ریگک ودا گفتگو از مردانی میشود که بالاتر و برتر از جهان و جهانیان اند . آنها عبارت از روحانیان و جادوگران اند که بعدها جوکی<sup>۳</sup> نامیده شده‌اند . این افراد بانوشیدن مشروب سکر آوری موسوم به سوما<sup>۴</sup> یا بوسیله تمرینهای خویشتن داری و عادت بزهد و امساک و تلقین بنفس میتوانستند حالت خلسه و جذبه و بیخوی را در خود بوجود آورند. در این حالت خود را برتر از دیگران میدانستند و تصور میکردند که خدایان در وجود آنان حلول کرده‌اند و دارای نیروی فوق‌الطبیسه شده‌اند . این

---

1 - Soma 2- Athroans 3 - Joqins 4- Soma

احساس برتری و تفوق که در حالت خلسه و بیخودی حاصل میشد منشأ فکر و نظریه انکار جهان گردیده. البته نمیدانیم روحانیان و جادوگران این ازمنه قدیم تاچه حد در زندگی روزانه خود اصل اعراض از زندگی را بکار می‌بستند. ولی چیز مسلم این است که آنها بهیچ وجه دیگران را دعوت باتخاذ رویه مزبور نمیکردند. آنها متعقد بودند که برتری بر جهان و جهانیان فقط اختصاص بآنان دارد و رموز این امتیاز و شایستگی پیوستن بخدا را حسودانه برای خود نگه میداشتند.

---

لفظ یوگن<sup>۱</sup> (جوگی) مشتق از همان ریشه کلمه لاتین یونگو<sup>۲</sup> (وصل، اتحاد) و همان کلمه آلمانی یوخ<sup>۳</sup> (یوغ) و قلاده است. با تمرکز فکر در عالم درونی این مردان می‌توانستند بحال خلسه بیافتند و تجربه نفسانی پیوستن بخدا و نیل بسرچشمه حیات را در خود احساس نمایند.

مشروب مقدس موسوم به سومما از شیر گیاه مخصوصی بدست می‌آید و تهیه آن توأم با آداب و رسوم و تشریفات پیچیده‌ای بوده است: در یکی از سرودهای ریگ ودا مخصوص بسوما چنین گفته میشود: « ماسوما را بسر کشیده‌ایم، ما جاودانی گشته‌ایم و همانند خدایان شده‌ایم. »

برهمنان در نتیجه این احساس برتری در قبال جهان و زندگی رویه انکاری پیش میگیرند. ولی این رویه را در تمام شدت منطقی خود دنبال نمی‌کنند؛ بلکه در کنار آن محلی نیز با ثبات جهان قائل میشوند. در دوره اول عمر خود زتدگی رامی‌پذیرند، خانه و ملکی تهیه می‌کنند، خانواده تشکیل میدهند، برای ازدیاد ملك و مال خود دست بکار میزنند، و در قبال خدماتی که بدیگران انجام میدهند چشم داشت هدایای نفیس دارند.

هنگامیکه یکی شاهان مجلس مباحثه‌ای تشکیل میدهد تا برهمنان

---

1- yogins 2- jengo 3- joch (joung)

در آن بمباحثه پردازند برهمنیکه برحریفان خود غالب میآید انتظاردارد پاداشی برابر با چند صد گاو و گوسفند باو داده شود. شاه جا ناکا که بین ۸۰۰ و ۶۰۰ پیش از مسیح میزیست آنچنان در بندل و انعام افراط می نماید که بهر شاخ هزار گاو یک سکه طلا بسته آنها را با خود گاو ان بداناترین برهمنان صله میداد. همان شاه از برهمن نامی یا جناوالکیا که بدر بار او آمد بود سؤال میکند: آیا میل بحث و فحص وی را بدر بار او کشانده یا میل داشتن گاو و گوسفند؟ برهمن نامی جواب میدهد: «شاهها هر دو!»

چنین بود زندگی برهمن در خانواده و محیط خود تا وقتیکه فرزندان او بنوبه خود تشکیل خانواده بدهند. آنوقت خود را از جهان و مردم کنار می کشند و روزهای خود را بر ریاضت و تقوی و تفکر و غور و فرفرفتن در خود و تمرکز ذهنی وقف می نمایند. گاهی وی خود طرز و طریق مرگ خود را بوسیله گرسنگی یا آتش یا آب انتخاب می نماید.

بدون تردید در ابتدا جادوگر و ساحر همان روحانی و کشیش بوده. ولی بتدریج که رسوم و آداب ندور و قربانیها بسط پیدا کرده و مستلزم اطلاعات و معلومات خاصی میشود روحانیان طبقه خاصی را تشکیل میدهند. برهمنان چون بایستی آداب و رسوم دینی را بجا آورند نمیتوانستند تمام عمر خود را رویه اتکالی پیش گیرند و در آنحال بسر برند. آنها بایستی بادامه نسل خویش نیز پردازند: تا اخلاف و وارثینی داشته باشند تا دانش و رموزی را که لازمه مؤثر بودن ندور و هدا یا و قربانیهاست بآنها یاد بدهند. مادامیکه آنها وظایف دینی را انجام میدهند بوسیله اوراد دینی «براهمان» با جهان ماوراء الطبیعه در ارتباط اند. سپس در دوره پیری از راه تمرین تمرکز ذهنی اتحاد با آنجهان حاصل میشود. بدین نحو پس از

اینکه با خدا همسان گردیدند ازین جهان رخت برمی بندند. پس در هنداوار بدوی انکار جهان فرع جهان بینی خاصی نیست. این رویه مخصوص و منحصر بانسانهای بر ترو ساحران و روحانیان است؛ که میتوانند بان روی ماوراء الطبیعه رابطه ای پیدا کرده و در نتیجه قدرت و نفوذ خارق العاده بدست آورند. تنها این چنین افراد رویه انکاری پیش می گیرند. این رویه از اختصاصات و امتیازات آنان است. ولی برای دیگران و مردم عادی این طرز زندگی و این رویه هیچ فایده و نفعی در بر ندارد.

پس انکار جهان را آنچنانکه در هندیهای ادوار نخست مشاهده می نمائیم مربوط به معتقدات جادوئی دوره قبل از تاریخ و مبتنی بر بعضی تجارب جادوگران بوده که پی برده بوده اند یا چنین تصور میکردند که بوسیله اعمال و حرکات و تمرینها میتوان از جهان تجرد حاصل کرد. بعضی ها گفته اند که رویه انکاری را که بر همان توصیه می کنند و هم چنین معتقدات سحر و جادوئی را که در آثار و اودا دیده میشود مهاجمین آرین از ساکنان اولی هند اقتباس کرده اند. پس انکار جهان و اعراض از آن در ابتدا بر آرین ها بیگانه بوده است.

وجود هر دو این نظریه یعنی انکار و نفی جهان و اثبات و قبول آن ناشی از این امر است که پس از مهاجرت های نخستین، گروهها و امواج تازه ای از آرینها به هند رخنه نموده و کوشیده اند نظریه خاص خود را که عبارت از پذیرش واقعیت جهان است گسترش دهند و بکرسی بنشانند. پس بین آرینهای نخستین و آرینهای تازه وارد مبارزه درمی گیرد. بدین نحو روشن میشود چرا در اوپنی شاد در عین حال انکار و اثبات جهان هر دو دیده می شود.

این فرضیه را نمی توان پذیرفت. از افکار و معتقدات ساکنان

اولی هندچیزی نمیدانیم. وهیچ مدرک ودلیلی نداریم براینکه مهاجمین آراین نظریه انکاری را از آنها اقتباس کرده بوده‌اند. بعلاوه باید در نظر داشت که فقط طبقه برهمنان نظریه مزبور را پیش گرفته‌اند. هم چنین نمی‌توان بینش وطرز تفکر جادوئی - مذهبی رابساکنان اولی نسبت داد. آنچنان افکار و عقاید در ایران ودر آوستانیزدیده میشود. چنین بنظر می‌آید که این چنین نظریات در تمام اقوام آراین ادوار اولی یعنی زمانیکه همه آنها قوم واحدی را تشکیل میداده‌اند مشترک بوده است.

بالاخره در اوپنی شاد چیزی که مبین مبارزه بین دورویه مزبور بوده باشد وجود ندارد. بلکه صاف و ساده وبدون تعارض هر دو رویه مزبور وجود داشته است.

خلاصه طبیعی‌ترین است که فرض و قبول نمائیم که آراین هادرا ابتدا عموماً در قبال جهان رویه اثباتی داشته‌اند. بعداً برهمنان در نتیجه احساس برتری خود بر جهان که از بینش دینی و جادوئی و تجارب عرفانی آنها ریشه می‌گرفت بفکر انکار و نفی جهان افتاده‌اند. این تنها راه توجیه این امر است که در ادوار نخستین طرز بینش انکاری فقط از طرف برهمنان یا عبارت صحیح‌تر از طرف گروهی از برهمنان اشاعه یافته در حالیکه اکثریت مردم برویه اثباتی خود پای‌بند بوده‌اند. رویه انکاری در ذهن و فکر طبقه از روحانیان پدید آمده و در جنب عقیده توده مردم گسترش یافته است.

از بعضی نکات و ملاحظات چنین بر می‌آید که معتقدات و افکار و عقاید موجود در اوپنی شاد نه تنها اختصاص به برهمنان داشته بلکه بعضی از افراد طبقه جنگجویان «کشتا تری یا»<sup>۱</sup> نیز طرفدار آن بوده‌اند.

برهمن‌ها کی‌ها بوده‌اند؟

در سرودهای ریگ ودا<sup>۱</sup> طبقه مزبور هنوز هیچ نقشی بازی نمی نمایند. فقط در آثار وادا<sup>۲</sup> در دوره ای که آرین ها به منطقه گنگ رسیدند بوده اند از آنها بعنوان عالی ترین و ممتاز ترین افراد دینی و روحانی نام برده میشود. در همین دوره رژیم کاست هاهم که در قدیم ترین سرودهای ودیک دیده نمی شود برقرار میگردد. چهار طبقه و کاست عمده دیده میشود :

۱- برهمنان<sup>۳</sup> ۲- کشاتریا<sup>۴</sup> (جنگجویان و نظامیان) ۳- ویشیا<sup>۵</sup> (پیشهوران و کشاورزان) ۴- سودرا<sup>۶</sup> (خدمت کاران). خارج از طبقات رقم خاصی تشکیل داده و در هند شمالی بنام «پاریا»<sup>۷</sup> نامیده میشدند. در پست ترین درجه اکاندالاها<sup>۸</sup> بودند که از مادر برهمن و پدر سودرا بدنیا می آمدند. نمایندگان و افراد سه طبقه اول از آرین ها و افراد طبقات دیگر از ساکنان اولی بودند.

برهمنان خود را انسانهای برتر میدانستند. آنها معتقد بودند و یا چنین ادعا میکردند که بایک نیروی فوق الطبیعه ارتباط دارند. نیروئی که خود خدایان هم تابع آنند و از آن توان میگیرند. در نظر آنان ندورو قربانیها بیشتر از آنچه تحف و هدایائی برای خدایان یا جلب الطاف آنان باشد اعمال مرموز سحر آمیزی هستند که نیروی فوق الطبیعه مزبور را در اختیار آنان میگذارد. بعقیده برهمنان آنچه با آنان چنین قدرت و توان وسلطه میداد عبارت از همان اوراد و عزائم مرموز دینی «براهمان» بود. معنی این واژه «براهمان» عبارت از نیروی خدائی است. برهمن ها افراد طبقه منسوب بمعابد بودند از این لحاظ که دارندگان آنچنان نیروی خدائی هستند. اعتقاد براینکه عزائم و اوراد سحر و جادوئی بانسان قدرت

---

1- Rig-veda      2- Atharva-veda      3- brahmanes  
4- Kshatriyas    5- Vaicyas      6- Cudras      7- Parias

فوق‌الطبیعه می‌دهد در ریک ودا نیز دیده میشود. بنابر اصول مذکور در ودا خود خدایان هم بوسیله اوراد و عزائم دینی بر جهان حکمرانی میکنند. در یکی از سرودهای آن چنین می‌خوانیم: «باخواندن نغمه بزرگی است که بعضی (از خدایان) آفتاب را طالع می‌گردانند). خصوصیت برهمنان عبارت از داعیه آنهاست بر اینکه آنها هم قدرتی مانند قدرت خدایان دارند. مثلاً مدعی هستند که اگر آنها صبح گاهان قربانی آتش را انجام ندهند آفتاب طلوع نمی‌نماید. آنها خود را انسان - خدا یا خدایان انسان نما میدانند. داعیه گراف آمیز برهمنان قدیم را نباید از نظر دور برداریم اگر می‌خواهیم بماهیت فکر آنها پی ببریم. آری نه‌های هند می‌توانستند مانند آری نه‌های دیگر مثلاً پارسیها در قبال جهان رویه اثباتی و اخلاقی پیش گیرند. مذهب سرودهای ودا مبتنی بر اثبات جهان و متضمن عناصر اخلاقی است. آگنی<sup>۱</sup> و ارونا<sup>۲</sup> و میترا<sup>۳</sup> بعنوان خدایان اخلاقی معرفی شده‌اند. و ارونا حافظ حقوق مقدس است و گناهکاران باو اعتراف می‌نمایند تا مورد عفو واقع شوند. بعلاوه در سرودهای ودا گرایش بتوحید و یگانه پرستی کاملاً به چشم می‌خورد. خدایان بزرگ از همدیگر مشخص و متمایز هستند. آنها شخصیت متکثری تشکیل می‌دهند که نامهای گوناگون بخود می‌گیرند. ولی تحول تعدد خدایان بخدای واحد در نیمه راه متوقف میشود. زیرا برهمنان کوچکترین کوششی برای این امر انجام نداده‌اند. در میان آنان هیچ روحانی پیامبرنمایی مانند زرتشت دیده نمی‌شود که برای تهذیب و تکمیل آئین مرسوم و هماهنگ کردن آن با الزامات اخلاقی کوششی بخرج داده باشد. برهمنان هیچگونه رغبتی برای پیشرفت کیش توده مردم نداشتند و بهیچوجه در پی اخلاق و عمل نبوده‌اند. فقط مقام برهنی و قدرت روحانی

---

1 - Aqni      2 - Varuna      3 - Mitra



خود در مرکز توجه آنها بوده است نه مذهب و آئین. تمام هم و کوشش آنها صرف این میشد که هر چه بیشتر در رموز و اسرار ماوراء الطبیعه نفوذ نمایند و بوسیله اوراد و عزائم با آن ارتباط پیدا نموده و در حال جذب و خلسه بآن به پیوندند .

اینچنین مستیک جادوئی نطفه بینش عرفانی جهان را در بطن خود دارد . باین معنی که ولو بصورت بدوی و ابتدائی میخواهد راهی برای وحدت ذهنی و معنوی با جهان پیدا نماید .

در ابتدا بر همان مطلق تصور میگردند که اسرار عالم ماوراء الطبیعه در رسوم و تشریفات و فورمولهای سنتی نهفته است. از اینرو در این جهت شروع به تفسیر و تعبیر و موشکافی و بررسی چهار قسمت ودا می نمایند و در این راه از هیچگونه توسل و تشبث بریسه های لغات و الفاظ و کنایات و استعارات و داستانها و افسانه ها خودداری نمی نمایند. چنین است آغاز طرز تفکر برهمنائی که برای ما فهم و درك آن اینقدر مشکل می نماید.

سپس تدریجاً آنها پی میبرند که مسئله ماوراء الطبیعه در مورد خود مسائل طبیعی هم مطرح میشود ، و با آن ارتباط پیدا می کند. آنها متوجه میشوند که در جنب اسرار و رموز مکنون در عزائم و اوراد و سنن مقدس در خود طبیعت هم اسراری وجود دارد . مثلاً چیزیکه توجه آنها را جلب می نماید ارتباط زندگی و حیات و دم زدن و تنفس، نهفته بودن گیاه در تخم و نمک در آب شور است . همچنین پدیده خواب و رؤیای فکر آنها را مشغول میسازد . برای توجیه این چنین اسرار و رموز روزانه آنها معتقد میشوند باینکه هر موجود مادی متضمن يك عنصر غیر مادی و جهان محسوس در موازات يك جهان خارج از حواس است. در نظر آنها فوق طبیعت دیگر يك نیروی مرموز و مجهول که مؤثر در موجودات باشد

نیست بلکه يك عنصر و جزء ضمنی و متصل موجود است . بدین نحو این نظریه شکل و نضح می گیرد که اصل و جوهر تمام اشیاء يك حقیقت غیر مادی و ابدی است که خود از يك روح جهانی پدید آمده؛ جزئی از آن بوده و بالاخره بآن نیز بر میگردد .

آنها مجموع این روح جهانی را «براهمان» می نامند. پس برای تعیین آن همان کلمه را که برای فورمهای مذهبی بکار برده میشد استعمال می نمایند . بدین نحو میخواهند نشان بدهند چیزیکه در نظر آنان مهم شمرده میشود عبارت از شناختن «نیروئی» است که بوسیله این فورمل ها و اوراد بآن عشق و علاقه میورزند .

لفظ براهمان از ریشه برهه گرفته شده. در تحت تأثیر بینش های عامیانه براهمان غیر متعین و غیر مشخص مبدل بیک براهمان شده که مانند خدائی تصور میگردد. برای تعیین و نشان دادن این شخصیت زمانی دیگر لفظ براهمان خنثی را بکار نمی برند بلکه لفظ مذکر براهما را استعمال میکنند بر حسب روایات و احادیث قدیمی همین براهمان - خدا است که بر بودا تجلی کرده اورامتقا عدم سازد با اینکه کشف خود را که عبارت از شناختن نجات و سعادت باشد تنها برای خود نگاه ندارد بلکه بر جهانیان اعلام بدارد. احتمالاً در تحت تأثیر پرستش هندوئی ویشنو - شیوا است که مفهوم ربوبیت براهمان شکل و نضح گرفته است .

بآن حقیقت فوق الطبیعه نام آتمان<sup>۱</sup> هم داده میشود. در اینکه ریشه این لفظ اخیر که در ریگ و داهم دیده میشود از کجاست هیچ چیز قطعی نمیدانیم . همین قدر معلوم است که لفظ مزبور شباهت زیادی با لفاظی دارد که نفس و دم معنی میدهند و در ابتدا بعنصر غیر مادی شخص اطلاق میشده

ولی بعدها آن‌هم در معنی اصل غیر مادی جهان بکار برده میشود و بدین نحو مترادف براهمان میگردد.

پیوستن بروح کل غیر مادی غیر از پیوستن به «نیروئی» است که در آغاز توجه روحانیان و براهمانها را جلب میکرد. از طرف دیگر منظور از آن پیوستن با فوق الطبیعه‌ای که فقط در دسترس براهمانان و جوکیان قرار گرفته نیست بلکه پیوستی است که مورد علاقه هر فرد انسان بوده، بدرد او می‌خورد و در رفتار و سلوک حیات وی اهمیت خاصی دارد.

### ۳ - آئین اوپنی شادها

فلسفه و فکر بر اهمائی پس از اینکه در سرودهای ودائی نخستین بیان حال و شکل خود را در مورد ربوبیت متعال و رابطه آن با جهان پیدا میکند در براهماناها و اوپنی شاد به کمال خود میرسد .

اینهامتون منثوری هستند که بین ۱۰۰۰ - ۵۰۰ سال پیش از مسیح تألیف گردیده و مشتمل بر نکات و ملاحظات در معنی حقیقی و باطنی رسوم و عزائم و ادعیه و قربانیاها و افسانه‌ها به علاوه قسمت‌های کم و بیش مفصل در مورد اصل ماوراء الطبیعه است . بر اهماناها مقدم بر اوپنی شاد هستند و فکر جدید در آن دیده نمی‌شود مگر بطور مبهم و ابتدائی . با وجود این بر امانا و اوپنی شاد هنوز نوشته هماهنگ و سیستماتیک آئین بر اهمائی در مورد روح کل و جهانی نیست . آئین مزبور در آن بطور جزئی و بوسیله قسمت‌های کم و بیش طولانی ادوار و مکتب‌های مختلف ظاهر می‌گردد . بیخود نیست که بعضی‌ها از ناهماهنگی افکار و گفته‌های موجود در اوپنی شاد سخن گفته‌اند .

براهمانا ، جمع خنثی نام قدیم ترین متونی است که از دانش  
 براهمنان درباره براهمان (یعنی فورمل مذهبی) سخن میراند .  
 کلمه اوپنی شاد مشتق از فعلی است بمعنی «نشستن کنارهم» که میتوان  
 آنرا به رابطه سری وراز و نیاز و نجوای محرمانه ترجمه کرد. اوپنی شاد  
 شامل تعالیم نهانی مربوط بان چیزی است که در حکم آئین حقیقی ودا یعنی  
 آئین پیوستن ب فوق الطبیعه بوده همانگونه که برهن بشاگرد و پیر و خود انتقال  
 میدهد . چهار بخش ودا ؛ براهماناها و اوپنی شاد حکم الهامات و بیانات  
 آسمانی و خدائی را دارد . آنها در جریان قرنهای شفاهاً بدیگران انتقال یافته  
 است .

میدانیم که خط آریین های هند که دواناگاری<sup>۱</sup> نامیده میشود مأخوذ  
 از يك الفبای قدیمی سامی بوده و شباهت بانچه در الواح فنیقی و لوحه  
 مشهور مزا<sup>۲</sup> شاه موآب<sup>۳</sup> (حوالی ۸۹۰ ق . م) دیده میشود داشته است.  
 احتمال زیاد دارد که آنان خط و کتابت را از بازارگانان فنیقی آموخته باشند.  
 فرامین آشوکا<sup>۴</sup> پادشاه نامی بودائی ( ۲۳۱ - ۲۷۲ ق . م) که روی تخته  
 سنگها یا ستونهای سنگی کنده شده و در آنها پادشاه مزبور اتباع خود را  
 دعوت بزندگی بازهد و تقوی و مطابق دستورهای اخلاقی نموده قدیم ترین  
 نمونه های الفبا و خط مزبور شناخته شده است. پادشاه مزبور در دستورهای  
 خود : « رفتار و زندگی خیر خواهانه در باره برده ها و خدمت کاران، تجلیل  
 مردم محترم ، احترام به تمام موجودات زنده ، گذشت و جوانمردی در  
 مورد برهمنان و زهاد» را توصیه می نماید .

حتی پس از استعمال خط ، وداها برهمنانا و اوپنی شاد تامدت زیادی

1 – Dêvanagari

2 – Mèsa

3 – Moab

4 – Ačoka

شفاهاً بديگران نقل و منتقل ميشد . در هر صورت آنها متضمن دانشی است که فقط به برهمنان اختصاص داشته و عامه مردم نبايستی بآن آگاهی داشته باشند ؛ نبايستی بهیچوجه از آن در حضور افراد منسوب بطبقات پست سخنی بمیان آورد و کلمه از آن افشاء کرد . اولین نگارش چند قرن پس از تاریخ مسیح شروع ميشود .

چه نیروی خارق العاده حافظه لازم بود تا آن متون پی پایان را یاد بگیرند ! چند سال لازم بود که پیرو و مبتدی در پیش معلم خود برای یاد گرفتن و درك و فهم آنها صرف نماید ! در اوپنی شاد از دوازده سال سخن بمیان آمده . در هر صورت شاگردان در ضمن آموختن و فکر کردن نبايستی از گاو و گوسفند مرپی خود نگاهداری و مراقبت نمایند و در مراسم قربانی نقش خادم را انجام دهند . زبان این متون مقدس سانسکریت خویش نزدیک زبان ایرانی است و در نخستین قرن بعد از مسیح نیز بکار برده ميشده . امروز سانسکریت در هند همان نقشی را بازی می نماید که زبان لاتین در دوره قرون وسطی در اروپا بازی میکرد . واژه سانسکریت بمعنی منزه و پاک در قبال زبان عامه «پراکریت»<sup>۱</sup> است .

اروپائیان اول بار از کتاب اوپنی شاد و مطالب آن بوسیله (اوپنک هات) باخبر گردیدند . اوپنک هات ( تحریف اوپنی شاد ) ۶۰ تکه برگزیده از اوپنی شاد است که بوسیله شاهزاده محمد دارا شکوه در ۱۶۵۶ بفارسی ترجمه گردیده . این ترجمه با اوستا و ۱۸۰ نوشته خطی جمع آوری شده در هند بوسیله آنکتیل<sup>۲</sup> دوپرون فرانسوی ( ۱۸۰۵ - ۱۷۳۱ ) باروپا آورده شد . آنکتیل دوپرون آنها را در ۱۸۰۲ - ۱۸۰۱ همراه با ترجمه لاتینی

1 - Prakrit    2 - Oupnəkhat    3 - Anquetil-Deperron

درپاریس انتشار داد .

در قرن ۱۸ در نتیجه ترجمه آثار کنفسیوس و مانسیوس<sup>۱</sup> که بوسیله هیئت های مذهبی که از چین برمی گشتند باروپا آورده شده بود آشنائی بطرز تفکر چینی مورد توجه اروپائیان قرار گرفت . در اوائل قرن ۱۹ فلسفه هندی و آشنائی با آن که در آثار و نوشته های نخستین هند شناسان انگلیس مانند (وارن هاستینگ<sup>۲</sup>، شارل ویل کینس<sup>۳</sup> و ویلیام جونز<sup>۴</sup> توماس کولبروک<sup>۵</sup> الکساندر هامیلتون<sup>۶</sup>) کم و بیش مورد بحث شده بود مورد رغبت قرار گرفت . در ۱۸۰۸ فردریک شلزول<sup>۷</sup> که در پاریس از ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۴ تعالیم هاملیون را تعقیب کرده بود اثر هیجان انگیز خود بنام ( زبان و حکمت هندیها) را انتشار داد .

شوپنهاور متفکر بدبین آلمانی اطلاعات خود را درباره بینش هندی مخصوصاً از اوپنکهاث بدست آورده . البته نباید فراموش کرد که معرفت علمی متون ودائی مخصوصاً مدیون زحمات و نبوغ شرق شناس معروف فرانسوی نیمه قرن ۱۹ اوژن بورنوف است .

سربزرگی که برهمنان می آموزند اینست که ارواح تمام موجودات و تمام اشیاء همانند باروح کلی و جهانی هستند . بر حسب این اشراق و عرفان (مستیک) تمام آنچه معنوی و روحی است متعلق بروح کل است . و چون روح کلی و جهانی در هر موجود هست پس هر انسان خود را در هر موجود دیگر، در موجود گیاهی هم مانند وجود خدائی درمی یابد . چنین است معنی تات توأم آزی<sup>۸</sup> (« آن تو هستی ») شعار معروف اوپنی شاد .

---

1- Mencius 2- Warien Hastings 3- Charls Wilkins  
4- William Jones 5- Thomas Colebrooke 6- Alexandre  
Hamilton 7- Frédéric Schelegel 8- Tat tvam asi

اینک قطعاتی از اوپنی شاد که در آنها از نظریه روح کل و جهانی و رابطه آن باروانهای فردی گفتگو شده است :

«براستی اصلی که تمام موجودات از آن بوجود میآیند، از آن هستی میگیرند و از آن زندگی می نمایند و هنگام مرگ بر آن برمیگردند. اصلی که تو باید در طلب آن بر آئی و آنرا بشناسی براهمان است.» «روح تمام مخلوقات یکی است. ولی در هر مخلوقی حاضر و متجلی است؛ هم واحد و هم متکثر است؛ درست مانند ماه که در آبها منعکس می گردد.» «براهمان منزلگه و مأمن تمام موجودات است و در تمام موجودات هم منزل و مأمن می گزیند.» - «اینست حقیقت: همانطوریکه از آتش سوزان هزاران جرقه می جهد همانند آن نیز از وجود لایتغیر هر گونه موجودات زائیده میشود، موجوداتی که با آن نیز بر می گردند.» - «کسیکه خود را در همه موجودات و همه موجودات را در خود می بیند میتواند از این راه به براهمان متعال به پیوندد و با آن یکی گردد.» «براهمان متعال روح همه چیز؛ اصل جهان، ریزتر از ریزترین اشیاء، وجود ابدی و لایزال است، تو آن هستی! تو آن هستی تات توامازی!» .

برهمنان میگویند که در خواب عمیق روح لحظه ای از تن رهائی می یابد و بر همان می پیوندد. روح در خواب و حین رؤیا با بحر کت و سیلان خود در یک عالم محسوس ولی متفاوت با عالمی که معمولا در آن زندگی می نماید رهائی و آزادی خود را در قبال تن نشان میدهد .

پس برهمنان خواب، این حالت مرموز و شگفت انگیز را مانند مرگ موقتی و زودگذر میدانند .

بدین نحو (مستیک) عرفان هندی پیوستن با جهان اصولا با عرفان اروپائی اختلاف پیدا میکند. در عرفان اروپائی انسان با خشوع و خضوع



خود را تسلیم لایتنهائی می کند و در آن مستغرق میشود . در نظر برهمنان انسان با سر بلندی و غرور آگاهی پیدامیکند که در وجود فردی و شخصی وی جزئی و بهره ای از وجود وهستی نامتناهی موجود است .

پس در مقابل انسان برین هندی انسان برتر نیچه<sup>۱</sup> تصویر و قیافه ناچیز و حقیر و نزاری پیدامی کند . انسان برتر هندی بر جهان تسلط دارد در صورتیکه بشر برتر نیچه فقط میتواند در فوق جامعه انسانی قرار گیرد .

در صورتیکه بر حسب نظریه برهمنان روح انسان در قید و بند جهان مادی نیست و فارع از آنست پس انسان باید در دوره حیات خود کوشش بکند که از هر چه خاک و مادی است اعراض نماید و تمام هم و توجه خود را متوجه جهان غیر مادی کند . همانند انسانی که چشم بسته از وطن خود بدر آورده و در سرزمین بیگانه ای رها گردیده باشد ده بده شهر بشهر در جستجوی وطن و مولد خود خواهد رفت . رفتار و سلوک انسان نیز در اینجهان چنین باید باشد .

«هنگامیکه تمام هوسها و امیال از دل انسان رخت بر بست ؛ آنوقت وی فنا ناپذیر میشود . آنوقت در همینجهان به براهمان می پینوند . تن وی من بعد در نظر او در حکم پوسته ایست که مار در کنار لانه مورچه ها میگذارد .»

در یکی از حکم و دستوره ای براهمانا ها این نکته بیان میشود که درهای آسمان تنها برای کسیکه نفس خود را ایثار میکند باز است نه برای کسیکه هدایا و قربانیها برای خدایان پیشکش می نماید .

پس تصور کلی که از نظریه براهمانی درباره پیوستن بروح جهانی بدست میآید متضمن انکار و نفی جهان است . این رویه منفی و

انکاری دیگر اختصاص برهمنان ندارد و این فکر و ادعا که تنها آنها  
میتوانند برهمنان به پیوندند دیگر در بین نیست. حالاً فکر دیگری جای آن  
رامی گیرد یعنی هر روح انسانی و روح هر موجود دیگر میتواند بآن مرحله  
برسد. بدین نحو نفی و انکار و اعراض از جهان برای هر مردی الزام آور  
می شود.

این است که در اوپنی شاد بیک سلسله قسمت ها بر میخوریم که در  
آنها اعراض مطلق از جهان تنها طریق عاقلانه نشان داده شده است. یکی  
از نمایندگان این تمایل یا جیناوالکیا<sup>۱</sup> دکتر بزرگ برهمنائی بوده است.  
در نظری برهمنان حقیقی آنهائی هستند که میکوشند باروح کل و روح  
جهانی یکی گردند. و برای این منظور از همه چیز دست بر میدارند و راه  
بیابان گردی پیش میگیرند. نه آنهائیکه هم شان را صرف داشتن اولاد  
و بدست آوردن نعم و ثروت می نمایند. خودوی هم آنچه جان زندگی را پیش  
گرفت. پیش از اینکه چشم از خانه و نزدیکان خود بشوید همه دارائی و  
همه چیز خود را بین دوزن خویش قسمت کرد. یکی از آندو از وی  
خواست که معرفت ابدی و لایزال را با و بیاموزد در صورتیکه تنها شناختن  
ابدی و لایزال ثروت و ارزش حقیقی است.

برای نیل بوحدت و پیوستن به برهمنان اعراض و چشم پوشیدن از  
مادیات کافی نیست. باید تمام قوای ذهنی خود را در روی غیر مادی و  
معنوی متمرکز ساخت. چگونه می توانیم باین چنین تمرکز ذهنی دسترسی  
پیدا کنیم؟ در اوپنی شاد دستورهای صریح و دقیق برای نیل باین منظور و  
مستغرق شدن در نامتناهی داده شده مخصوصاً تکرار سیلاب مقدس - اوم

---

1- Yâjnavalkya

نقش عمده‌ای ایفاء می‌نماید. هدف این ارتیاض «یوگا»<sup>۱</sup> اینست که شخص خود پیوستن با بدی و مطلق وهستی محض را در خود بموقع آزمایش بگذارد و در خود احساس نماید.

نباید فراموش کرد که نظریه برهمنائی برای پیوستن به برهما تفکر و معرفت ذهنی را کافی نمیداند. درست است که بعضی قسمت‌های اوپنی - شاد ممکن است در این جهت تعبیر شده باشد. ولی منظور و فکر حقیقی برهمنان اینست که تنها از راه تفکر و تعمق محض و معرفت حقیقت نمیتوان به برهما پیوست بلکه از راه عمل و تمرین اعراض از جهان و تحقق وحدت با روح جهانی در خلسه و خود فرو رفتن بآن میتوان رسید.

پس نظریه برهمنائی حقیقتی است که تنها درک و فهم آن کافی نیست بلکه باید با تمرین و تجربه آن را آموخت و بر آن توفیق یافت.

اگرچه اوپنی شاد شامل قسمت‌هایی است که در آنها اعراض مطلق از جهان با اصرار توصیه گردیده ولی برهما نیسم چنانکه دیده‌ایم آنچه‌ایم آنچنان ایده‌آل مطلق را تعقیب نمی‌نماید. بلکه در جنب نفی جهان محلی نیز برای اثبات آن قائل میشود. واضعین آن شهادت این را داشته‌اند که در نیمه‌راه توقف نمایند و در پی بدست آوردن تمام نتایج عملی آن بر نیایند.

پس برهما نیزم بدین نحو نفی و اثبات جهان را با هم تلفیق می‌نماید که از پیر و ان خود بخواد که نیمه اول حیات خود را در قبول و پذیرش جهان و نیمه دوم آن را در طرد و نفی آن پایان برسانند.

ما در باره مباحثاتی که در داخل برهما نیزم دوره اوپنی شاد بین طرفداران نفی و طرفداران اثبات جهان پدید آمده و هم چنین در باره پیدایش

---

۱- لفظ یوگا- جوگی- در تازه‌ترین قسمت‌های اوپنی شاد دیده می‌شود. در ریگ‌ودا لفظ کسین بکار برده شده قدیم‌ترین لفظ در معنی هر تاض و اژه مونی است که در ریگ‌ودا آمده.

ابدآل تقوی و زهد مطلق که در واقع راه حل و تلفیق تضاد مزبور است اطلاع چندانی نداریم. در قدیم ترین اوپنی شاد هیچگونه تفکیک دقیق و صریحی در باره مراحل مختلف زندگی دیده نمی شود.

بر طبق کاتاشروتی اوپنی شاد<sup>۱</sup> وظیفه برهن پس از انجام وظایف مذهبی خود این است که (برای سفر بزرگ) یا باب و آتش و گر سنگی توسل جوید یا اینکه زندگی خانه بدوشی و ارتیاض پیش گیرد.

برای نخستین بار در قسمتی از جابالا<sup>۲</sup> اوپنی شاد است که توالی چهارگانه مراحل زندگی برهن را مانند قاعده مسلم معرفی می نماید: شروع بآموزش و تمرین در پیش معلم؛ زندگی رئیس خانواده - انزوا در جنگل - اعراض کامل و مطلق.

در مرحله سوم زندگی خود یعنی در مدت انزوا در جنگل هنوز ارتباط برهن با خانواده خود برقرار است؛ حتی می تواند همسر خود را پیش خود نگاهدارد اگر چه انجام وظیفه شوهری پایان یافته است. مرتاض تدریجاً هر گونه تماس با عالم را کنار میگذارد. فقط در آخرین مرحله حیات است که وی در تنهایی ارتیاض و اعراض مطلق بسر میبرد. چیزی که مانع میشود که برهنان پیرو نفی مطلق جهان گردند - همانطوریکه در اوپنی شاد از آن گفتگو میشود - این است که انجام حیات مذهبی و وجود یک طبقه روحانیان ضروری است. بعبارت دیگر انجام وظایف کلیسایی و مذهبی و بقاء نسل برهنان را مقدم بر چیزهای دیگر میداشتند. هم چنین ضرورت پرستش ارواح نیاکان مانع از اعراض مطلق میشود. آنها نمی توانند نسبت به ارواح اجداد و نیاکان عهد شکن و غیر مؤمن باشند و بهیچ وجه نمی خواهند از داشتن اخلاف و باز ماندگانی که

1 - Kathaṣrutī - Upanishad 2 - jābala - Upanishad

بتواند بارواح خانوادگی تحف وهدایا تقدیم کنند صرف نظر نمایند. پس درحقیقت سنن ورسوم مذهبی موجب میشود که ازاعراض مطلق ورهائی ازقید تن که آخرین نتیجه نظریه آنانست منصرف گردند . البته بعضی از برهمنان این اختلاف و تضاد را باقبول رهائی مطلق حل می نمایند . ولی افراد طبقه مزبور نمی توانند آنچنان رویه ای پیش گیرند ومجبور اند راهی را اتخاذ نمایند که بتوانند تقدیم تحف وهدایا را بارواح نیاکان تأمین نمایند . شاید درگذشته های دور رسم این بوده که برهمنان نزدیک پیری از فعالیت روحانی دست برداشته و در انتظار مرگ از جهان روگردان میشده اند . تابدین نحو برتری خود وپیوستن خود را به راهمانشان بدهند . عرفان قدیم پیوستن ویکی شدن بانیروی ماوراء طبیعی میتواند رویه مزبور را توجیه نماید . در این صورت ایدآل حیات بر اهمائی که در آن نفی جهان در مرحله دوم یعنی بعد از قبول آن می آید مبتنی بر رسوم وستن موجود خواهد بود نه ناشی از بحث نفی و اثبات آن در دوره اوپنی شاداها . اگر این فرض درست باشد آنوقت میتوانیم بگوئیم که سنت هم در منع برهمنان از اینکه نتایج منطقی نظریه اوپنی شاد را در پیوستن به براهما بموقع اجرا بگذارند مؤثر بوده است . شایان توجه است که چیزی که مورد نظر برهمنان شده فقط ایده آل خاص زندگی خودشان است . در اوپنی شاد در اینکه افراد طبقات دیگر – زیرا زنان بحساب نمی آیند – چه رویه باید در قبال اثبات نفی جهان پیش گیرند بحث عمیقی بمیان نیامده . باوجود این مستیک پیوستن به براهما آنطوریکه در اوپنی شاد از آن بحث شده مربوط بهمه مردم میشود نه تنها برهمنان . شاید بتوان حرف معروف یا جناوالکیا را در مورد برهمنان حقیقی چنین تعبیر کرد: که غیر برهمنان نیز اگر در

جستجوی آنچه ابدی است بر آیند و از جهان اعراض نمایند میتوانند روحاً و فکراً برهن گردند . با وجود این آنچه از اوپنی شادااستنناط میشود این است که عده کمی از افراد طبقات دیگر بمنظور پیوستن به براهما از جهان و حیات روگردان شده اند .

این را باید در نظر داشت که مستیک براهمائی پیوستن به براهمان موجد نهضتی نشده بلکه نهضت بزرگ انزوا طلبی و اعراض از جهان با جائینیزم و بودیسم شروع گردیده است . با در نظر گرفتن اینکه منشأ رویه انکاری که در بودیسم مشاهده می‌نمائیم نظریه بازگشت روح بجهان در قالب های گوناگون است نه پیوستن آن به براهمان . هنگامیکه فکر و تصور انتقال روح با بدان مختلف مورد توجه توده ها قرار گرفت و اضطراب و تشویش بلکه بیم و هراس بازگشت های متوالی بر اذهان استیلا یافت آنوقت نهضت انزوا طلبی و دست از زندگی شستن پدید آمد و قرنها ادامه یافت .

چنین فکر میکردند که رهائی از انتقال و تناسخ و بازگشت روح میسر نیست مگر با اعراض از جهان و طردخواست زندگی .

در نظریه بازگشت ارواح طرد جهان و زندگی با شدت بیشتری ظاهر میشود و ضرورت اعراض از زندگی در این نظریه از جهت رهائی از بازگشت است . در صورتیکه در آئین برهمنائی اعراض بیشتر از آنچه بمنظور رهائی باشد باین منظور است که با پیوستن به براهما انسان خود را برتر از جهان گرداند و در فوق آن قرار دهد .

پس براهمانیسم با تلفیق طرد و پذیرش جهان ایده آلی برای خود بوجود می‌آورد و سدی در مقابل جائینیزم و بودائیسیم برپا میسازد . مقاومتی که برهمنان با انجام شئون و رسوم ازدواج و تشکیل خانواده انجام داده‌اند

در تاریخ طرز تفکر هندی اهمیت فوق العاده ای دارد .

اما در مورد عمل و اخلاق باید دانست که نظریه برهمنان آن را چندان مورد توجه قرار نمیدهد بلکه خود را در فوق آن قرار میدهد برهمنان شهامت این را دارند که اعتراف نمایند از مطالعه و تفکر در مورد ماهیت جهان هیچ دستور عمل و اصل اخلاقی بدست نیساید . بعبارت دیگر آنها در اصل ماوراء الطبیعه جهان هیچ جنبه اخلاقی نمی بینند و در نتیجه کاملاً پیروی اصلی<sup>۱</sup> می مانند . و از طرف دیگر همین امر آنها را وادار می نماید که پیوستن به لایتناهی را مطلقاً یک امر فکری و ذهنی که هیچ رابطه با عمل و اخلاق ندارد بدانند .

در نظر برهمنان اعراض از جهان و ترک گفتن آن عبارت از کنار گذاردن هر گونه فعالیت و عمل خواه نیک و خواه بد است . آنها این اصل را بدون هیچ قید و شرط و محدودیت اعلام میدارند .

در یکی از اوپنی شادها چنین میخوانیم : « فنا ناپذیر نه بیم و ترس از بدی که مرتکب شده دارد و نه امید و آرزو از نیکی ای که انجام داده . نه این و نه آن هیچکدام بر آن حاکم نیست . » بلکه اوست که بر این و آن هردو احاطه و سلطه دارد ، هیچ چیز از آنچه او انجام داده و هیچ چیز از آنچه وی از انجامش خود داری نموده برای وی مهم نیست . »

این امر نشان میدهد که برهمنان دوره اوپنی شاد هیچ کوشش و تمایلی برای اینکه اعراض از جهان و پیوستن به براهمان را جنبه و معنی اخلاقی بدهند نداشته اند . با وجود این خیلی آسان بود که فورمل «تات- توام آزی»<sup>۱</sup> را در جهت اخلاقی تعبیر و تفسیر کرد . ولی برهمنان این کار را نکرده اند . آنها اعلام میدارند که انسان باید خود را در همه چیز و همه

موجودات به بیند. ولی باین گفته خود فقط این معنی را می دهند که همه موجودات سهمی از روح کل و جهانی دارد ولی هیچ الزام آورنمیدانند که بر حسب این اصل وحدت، انسان باید نسبت بدیگران مهر و محبت ورزد؛ از رنج و آلام آنان متأثر گردد و یا درباره آنها رحم و شفقت داشته باشد. دستور بزرگ «آهیمسا<sup>۱</sup> - خودداری از اضرار» هیچگونه نقشی در اوپنی شاد نداشته اگرچه در تکه های نادری بآن اشاره شده است.<sup>۲</sup>

هنگامیکه برهمنان با قربانی کردن مخالفت میورزند این مخالفت آنها از اینرو است که قربانی را بیهوده و بی ثمر میدانند نه ازین جهت که با ذبح و کشتن مخالف اند. این را نیز یاد آور می شویم که برهمنان بهیچوجه ادعا نمی کنند که بد کردن با خوبی کردن برای انسان علی السویه است. منظور آنان از «در فوق خوبی و بدی» غیر از منظور ادیون یا نیچه است.<sup>۳</sup> منظور آنان نه عملی است که در وراء خوبی و بدی است بلکه اساساً عدم عمل و خود داری از عمل است. حق پای بسند نشدن به خوبی و بدی بعقیده آنان خاص افرادی است که برای نیل بوحدت و پیوستن به براهمان از جهان اعراض می نمایند و از فعالیت دست بر میدارند و بهمین جهت آزاد و فارغ از وظیفه انجام نیکی هستند. بدی کردن در نظری همان اندازه غیر قابل توجه است که خوبی کردن. وی نمی تواند بوصول نائل آید مگر از راه معرفت و اعراض از جهان و تمرکز فکری.

برعکس آنهاستیکه بزندگی عادی و معمولی قانع میشوند باید در

---

1 - ahimsa

۲ - یکی از آنها کشتن هر موجود زنده را منع می نماید بجز در اماکن مقدس

۳ - منظور از ادیون در اینمورد آنتهایی است که مدعی شناسائی حقیقی و کامل درباره خدا و امورانند (مترجم)



رفتار و کردار خود مفاهیم سنتی خوبی و بدی را در نظر بگیرند و از آن تبعیت نمایند. این است که در او پنی شادها در جنب اعلام اینکه آئین پیوستن بر ا همان جنبه فوق اخلاق دارد بتعالیم و احکام دیگری بر میخوریم که در آنها حقوق و حدود اخلاق سنتی مراعات گردیده است. البته این او امر و نواهی مربوط به رهنمانی است که هنوز در مرحله زندگی فعال هستند.

بآنها دستور داده شده که حقیقت را بگویند؛ وظایف طبقه خود را انجام دهند؛ متون مقدس و دارا بخوانند؛ خدایان و ارواح نیاکان را تجلیل کنند؛ بر احساسات و شهوات خود تسلط داشته باشند. دستور اکید است که بر همنان مجرد در عفاف بمانند، دزدی، مستی، نزدیکی با زن استاد قتل بر همنان از بزرگترین گناهان شمرده میشود. هنوز مهر و شفقت درباره نزدیکان در این اخلاق که اهمیت فوق العاده ای بر استگویی و صداقت قائل شده محلی ندارد.

همه جاد در عالم بزرگترین توجه اخلاق اهمیتی است که بر استگویی و صداقت داده شده است. تنها با شناختن و تشخیص وظیفه درباره نزدیکان و هموعان انسان بمقام ارجمند اخلاقی نمی رسد. این تعالی و نیل بمقام انسان کامل هنگامی میسر است که شخص دروغ نگوید و از تقلب و تزویر و ریا و حيله پرهیزد.

بر همنان نیز همیشه گفتن حقیقت را بزرگترین وظیفه خود دانسته اند در یکی از او پتی شادها چنین گفته میشود که مرد جوانی پیش بر همنی رفت و از وی خواست که او را بشاگردی بپذیرد. استاد شروع به تحقیق و پرسش کرد تا بداند که آیا مرد جوان از تیره بر همنان است یا نه. مرد جوان اعتراف نمود که وی فرزند کنیزی است که در جوانی وی را بدنیا آورده

و توانسته است نام پدر وی را بگوید . استاد جواب میدهد : «تنهایکنفر برهن می‌تواند این چنین راستگو باشد :» و فوراً وی را بشاگردی خویش قبول می‌نماید .

برهمنان با اینکه پیوستن بهستی فوق‌الطبیعه را یکی از امتیازات طبقاتی خود میدانند مع‌هذا این را قبول دارند که هر انسانی میتواند ادعیه آن را داشته باشد و با اینکه خود مراسم و رسوم قربانی را انجام میدهند ولی قبول دارند که او را دو قربانی فقط يك ارزش نسبی دارد و تنها چیز مهم عبارت از کسب معرفت حقیقی است .

برهمنان در این جهان چیز بزرگ و نادری بوجود می‌آورند . آنها روحانیانی هستند که مطلقاً حقیقت را محترم می‌شمارند . نظریه اخلاقی آنها هر قدر ناقص و غیر کافی بوده باشد خالی از عظمت و علو نیست . در نظر آنها احترام و پرستش حقیقت شامل احترام حق است در برهادرانیاکا<sup>۱</sup> اوپنی شاد که یکی از قدیم‌ترین قسمت‌های اوپنی شاد است چنین می‌خوانیم : « حق ( دارما )<sup>۲</sup> در رأس تمام قدرت‌هاست . هیچ چیزی بالاتر از آن نیست . بوسیله حق ناتوان افسار قوی رامی‌گیرد و آنرا تحت قیادت خود در می‌آورد . حق عبارت از حقیقت است . »

هم‌چنین برهمنان از افراد طبقه خود میخواهند که کاملاً وظایف خاص طبقاتی خود را انجام دهند . در نتیجه مراعات این وظایف که در نظر برهمنان مقدس‌شمرده میشوند اصل خود داری از عمل که نتیجه انکار جهان است محدود میشود . بادر نظر گرفتن لزوم انجام این وظایف است که برهمنان زندگی معمولی را تا آغاز پیری ادامه میدهند با اینکه میدانند که

---

1- Brhad Aranyaka – upanishad 2- dharma

پیوستن به برهمن میسر نیست مگر با اعراض از جهان . پس برهمنان با مستثنی کردن انجام تکالیف طبقاتی از اصل کلی خود داری از عمل و قرار دادن آن در درجه اول اذعان می نمایند باینکه انکار جهان و اعراض از آن بصورت کامل ممکن نیست و در هر صورت برای زندگی نیز باید محلی قائل گردید . در اوپنی شاد نظریه دیگری نیز که آن را تناسخ یا بازگشت روح (سامسارا)<sup>۱</sup> یا انتقال روح میتوان نامید وجود دارد .

بین این نظریه و نظریه دیگری که در بالا از آن بحث شده یعنی نظریه پیوستن بروح کل چه رابطه موجود است ؟ آیا این دو نظریه جزو هم اند و از یکدیگر تفکیک ناپذیر اند یا اینکه هر یکی از آن دو نظریه جداگانه و مستقلی است ؟

میتوان گفت که بازگشت روح نظریه مستقلی است .

در سرود های ریگ ودا<sup>۲</sup> اثری از نظریه بازگشت روح دیده نمیشود . در آندوره های دورا دور چنین معتقد بودند که گم شدگان در قلمرو خدایان وارد میشوند و بیشتر از اعمال و رفتار خوب نذور و قربانهای متعدد و مؤثری را که بانها تقدیم خواهند کرد بحساب میآوردند . اما در باره سر نوشت آنها آنیکه بآن سعادت نمی رسند فقط اشارات مبهمی شده است .

در برهما نانا سخن از این بمیان آمده که نیک بختانی که بسعادت رسیده اند پس از مدتی در معرض مرگ ثانوی واقع میشوند . ولی در موضوع ماهیت این مرگ ثانوی و روابطی که بین این هستی بعدی و آئین انتقال روح موجود است توضیحی داده نشده است .

نظریه انتقال روح در ابتدا مأخوذ از افسانه ایست که در آن از سیر

1 - Samsara      2 - Rig - veda

و حرکت مردگان بسوی منزلگه آسمانی گفتگو شده است. بنا بر این افسانه روانهائی که از سوی زمین حرکت میکنند تا با آسمان بروند از ماه عبور و در آن توقف می نمایند تا بعضی ها پس از زمانی بسوی آسمان حرکت کنند و برخی دیگر همراه قطرات باران بار دیگر بر زمین برگردند. هنگام ورود ارواح ماه فربه و پر میشود و زمان حرکت آنها نحیف و لاغر میگردد. پس در این افسانه است که نظریه انتقال روانها را بشکل نخستین خود مشاهده می نمائیم .

«تمام آنهائیکه این زمین را ترك میکنند بماه میروند . روانهای آنها هلال ماه را پر می نماید. هنگامیکه ماه لاغر و بشکل هلال میشود آنها بار دیگر زنده میشوند . ماه دروازه آسمان است . اگر بتوانیم بآن پاسخ دهیم اجازه ورود میدهد . ولی کسیکه نمیداند چگونه باید بآن پاسخ داد ماه او را مبدل بآب میکند و بشکل باران بسوی زمین بر میگردد . در آنجا در زمین بشکل کرم ، پلنگ ، ماهی ، پرنده ، خوک و حشی و انسان یا هر موجود دیگر بر حسب آنچه کرده و آنچه دانسته و شناخته دوباره زنده میشود آری هنگامیکه بماه می رسند ماه می پرسد: «تو که هستی» آنوقت باید پاسخ داد: من تو هستم . « کسیکه این چنین پاسخ بدهد ماه وی را اجازه ورود میدهد . « مسلماً در روایت اصلی افسانه مزبور چنین معنی میداده که ماه بارو احمی که اعمال نیک و لازمی را انجام داده ، ذنور و قربانیهای مقرر را تقدیم کرده و بسوی آسمان در حرکت باشند راه را باز خواهد گذاشت. اما اینکه ماه راه نمیدهد مگر برای آنهائیکه مطابق نظریه (تات توأم آزی)<sup>۱</sup> (این تو هستی ) جواب بدهند تعبیری است که بر همان بعدها برای آن قائل شده اند تا بدین وسیله عقیده خود را درباره اینکه پیوستن بروح کل فقط

در نتیجه معرفت کامل ممکن است داخل نمایند.

بنا بافسانه اصلی مردگان همه بماه نمیرسند. بلکه فقط آنهایی بماه میرسند که نائل سعادت ابدی گردیده یا اینکه برای حلول در بدن انسانی تعیین گردیده‌اند. این است اقلأ آنچه میتوانیم از دو قسمت اوپنی شاد استنباط نمائیم. بنابراین مذکور انسانهایی که باید در شکل حیوانی بار دیگر زنده گردند مستقیماً پس از مرگ خواه بلافاصله و خواه پس از توقف کوتاه در یک کیفرگاهی در کالبد دیگری منتقل میشوند. متون موجود در این باب صراحت چندانی ندارند. اصولاً ماه در حکم منزلگه آرامش موقتی شمرده شده است.

اما نظریه بازگشت ارواح کاملاً با نظریه براهمائی مطابقت دارد. از این لحاظ آئین براهمائی معتقد است که ارواح انسانها، حیوانات و گیاهان از یک اصل و جوهر هستند بعضی چنین تصور کرده‌اند که افسانه‌ماه که نظریه بازگشت ارواح از آن گرفته شده منشأ غیر آریائی داشته باین معنی که آرینها آنرا از ساکنان اولیه خطه مزبور گرفته‌اند. ولی صحت این ادعا را نمیتوان ثابت کرد. معهدامیتوان گفت که درسرودهای ودائی هیچ اثری از افسانه مزبور دیده نمی‌شود. و بنظر می‌آید که نظریه کاملاً جدا و مستقل از نظریه عرفانی پیوستن به براهمان است.

با همه اینها کمتر اشخاصی متوجه شده‌اند که نظریه بازگشت ارواح با نظریه عرفانی براهمائی چندان توافق و هماهنگی ندارد. آندو در مسئله روابط روح فردی با ماده و هم چنین با روح گل با هم اختلاف دارند.

بر حسب نظریه براهمائی تمام روانهای فردی پس از زندگی در جهان مادی خود بخود جزو روح جهانی میشود و بآن ملحق میگردد. پس هرگونه پایان حیات مادی برای روح فردی در حکم بازگشت قطعی و نهائی بروح جهانی

است. و هر آغاز وجود جسمانی تجلی جدید عنصر معنوی در يك كالبد مادی است. پس بر همان قبول دارند که یکنوع سیلان دائمی غیر مادی در مادی و يك بازگشت دائمی عنصر مادی بر روح جهانی وجود دارد. این گونه دید و بینش آنها بطور واضح با این تشبیه که در بالا گفته شده - آتشی که جرقه‌ها از آن بیرون جهیده و سپس باز بر آن بر میگرددند - کاملاً روشن و واضح میشود بنا بقئیده بر اهرمائی هر روان موجود در جهان مادی یکبار بیشتر در آن توقف نمی نماید؛ و خود بخود بر روح جهانی ملحق میشود؛ بدون اینکه نیازی بمعرفت مکتسبه یا به شایستگی خاصی داشته باشد. ارواح حیوانات و گیاهان هم بر روح جهانی بر میگرددند؛ همانطوریکه روح برهن بر آن بر میگردد؛ برهنی که بمعرفت حقیقی رسیده و با حرارت و شور بار تیاض و تمرکز فکری پرداخته است. پس نه معرفت نه ارتیاض، نه در اندیشه فرورفتن و نه خلسه هیچکدام از اینها نیست که روح را شایسته پیوستن بر روح جهانی مینماید تنها امتیاز وی آگاهی او از سعادت است که در انتظارش می باشد ولذت بردن از آن در همین زندگی این است که این زندگی خاکی خود را افراغ از جهان و مادیات و در انتظار پیوستن بر روح کل بسر میبرد.

درست است که بعضی از متون اوپنی شاد این فکر را در ذهن پدید می آورد که فقط با معرفت حقیقی وزهد و تقوی و اعراض از جهان میتوان بر روح کل پیوست و بفنانا پذیری رسید. با وجود این قسمت های مذکور معنی حقیقی آئین را مورد بحث قرار نمی دهد. در آئین برهمنائی منظور اصلی پیروزی بر جهان و مادیات است نه رهائی از آن. برعکس مبدء نظریه باز آمدن در ابدان مختلف ازین فرضیه است که ارواح در این جهان اسیر و زندانی هستند. از اینرو مسئله بازگشت آنها مطرح میشود که این زندانیان کالبدهای مادی نیازمند رهائی هستند. در صورتیکه در

آئین برهمنائی فراغ و رهائی روح از این جهان فی نفسه امر طبیعی است و فقط باید از آن آگاه گردید .

اگر برهمنان نظریه بازگشت و انتقال روح را بپذیرند در این صورت باید از نظریه خاص خود در مورد رابطه موجود بین روح فردی از یک طرف و ماده و روح کل از طرف دیگر دست بردارند و مسئله را مطرح نمایند که قبلاً مطرح نبود .

بالا تر ازین با قبول و بخود نسبت دادن نظریه رهائی روح که مضمیر در نظریه باز آمدن و انتقال روح است ، برهمنان خود را با مشکلات لاینحلی مواجه میسازند. آنها باید مطابق نظریه خاص خود قبول نمایند که نه تنها ارواح انسانها بلکه تمام ارواح که در عالم در موجودات حلول کرده اند باید بروح کل به پیوندند . پس بدین نحو مسئله نجات و سعادت و آسایش جاودانی حل میشود .

برعکس با قول نظریه باز آمدن و انتقال روح آنها نمی توانند مسئله مزبور را مطرح سازند و نه آن را حل نمایند . در حقیقت نظریه بازگشت و تناسخ فقط میتواند شامل و ناظر برهائی و سعادت ارواح انسانها باشد و آنرا یعنی نجات و راستگاری را تابع یکنوع معرفت و یکنوع بکاربردن عمر و زندگی می نماید که فقط انسان استعداد آن را دارد. پس سعادت و رهائی و آسایش کلی و جهانی نمی تواند مطرح شود مگر اینکه قبول نمایم که تمام ارواح زندانی و اسیر در این جهان مادی در هر تناسخ و بازگشت یکدرجه ارتقاء یافته و بدین نحو مراتب متعددی را پیموده تا بالاخره در کالبد انسانی جای خواهد گرفت و در آن زمان شایستگی پیوستن بروح کل را بدست خواهد آورد. ولی آنها نمی توانند جداً چنین تصور نمایند که عنصر غیر مادی محبوس و زندانی در این جهان مادی فقط بدین نحو

وازين طريق بروح كل مي پيوند .

پس اگر براهمانيسم نظريه تناسخ و بازگشت روح در ابدان مختلف را بپذيرد ديگر نمي تواند به تصور سعادت جهاني و كلي كه عرفان آن متضمن آنست و فادار بماند. در عرفان دوره<sup>۱</sup> يونان- و رومي نيز رهائي عنصر غير مادي كه اسير جهان مادي است؛ مورد توجه قرار گرفته است . در ام عالم در نظر عرفا<sup>۲</sup> عبارت از داخل شدن ارواح ب ماده در آغاز جهان و رهائي آن در پايان آنست .

اين طرز بينش و ديد تاريخ جهاني - كه تنها طرز قابل قبول است- اگر مسئله رهائي كلي را مطرح سازيم مطلقاً بر طرز تفكر هندی بيگانه است. بعلاوه چنين نظريه، آمدن نجات دهنده اي را نيز پيش بيني مي نمايد . در صورتيكه اين چنين فكر در دهند ديده نمي شود. مگر پس از بدنيا آمدن بودا كه در نظر بودائيان دوره بعدي مكتب مـاهايانا<sup>۳</sup> در حكم نجات دهنده شمرده شده است . با در نظر گرفتن اين ديد تاريخ جهاني است كه فكر هندی بار ديگر مسئله نجات و سعادت ابدی و جهاني را مورد توجه قرار مي دهد. مسئله اي كه چندين قرن کنار گذارده شده بود .

نظريه تناسخ و انتقال روح در بدنهاي مختلف حتي خود نجات و رهائي فرد را بطور قانع کننده بيان نمي نمايد . نظريه مزبور چنين ادعا مي نمايد كه انسان به مكافات و مجازات اعمال و رفتار زشت و بد خود ؛ در كالبد يك حيوان شريرو زشت حلول مي نمايد؛ ولي نميگويد كه چگونه ميتواند در اين زندگيهاي پست براي ارتقاء بزندگي عالي تر عمل نمايد. هنگاميكه روح در قالب حيواني جاميگيرد چگونه و از چه راه ميتواند

---

1 - Gnostiques

2- gnostiques 3- mahayana



بزندگی عالی ارتقاء یابد . پس آئین مزبور چنانکه ملاحظه می‌نمائیم در اینمورد با اصل خود تناقص پیدا میکند. البته مجبور میشود باینکه قبول نماید که فقط با رفتار عالی تر و اعمال مطابق اخلاق میتوان بدرجات و هستیهای عالی تر رسید ولی نمی‌تواند توضیح دهد که يك روح منحط و باز آمده در کالبد حیوانی چگونه میتواند این شایستگی را بدست بیاورد. نظریه تناسخ باید در نظر بگیرد که نجات و رهائی ارواح منحط و باز گشته در کالبد های حیوانی دیگر میسر نیست ؛ همانطوریکه بودا متوجه گردید. پس نظریه تناسخ و باز گشت ارواح روی مبانی دیگر مبتنی شده بعارت دیگر روی مبانی عرفان برهمنائی قرار نگرفته و با آن نیز هماهنگی ندارد ؛ علاوه بر اینکه متضمن تناقضات داخلی است .

باید دید چگونه برهمنان این چنین نظریه را که با فلسفه خاص آنها (چنانکه گفته شد) هماهنگی ندارد پذیرفته اند ؟

اولا نظریه مزبور در بین توده های مردم بسقدری رایج و شایع و بقدری مورد توجه بوده که ممکن نبود برهمنان آنرا نادیده باشند و یا مورد مسامحه قرار دهند. بعلاوه نظریه مزبور خود برهمنان را هم مفتون میکرد. زیرا معتقد بوحدهت و همانندی اصلی و ذاتی ارواح تمام موجودات است. و بالاخره و از همه مهمتر با اخلاق و عمل مطابقت و سازگاری دارد .

برهمنان در مورد اخلاق و عمل در وضع مشکلی قرار گرفته اند . زیرا عرفان و بینش آنها خود را در فوق اخلاق قرار میدهد . پس آنها نمی‌توانند چیزی را که اساس و اصل نظریه آنهاست یعنی اینرا که پیوستن به براهمان فقط با معرفت عالی ، اعراض از جهان و تمرکز فکری بدست میآید - کنار بگذارند . پس در اینصورت عمل و اخلاق چه نقشی دارند؟ گفتن اینکه عمل و اخلاق هیچگونه ارزشی ندارد ممکن نیست. اینجاست

که می بینیم نظریه تناسخ و بازگشت ارواح به برهمنان اجازه میدهد که برای عمل و اخلاق هم در جنب عرفان پیوستن به برهمنان محلی قائل شوند و بالاتر ازین آنرا در خدمت این یکی بکار ببرند .

عمل و اخلاق در نظریه تناسخ و بازگشت ارواح معنای خاصی دارد؛ از این لحاظ که چگونگی حیات بعدی و بسته رفتار و اعمال مطابق یا مخالف اخلاق است . علاوه بر اینکه ثبات قدم در نیکی بالاخره موجب زندگی عالی تری است . زندگی که در آن انسان میتواند خود را شایسته درک حقیقت و پیوستن بروح کل بنماید .

بنابعدی اولی و عامه اگر اعمال و رفتار انسان بقدر کافی نیک بوده باشد بسعادت و نجاج میرسد . اگر اعمال خوب وی بقدر کافی نباشد بار دیگر انسان بدنیایا بر میگردد . و اگر مقدار اعمال زشت و بد وی بیشتر بوده باشد؛ آنوقت در قالب حیوانی باز میآید . در ضمن تغییری که برهمنان در بینش فوق داده اند؛ عنصر و عامل اخلاقی ارزش خود را از دست میدهد . اعمال خوب نمی تواند آرامش و سعادت قطعی بخشد بلکه فقط بسازگشت در حیات انسانی کاملتری را میتواند . این نظریه برهمنان اجازه میدهد که نه تنها جنبه فوق اخلاقی عرفان خود؛ و در عین حال ظواهر اخلاقی آنرا حفظ کنند؛ بلکه با اتکاء نظریه این امر را که بیشتر مردم حیات خود را در پذیرش جهان میگذرانند توجیه نمایند . برهمنان چنین توضیح میدهند که این چنین افراد هنوز بسازگشت نهائی یعنی بازگشتی که در آن صراط حقیقی نجاج و سعادت را بتوانند بشناسند - نرسیده اند . برطبق نظریه تناسخ برهمنان هم چنین مجبور بقبول این امر میشوند؛ که افراد طبقات پائین و پست هم میتوانند روزی در قالب طبقات عالی باز آیند و بدین نحو در جستجوی رهائی مطلق بر آیند .

پس نظر تناسخ برهمنان اجازه میدهد که يك سیستم هماهنگ تنظیم نمایند. از یکطرف انکار جهان و حیات را در حکم حقیقت عالیهتری بشناسند. و در عین حال کم و بیش ارزشی بیک حقیقت ظاهری و مجازی که اخلاق و اثبات جهان در آن محلی دارند قائل شوند.

ولی بر اهما نیسم در مقابل این مزایا که از نظریه تناسخ بدست میآورد مواضع مهمی را هم از دست میدهد و تاوان هنگفتی می پردازد. البته میتواند نظریه مزبور را با خواستههای خود دمساز گرداند؛ ولی در همان حال به آئین خود عنصر بیگانه‌ای داخل می‌نماید که کاملاً خصیصه آنرا تغییر می‌دهد. در دوره اوپنی شاد فکر هندی فقط متوجه پیوستن بروح کن بوده. بعدها مسئله رهائی از دایره بازگشتها بآن اضافه گردیده و بقدری ریشه دوانیده و اهمیت پیدامی کند که مسئله نخستین را تحت الشعاع قرار می‌دهد. در طول قرنهای متمادی فکر هندی در تسخیر ترش و هراس از بازگشتهای بی‌پایان که در برهما نیسم دوره اولیه مورد عنایت نبود- زیرا که اصلاً مسئله مزبور مطرح نبود - خواهد بود.

پس آئین اوپنی شاد متضمن عناصر غیر متجانس و نا هماهنگ است و در نتیجه همین امر متضمن يك سلسله مسائلی میشود که به نحوی در طرز تفکر هندی ارزش و اهمیت پیدامی کند. بعضی از این مسائل در خود آئین برهمنائی نهفته است. برخی دیگر از اشکال تلفیق برهما نیسم با نظریه بازگشت ارواح ناشی میشود. بالاخره عده‌هم از امتیازاتی که انکار جهان اجباراً با اثبات آن و اخلاق می‌دهد پدیدمی آید.

مسئله اول. معنی حقیقی برهما نیسم چیست؟ و از آن چه باید بفهمیم؟ عرفان برهمنائی هم مانند تمام عرفانهای دیگر این مسئله را مورد توجه و بحث قرار داده که آیا هستی مطلقی که من حقیقی انسان وابسته و منوط

بآنست باید در حکم يك وجود بلا شرط ، مطلق غير مشخص و غير متعين تصور و ادراك شود يا برعكس مانند يك شخصيت معنوی ؟ اين مسئله در اوپنی شاد نه مطرح شده و نه هم راه قطعی حل و فصل آن ارائه گردیده . عقیده حقیقی برهمنان دوره اوپنی شاد اين است که براهمان باید در حکم هستی غير مشخص و غير متعين پذيرفته شود بقول يا جناوالکيا<sup>۱</sup> در برهاد آرانیاکا<sup>۲</sup> اوپنی شاد تنها چیزی که ميتوان گفت اينست که بگوئيم نتي نتي<sup>۳</sup> (نه اين است و نه آن) است . و تنها چیزی که از آن ميدانيم اينست که هيچ شباهتی بآن چیزهائیکه از راه تجربه و حواس می شناسيم ندارد .

در نوشته های سامکارا<sup>۴</sup> دکتر بزرگ براهمائی دوره وسطی قرن ۹ بعد از مسيح بداستان گفتگوی حکيم بزرگ با هو<sup>۵</sup> با شاگرد خود بر ميخوريم . حکيم نامبرده در جواب پرسش شاگرد خود در مورد براهمان ساکت ميمانند . سوال چندين بار تکرار ميشود . بالاخره حکيم چنين جواب ميدهد : «من جواب تراداده ام . ولی تو نخواستی بفهمی . آتمان سکوت است .» از طرف ديگر در اوپنی شاد قطعات ديگری موجود است که در آنها ابهام کمتری بکار رفته و از براهمان مانند موجود مطلق که جامع تمام کمالات است سخن رفته .

جای ديگر هم مانند نیروی نخستين که در تمام موجودات مکنون و ضامن هر گونه هستی است تعريف گردیده . زیرا برهمنان رفته رفته رموز و اسرار نهفته در طبيعت را مورد توجه قرار داده اند . مثلاً برای توجیه اینکه چگونه گیاه از تخم بعمل می آید مجبور شده اند چنين فرض نمایند که جوهر حقیقی گیاه بمنزله روح خالقه در تخم مکنون و نهضته است . ولی اين

1 - Yainavalkya      2 - Brlad - Aranyaka - Vpariskao

3 - Neti neti      4 - Camkara      5 - Balva

مشاهدات خود را هیچوقت عمیق نمی‌نمایند . نتیجه این میشود که نظریه « پان پسی شیسم » همه‌جا ذی‌روح آنها خصایص « همه جا روح » دوره تجدد اروپا را ندارد و مفهوم نیرو و هنوز در فلسفه آنها رشد ننموده است . هم‌چنین در اوپنی‌شاد قطعاتی دیده میشود که در آنها روح جهانی و کل مانند وجود ربانی متعال نشان داده شده . مانند قطعه ریز : « خدای یگانه در همه موجودات مکنون است ؛ وی بهمه چیز نفوذ میکند و در همه موجودات مسکن می‌گزیند . وی روح آنهاست . »

پس در دوره اوپنی‌شاد مکتب‌های براهمائی موجود بوده که بروح کلی و جهانی شخصیتی و تعیینی میداده‌اند .

این تغییرات و تحولات را که در مفهوم براهمان مشاهده می‌نمائیم دکتر شامکارا<sup>۲</sup> ( در قرن ۹ بعد از مسیح ) باهم تلفیق نموده و معتقد میشود باینکه در اوپنی‌شاد دو نظریه درباره براهمان موجود است: یکی حقیقت باطنی و محض که وی را مانند وجود مطلق غیر متعین و غیر قابل فهم و درك نشان میدهد ؛ دیگری حقیقت علنی و قشری و ظاهری است برای آنهائیکه استعداد نیل بدرجه عالی معرفت را ندارند تا بتوانند وی را مانند خدای واحدی که در ربوبیت‌های مختلف و گوناگون تجلی می‌نماید؛ مورد ستایش قرار دهند .

البته این چنین تفکیک بذهن براهمانان دوره اوپنی‌شاد خطوط نمیکرد . آنها فقط يك نظریه تعلم میدادند؛ و از عدم وحدت و هماهنگی آن دغدغه بخاطر خود راه نمیدادند .

از طرف دیگر هندوئیسم بکتا پرستی ادعا می‌نماید که اوپنی‌شاد همیشه براهمان را مانند خدای معینی تصویر می‌نماید و قطعه‌های دپگر

آنها باید در همان جهت تعبیر و تفسیر کرد؛ اگر چه تصویر غیر مشخص از آن استنباط گردد.

بزرگترین متفکرین اوپنی شاد بخود اجازه نمیدهند که مفهوم خدا را که از شریعت سنتی اقتباس گردیده با اصل و جوهر نخستین هستی یکسان بشمارند. ولی فکر هندی جدید - مانند فکر اروپائی - این همانی را همانطوریکه مثلاً در اثر معروف اسپینوزا<sup>۱</sup> زاده دیده میشود کاملاً طبیعی می‌شمارد و می‌پذیرد.

مسئله دوم. روابط روح کل و جهانی با جهان محسوس چیست؟ چرا هستی و وجود غیر مادی در جهان مادی تجلی می‌نماید و درجه واقعیت این آخری چه اندازه است؟

عقیده مشترک در تمام اوپنی‌شادها اینست که روح کل و جهانی در جهان مادی و محسوس محبوس است. جهان زمان و مکان هیچ معنی ندارد. برای روح فردی لازم و ضروری است که ازین اشتباه بیرون آید. باید بدانیم که هیچ کاری درین جهان نداریم و هیچ انتظاری هم از آن نباید داشته باشیم.

اما در مورد جهان مادی قدیم‌ترین اوپنی‌شادها آنها در حکم یک واقعیت محسوس و مدرك قبول دارند. ولی بتدریج که بینش برهمنائی در پی بررسی نتایج حاصله ازین فکر - که هر چیز از روح کلی و جهانی هستی پیدا می‌کند برمی‌آید و اهمیت آنها در نظر می‌گیرد؛ باین نتیجه میرسد که خود جهان مادی هم باید در حکم تظاهر و جلوه روح کل پذیرفته شود. همینکه درین مسیر وارد میشود دیگر نمی‌تواند در نیمه راه توقف نماید تا بالاخره باین مرحله میرسد که جهان محسوس و مدرك

---

1 - Deus civis natura spinoza

جز از خیال باطل و واهی چیز دیگری نیست . این است آنچه در قسمت‌های تازه اوپنی‌شاد مشاهده میشود . درین قسمت‌ها باین نتیجه منطقی برمیخوریم که تنها واقعیت عبارت از روح کل و جهانی است و غیر از آن واقعیت دیگری نیست .

این همان نظریه‌ایست که به «عدم دوگانگی» «آدوائیتا»<sup>۱</sup> موسوم شده است .

هنگامیکه باین مرحله رسیده شود دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر اینکه جهان را صحنه شعبده (مایا<sup>۲</sup> از ریشه مائین بمعنی جادوگر) و سحر و افسون بدانیم که روح کل با خودبازی می‌نماید. روح فردی مسحور و تسخیر شده در این بازی کشانیده شده. باید با اندیشه و تفکر پرده این سحر و افسون را درید و دیگر در تسخیر این شعبده و فریب واقع نشد. آنوقت است که روح روی آرامش و سعادت خواهد دید و تا روزمرگ فرا رسد و بروح کل به پیوند لبریز از شوق و وجد خواهد شد؛ مرگی که پایان صحنه شعبده‌بازی و چشم‌بندی است .

پس برهمنان که ابتدا در خود توانائی توجیه و بیان جهان را نمی‌دیدند؛ اینبار می‌خواهند برطبق نظریه انکاری خود آنرا توجیه و تفسیر نمایند؛ و بدین نحو باین عقیده میرسند که نه تنها جهان هیچ معنی و هدفی ندارد بلکه اساساً هیچ واقعیتی هم ندارد .

این چنین جهان‌بینی بطرز شگفت‌آوری با نظریه عرفانی پیوستن بروح مطلق تطبیق می‌نماید . ولی از طرف دیگر عمل و اخلاق را کنار میگذارد . زیرا گفتن اینکه جهان هیچ معنی و هدفی ندارد صادر کردن

---

1 - Non - dualité- Advaita

2 - Māyā - māyin

حکم طرد عمل و اخلاق است . در این چنین جهان هیچ دلیلی ندارد که انسان دست بکاری زند و فعالیت اخلاقی پیش گیرد . برعکس باید از هر گونه عمل و فعالیت دست بشوید . تنها کاری که باید انجام داد ؛ دور داشتن خود از آلوده شدن بجهان و جهانیان است .

اگر قدمی هم فراتر نهمیم و واقعیت جهان را هم منکر شویم ؛ آنوقت دیگر اخلاق و عمل معنی و محلی نخواهد داشت . تنها امر مهم این خواهد بود که خود را از قید و بند اعتقادیجا و واهی بواقعیت آن رهایی بخشیم و بس .

پس نظریه «مایا» نتیجه منطقی مفهوم هستی است آنطوریکه برهمنان ادعا می نمایند . آری برهمنان با پذیرفتن نظریه فوق دیگر بهیچ وجه نمی توانند عمل و فعالیت اخلاقی را الزام آور بدانند .

مسئله سوم . چطور ارواح فردی از ارواح کل تراوش می نمایند و چطور بآن برمیگردند؟ برهمنان ادوار اولیه اصلاً این مسئله را مطرح نمی نمایند و از آن بحثی بمیان نمی آورند . آنها فقط اکتفا به مثل و تشبیه و کنایه و استعاره می نمایند و ارواح فردی را تشبیه بجرقه‌هائی می کنند که از آتش بیرون می جهد و بار دیگر بر آن برمیگردد ؛ و یا به پرتوهای ماه در آب همانند می شمارند .

در صورتیکه عرفان و بینش براهمانی میتواندست از توضیح و بیان تراوش ارواح فردی و مجذوب شدن مجدد آنها در روح کل خود را معاف بدارد . ولی نظریه تناسخ و باز آمدن ارواح در قالب‌های گوناگون نمی تواند در این مورد در ابهام بماند . نظریه اخیر مجبور است بهر روح فردی ، شخصیت و فردیت و تعین بارزتر از آنچه در براهمانیزم لزوم پیدامیکند قائل گردد . بنا بنظریه مزبور در صورتیکه



روح نتایج و جزای اعمالی را که در این جهان مادی انجام داده خواهد دید پس يك امتحان مهم و سختی را می گذرانند . برعکس در براهمانیزم اصلی روح در این جهان فقط نقش تماشاگر دارد و به هیچ وجه تحت تأثیر آن واقع نمی شود .

نظریه تناسخ احتیاج بفرض اینکه منشاء ارواح فرده روح کل بوده و بآن نیز برمیگردد ندارد. حتی قبول همچو فرضیه مورد استفاده آن نمی تواند بشود. طبیعی ترین وضع برای آن حرکت ازین امر است بنحویکه نمی توان توجیه کرد از ازل عده بیشماری ارواح فرده (که عنصر غیر مادی جهان را تشکیل می دهد) وجود دارد و سر نوشت آنها در این جهان پیمودن یک دوره حیات است که لاینقطع تجدید می گردد تا لحظه ای که موفق برهائی از آن گردند .

چرا باید فرض و قبول کرد که رهائی ازین سلسله بازگشته رجعت بروح کل است ؟

نظریه تناسخ هیچ نفعی در ادعای اینکه بالاخره روح فردی فردیت و شخصیت خود را از دست می دهد ندارد . برای آن کافی است که بگوید روح در نتیجه این رهائی به آرامش مطلق و ابدی میرسد .

همینکه فکراً واقعاً نظریه بازگشت را می پذیرد آنوقت در تأیید مفهوم برهمنی - یعنی اینکه روح فردی از روح جهانی نشأت یافته و بآن نیز می گردد- بزرگترین اشکال برمی خورد .

مسئله چهارم : رابطه روح فردی با بدن و جسم چیست ؟

برحسب براهمانیزم اصلی روح تحت تأثیر کالبدی که موقتاً بآن وابسته گردیده نیست. خواه برای کالبد واقعی قائل شویم ؛ یا اینکه آنرا نمود محض بدانیم . ولی این بینش اهمیتی بعمل و اخلاق قائل نمی شود. از انبر و نظریه تناسخ نمی تواند آنرا بپذیرد. اگر رفتار و عمل انسان در رهائی

وی از گردونه بازگشتهها نقشی داشته باشد؛ باید که روح بنحوی سهم و بهره در حیات مادی داشته و تحت تأثیر اعمال انسان قرار گرفته باشد.

پس نظریه تناسخ نمی تواند با عدم واقعیت جهان و خواب و خیال پنداشتن آن جور در بیاید. بعلاوه - و همین جاست که مشکل بزرگی پیش می آید - باید بطرز قابل فهم و معقول توضیح بدهد که چگونه عنصر معنوی و روحی و عنصر جهانی که بر حسب نظریه مزبور هیچگونه وجه مشترکی ندارد معهما با یکدیگر ارتباط پیدا میکنند.

پس نظریه بازگشت باید همان مسئله را مورد بررسی قرار بدهد که بعد ها فلسفه اروپائی پس از دکارت با آن مواجه خواهد گردید. فلسفه اخیر بایستی جواب بدهد که چگونه کالبد و جسم میتواند تحریکاتی را که مبداء آنها روح است اخذ کرده و تحقق بخشد. نظریه بازگشت باید توضیح بدهد که چگونه اعمال انجام شده از ناحیه تن میتواند تأثیری در سر نوشت روح داشته باشد.

مسئله پنجم. تنها اهمیت و ارزشی که برهمنان بر اخلاق میدهند اینست که اعمال خوب یا بد انسان تعیین کننده حیاتی است که روح در آن باز خواهد گشت. این بازگشت فقط مقدمه و آماده شدن برهائی از دایره بازگشتههاست. امارهائی مطلق بدست نمی آید مگر از راه معرفت حقیقی، اعراض از جهان و تمرکز فکری و روحی.

اما اخلاق با این چنین نقش بی اهمیت و درجه دومی که برهمنان - علی رغم سنن مذهبی و احساسات طبیعی - برای آن قائل میشوند میتواند جور بیاید؛ و آن اکتفا نماید؟ و آیا نمی تواند در رهائی از بازگشتهها تأثیر و نقش مهمتری داشته باشد؟

مسئله ششم. برهمنان ازین لحاظ که انجام وظایف خاص طبقه ای

خود را بمنزله دستوره‌های آسمانی و بدین نحو شروع و مجاز می‌شمارند. علی‌رغم اصل خوداری از عمل و عدم فعالیت که نتیجه انکار جهان است - قدم‌بزرگی در جهت اثبات جهان بر میدارند. آنها در آنچه مربوط به خودشان است دور و پره فوق را بدین نحو با هم تلفیق می‌نمایند که وظایف روحانی و کلیسایی را در قسمت اول حیات خود انجام داده و نیمه دوم آنرا در انزوا و اعراض از جهان می‌گذرانند.

باری این انزوا و اعراض دیگر از امتیازات و حقوق خاص برهمنان و مرتاضان شمرده نمی‌شود. بنا بر عرفان اوپنی شاد در مورد پیوستن بیراهمان و بر حسب نظریه بازگشت مسئله انکار جهان نه تنها برای برهمنان بلکه افراد طبقه جنگجویان و کشاورزان و پیشه‌وران نیز مطرح میشود. امروز عده معتنا بهی از جنگجویان و دهقانان عمر خود را وقف رهبانیت و پارسائی می‌نمایند. در این صورت حالا باید دید بچه نحوی وظائف ضروری طبقاتی خود را انجام میدهند؟

مثلاً بایستی مقرراتی وضع شده باشد که نظامیان و کشاورزان و پیشه‌وران نیمه اول حیات خود را با انجام حرفه‌های خود و نیمه دوم آنرا در پارسائی و زهد بسر برند. در صورتیکه این چنین نیست. غیر برهمنان بدون هیچگونه دلیلی و حقی حق بسر بردن در زهد و انزوا و اعراض از جهان را برای خود قائل اند. با همه این، این فکر هنوز باقی است که انجام وظایف طبقه‌ای ارزش بیشتری دارد و میتواند بازهد و ریاضت برابری نماید. حتی جرأت و شهامت را از اینهم بالاتر برده و ادعای نماید که انجام وظایف نه تنها در قسمتی از دوره حیات فرد مجاز است بلکه بالاتر از زهد و تقوی و اعراض شمرده میشود. این چنین بینش همان رائی است که بها گاو ادگیتا<sup>۱</sup>

از آن پشتیبانی خواهد کرد.

اگر بخواهیم تحولاتی را که در قرون بعد پدید خواهد آمد بفهمیم باید درست به مسائل فوق وارد شد و دربارهٔ آنهایی که اوپنی شاد مطرح می‌نماید تأمل نمود. هنگامیکه برای نخستین بار طرز تفکر هندی را مطالعه می‌نمائیم از اینکه می‌بینیم در جنب نظریه براهمائی نظریه‌های دیگری مانند سامخیا، جاینیزم و بودائیزم پدید آمده و رشد می‌نماید متعجب میشویم. همه آنها جز در بعضی از جزئیات روی اصل واحد انکار جهان و اعراض از آن مبتنی شده‌اند و هدفی را که برای انسان نشان میدهند یکی است: بوسیله تمرین تمرکز فکری و خلسه‌رهایی از جهان را شخصاً در خود آزمایش نمائیم.

چگونه ممکن است این آئین‌ها در کنار آئین براهمائی پدید آمده و نضج بگیرند؟ معما وقتی روشن میشود که پی ببریم که این آئین‌های جدید فقط ظاهر رویه انکاری را حفظ کرده و در وراء رونمای مزبور تمام بنای آئین راز و رومی نمایند. آنها اعراض از جهان را بر پایه لزوم‌رهایی از سلسله باز آمدن‌های متوالی مبتنی می‌سازند نه روی پیوستن روح فردی بروح کل جهانی.

سامخیا<sup>۱</sup>، جاینیزم<sup>۲</sup> و بودائیزم<sup>۳</sup> نتیجه منطقی عدم توافق نظریه بازگشت را با براهمائییزم بدست می‌آورند. آنوقت نظریه براهمائی را کنار گذارده چرائی و چگونگی سلسله باز آمدن‌ها را و اینکه چگونه و چرا نفی جهان میتواند بآن پایان بدهد تنها وظیفه خود قرار میدهند.

ولی این پیشرفت نظریه غیر عرفانی که فقط معطوف به رهایی از

1 - Samkhya

2 - jainisme

3- Bouddhisme

گردونه بازگشت است زودپایان می‌پذیرد؛ و باردیگر عرفان برهمنائی پیوستن بروح کل تسلط پیدامی‌کند؛ زیرا نظریه بس بسیط و ساده بوده و یک حقیقت عمیقی را بیان می‌نماید؛ و مهم‌تر اینکه سلطه شعائر و نوشته‌های مقدس را - که روز بروز بیشتر مورد توجه میشوند - باخود دارد. بدین نحو روشن می‌شود که چگونه در طول زمان نظریه سامخیا باردیگر در آئین برهمنائی مستغرق می‌گردد؛ و چگونه جائینیزم که زمانی گسترش زیادی داشته اهمیت خود را ازدست می‌دهد؛ و بالاخره بودائیسیم هم از هند رخت می‌بندد.

در جریان قرنهایی که این تحول پدید می‌آید ملاحظه می‌شود که عمل و اخلاق اهمیت پیدامیکند؛ و نفی و انکار جهان در برابر اثبات و قبول آن عقب‌نشینی‌هایی می‌کند.

## ۴- آئین سامخیا<sup>۱</sup>

مکتب سامخیا بررسی و توضیح موضوع رابطه روح با جهان مادی را و اینکه چگونه در آن اسیر و زندانی گردیده و چگونه موفق برهائی از قید آن خواهد شد هدف خود قرار میدهد .

سامخیا لغتاً به معنی شماره و شمردن است . در واقع هم شمردن و شمارش در سیستم مزبور مقام بزرگی دارد مثلاً بیست و چهار عنصر که ماده از آن تشکیل یافته است .

آئین مزبور در محافل براهمائی پدید آمده . باید در دوره اوپنی شادها بعضی مکتب‌هائی وجود می‌داشت که بیشتر از عرفان پیوستن به براهمان به مسئله رهائی از قید بازگشتها توجه داشته‌است . این تنها راه توجیه و توضیح این امر است که در محافل براهمائی دو نظریه‌ای تا این درجه مخالف در موازات هم توانسته گسترش یابد . غیر ممکن نیست که آغاز نظریه سامخیا به همان ابتدای پیدایش آئین براهمائی

منتهی گردد. به نظر ما اگر فرض نمائیم که در آن زمان هنوز آئین براهمائی به کمال رشد خود نرسیده و یا هنوز نتوانسته بود گسترش یابد ظهور آن روشن تر و قابل فهم تر خواهد بود .

در خود اوپنی شاد عناصر نظریه سامخیا بچشم می خورد . حوالی سال ۵۵۰ ق . م . مسلماً خطوط اصلی نظریه مزبور طرح ریزی شده بوده است . و شرح و توضیح مرتب و منظم و سیستماتیک آن در سامخیا کاریکا<sup>۱</sup> متونی که تاریخ آنها بیکی از قرون اولیه تاریخ می رسد موجود است .

سامخیا آئین يك اصلی<sup>۲</sup> براهمائی را کنار میگذارد و در پی بررسی دواصلی<sup>۳</sup> می رود و قبول می نماید که از ازل هم عناصر مادی و هم عناصری که جوهر آنها روحی بوده وجود داشته است . از بهم پیوستن و از هم جدا شدن آنها تمام پدیده های جهانی حاصل می شود . پس پایه این نظریه شبیه اساس و اصل مکتب لادری و تشکیک یونانی و شرقی است .

برحسب نظریه سامخیا از ابتدا ارواح فرده غیرمادی (پوروسا)<sup>۴</sup> بیشمار وجود داشته است . معنی لغوی واولی (پوروسا) انسان و مرد است . چه چیز این ارواح غیر مادی را وادار می نماید که با ماده ارتباط پیدا نمایند؟ این مسئله کلی ولاینحل در سیستم سامخیا به نحو زیر مطرح می شود : بچه دلیل و بچه سبب حیات غیرمادی در جهان مادی تظاهر می نماید ؟

عرفان یونان - شرقی چنین فرض و قبول می نماید که عنصر

---

1- Samkhya-Karika 2- Monisme 3- Dualisme

4- Purusa

معنوی تسلیم جاذبه مرموز ماده می‌شود. ولی سامخیا توضیح دیگری میدهد و می‌گوید. چنین مقدر شده که ارواح با ماده ارتباط پیدا کنند (چرا و چگونه معلوم نیست) تا امتحان استقلال خورد را در برابر آن بدهند. در نظر هگل<sup>۱</sup> ذهن بیمن ماده از خود آگاهی پیدامی‌کند. و بر حسب آئین هند و ذهن با اختیار خود ایقان حاصل نمی‌نماید، مگر در برابر ماده.

برای اینکه (بر حسب آئین سامخیا) ارواح غیر مادی بتوانند با ماده ارتباط پیدا کنند باید ماده از وضع آرامش و نامدرک بودن خود که وضع خاص و اصلی آنست بیرون آید. ماده نه تنها از عناصر زبر و قابل رؤیت تشکیل گردیده بلکه عناصر لطیف و غیر مرئی نیز در ترکیب آن دخیل اند. ماده لطیف عناصر زبر را از خود بیرون داده و نیز میتواند آنها را دوباره به خود جذب کند. عنصر روحی انسان که منشأ معرفت و ادراک و فکر و اراده است مطلقاً ناشی از ماده لطیف و غیر مرئی است. علاوه بر این روح تشکیل یافته از ماده لطیف، انسان یک روح غیر مادی نیز دارد. ولی این روح به هیچوجه در حیات او دخالتی ندارد.

بر حسب مکتب سامخیا ماده ذاتاً و اساساً پلیدی و نقص ندارد. بلکه در خود امکانات خوبی و کمال و هم چنین پلیدی و نقص را حمل می‌نماید. ماده مرکب از سه عامل است که شبیه سه رشته (گوناً<sup>۲</sup>) یک طناب می‌باشد.

رشته نخست (ساتوا<sup>۳</sup>) اصل تابناک، آرام و نیکی است؛ رشته دوم (راجاس<sup>۴</sup>) اصل ناآرام، عاشق عمل و شهوت است. سومی (تاماس<sup>۵</sup>)

1- Hegel 2- Gunas 3- Sattva 4- Rajas 5- Tamas



ظلمت و نادانی است که درد ورنج و زشتی از آن زائیده می‌شود .  
 پس بنا بر آئین سامخیا جهان از واحدهای بیشمار مادی و واحد-  
 های بیشمار معنوی و روحی تشکیل می‌یابد که باهم متحداند . این  
 نظریه از خیلی جهات شبیه بینش موناذهای لایب نیتز است .  
 روح غیر مادی بروح نفسانی<sup>۱</sup> که شباهت بجسم لطیف بخاری  
 غیر مرئی و فنا ناپذیر دارد ملحق می‌شود . این مکتب معتقد بابدیت  
 ماده است . هنگام مرگ انسان تنها تن زبر و خشن وی از هم متلاشی  
 می‌گردد . من نفسانی تن اثیری وی متحد با روح غیر مادی می‌ماند ؛ و در  
 هر بازگشت آنرا همراهی می‌نماید .

من نفسانی فنا ناپذیر که لینگا<sup>۲</sup> (یعنی علامت شخصیه) نامیده  
 میشود حامل کارمان<sup>۳</sup> انسان است . نظریه کارمان (یعنی عمل و رفتار)  
 از لحاظ اینکه کیفیت باز آمدن انسان وابسته باعمال گذشته اوست ؛ در  
 ضمن نظریه بازگشت مقرر است . این است آنچه یکی از اوپنی شادها  
 در جمله کوتاهی بیان می‌نماید : «عمل انجام شده انسان هر چه باشد ؛  
 حیات آینده وی همان خواهد بود .»

روح غیر مادی هیچ نقشی و تأثیری نه در تجارب روح نفسانی  
 دارد و نه در اعمال او . البته همان روح باید در هر بازگشت به کالدهای  
 مختلف وی را همراهی نماید؛ ولی در این همراهی فقط عنوان تماشاگر  
 خواهد داشت نه زیاد و نه کم . برای اینکه این رشته ارتباط بین آنها  
 قطع گردد ؛ باید روح نفسانی توفیق فهم و درک این را بدست آورد که  
 روح غیر مادی مطلقاً مستقل و آزاد از وی و از ماده است . وی نمیتواند  
 این شایستگی را بدست آورد مگر هنگامیکه از تمام امیال و هوسهای

---

1- Psychique 2- Linga 3- Karman

ماده قارغ و آزاد کردن و خود را تسلیم اصل تابناك ماده (ساتوا) نموده و بدین نحو آرامش و فراغ رسیده باشد . باین چنین هدف فقط بسا تمرین و بکار بستن یوگا<sup>۱</sup> میتواند نائل آید . انزوا و ارتیاض و تمرکز فکری در مکتب سامخیا همان اندازه اهمیت دارد که در عرفان پیوستن بپراهمان .

پس در واقع روح نفسانی و نه روح غیرمادی باختلافی که بین مادی و غیر مادی موجود است پی میبرد و از آن آگاه میگردد . ولی همینکه باین مرحله از شناسائی رسید آنوقت در روح غیر مادی عمل و تأثیر می نمایسد . در نتیجه این معرفت اتحاد روح غیر مادی و ماده پایان می پذیرد . روح غیر مادی بار دیگر هستی خاص و مستقل خود را باز می یابد و بحالت فراغ و آرامش و ناآگاهی محض که سعادت مطلق هم همانست داخل میشود . از طرف دیگر کالبد لطیف و ائیری و کالبد زبر و خشن نیز داخل در ماده غیر مرئی اولیه میگردد .

همینکه تمام روانهای غیرمادی از قیودی که آنها را وابسته به ماده نگاه میدارد رهائی یافتند ، جهان آزاد میشود و هستی آن پایان میپذیرد . آنوقت تمام واحدهای روحی و تمام واحدهای مادی به حالت فراغ و آسایش نخستین خود برمی گردند .

در این زمان فقط ماده بحالت لطیف ، بی حرکت و غیر مرئی خود باقی می ماند .

اما درباره چگونگی رهائی مجموع جواهر فرده (موناها) غیر مادی که وابسته و مقید بجهان مادی است ؛ مکتب سامخیا توضیحی نمی دهد . بعلاوه توضیح قابل فهم و قابل قبولی هم نمی تواند داشته

باشد . بنا بر طرجهای اساسی نظریه بازگشتها در کالبدهای گوناگون نمی توان بدرستی پی برد که چگونه فراغ و نجات مجموع واحدهای غیرمادی از ماده انجام میگیرد .

بعلاوه این حالت آرامش و آسایشی که جهان وارد آن می شود . حالت ابدی و دائمی نیست . بلکه فقط دوره از ادوار جهان است که سر خواهد آمد . مطابق يك ریتم و نظم ابدی و جاودانی بار دیگر روانهای غیرمادی با ارواح نفسانی بهم ملحق می شوند ؛ و در نتیجه ماده رایحرت می آورند که از آن نیز عناصر زبر و خشن و کدرتر او ش می نماید .

اعتقاد بر خلقت ادواری جهان را که خاص مکتب سامخیا است بعدها تمام مکاتب هندی پذیرفته اند ؛ و همین عقیده نقش مهمی در براهمانیزم و بودائیزم دوره های بعدی بازی کرده است . اما بعمل و اخلاق مکتب سامخیا هم مانند براهمانیزم مقام مهمی نمیدهد .

آئین سامخیا اگرچه ذاتاً با عرفان براهمانی مغایر است ولی اقلاً در دوره باستانی از آن منفک نمی شود . نظریه مزبور در تعیین تمام ارواح فردی بنام براهمان - اگرچه آنها را تشکیل دهنده واحدی نمی داند - و در قبول اینکه رهائی از گردونه بازگشتها ؛ بازگشت به براهمان است با آئین براهمان موافقت دارد . آئین مزبور بیشتر علاقه مند باین است که بطور نظری و استوار نظریه بازگشت و رهائی را بنا نهد و اصل عمده آئین براهمانی را به منزله چهار چوبه قبول می نماید ، اگرچه با آن سازگاری نیافته و اصولاً هم بآن نیازمند نیست .

فکر براهمانی هم مادامیکه نظریه مایا<sup>۱</sup> را پیش نکشیده نفعش در

اینست که مفهوم ماده را آنطوریکه سامخیا دقیقانه پرورانده بپذیرد .  
زیرا نظریه مزبور به مراتب بهتر از مفهوم برهمنی جوابگوی آئین  
بازگشت است .

پس دیده می شود که سامخیا عرفان برهمنی پیوستن بروح  
جهانی را ، و براهمانیسم با نظریه بازگشتها مفاهیم سامخیا را - بویژه  
آنهایی را که مربوط به ماهیت اتحادی است که بین روح غیرمادی و ماده  
برقرار می شود - درپهلوی خود می پذیرد .

بدین نحو پیشرفتی که آئین مدغم شده سامخیا<sup>۱</sup> به عرفان براهمانیسم  
در مدت چندین قرن به خود دیده - پیشرفتی که تقریباً آئین حقیقی  
برهمنی را تحت الشعاع قرار داده - روشن می شود . این براهمانیسم  
عامه که تحت تأثیر سامخیا - بوده در تمام قسمت های تعلیمی حماسه  
ماها بهار اتا<sup>۲</sup> دیده می شود ؛ و در بهاگاواد گیتا<sup>۳</sup> ارجحیت پیدا می کند .  
مخصوصاً در این یکی نظریه سامخیا از طرف خدای کریشنا ذکر شده  
است . نظریه که در قرن ۹ بعد از مسیح بوسیله سامکارا<sup>۴</sup> بعنوان تعالیم  
قشری اوپنی شاداها معرفی شده اصولاً همان براهمانیسم متأثر از سامخیا  
است .

در جنب این نظریه دومنشائی نظریه خالص و مستقل سامخیا  
وجود داشته . همانطوریکه می توان آنرا بوسیله سامخیا - کاریلا و  
مباحثه ای که سامکارا علیه سامخیا پیش کشیده ملاحظه نمود . بنظر  
می آید این سامخیا در قرون اولیه تأثیر مهمی داشته است .

آئین سامخیا بنای عظیمی است . نادراً فکر انسانی يك مسئله را

---

1- Sâmkhya 2- Mahâbhârata 3- Bhagavad-Gita  
4- Çamkara

این چنین با وضوح تشخیص داده و مطرح ساخته است . و نادراً حل آن این چنین با پشتکاری جستجو و بسط داده شده . همین آئین سامخیا پیدایش بودیسم و جاسائینیزم را امکان پذیر ساخته . ایندو آئین اخیر اشکال ویژه آن هستند که در آنها عنصر اخلاقی اهمیت پیدا می کند . بعضی از افکار آئین سامخیا در تمام هند گسترش یافته . چنانکه در هر گوشه دور افتاده کشور از نظریه سه گونا<sup>۱</sup> باخبر اند .

بینش های تئوزوفی<sup>۲</sup> معاصرو بینش آنتروپوزوفی<sup>۳</sup> ردلف ستاینر<sup>۴</sup> از آئین سامخیا اتخاذ گردیده است . ستاینر هم مانند سامخیا چنین اظهار عقیده می نماید که اتحاد بین روح نفسانی<sup>۵</sup> و روح غیر مادی و ابدی (که او ذهن می ماند<sup>۶</sup>) در نتیجه تزکیه کامل روح نفسانی پایان می پذیرد . ولی وی آئین سامخیا را در جهت اثبات اخلاقی جهان تعبیر و تفسیر می نماید و معتقد است که روح ابدی با ورود بهستی خاکسی موظف می شود فعالیتی که تمام جهان از آن منتفع خواهد شد انجام بدهد .

---

1- Gunas    2- Thèosophie    3- Anthroposophie  
4- Rudolph Steiner    5- Ame-psychique    6- Esprit



## ۵ - جائی نیسم

آئین سامخیا بیشتر برهائی از گردونه بازگشته‌آنها از لحاظ نظری پرداخته است. اما جائینیسم<sup>۱</sup> و بودائیسیم همان مسئله را از لحاظ عملی مورد فحص و بحث قرار داده‌اند. ایندو نظریه نهضت‌های نیرومند انکار جهان‌اند که از اضطراب و تشویش ناشی از بازگشته‌های متوالی که بر اذهان توده‌ها سایه افکننده پدید آمده است.

این نظریه تا آنجائیکه بتوانیم بگوئیم در میان طبقه جنگجویان (کشاتریا)<sup>۲</sup> پدید آمده؛ سپس تدریجاً به تمام طبقات دیگر حتی برهمنان گسترش یافته است. گروه گروه مردمان از هر طبقه و تحت هر شرایط کانونهای خانوادگی و مشاغل خود را کنار گذاشته مانند مرتاضان مناطق مختلف کشور را زیر پا گذاردند و با اعراض از جهان و مادیات در امید رهایی از گردونه بازگشته‌های متوالی بسر می‌بردند.

یکی از خصوصیات این فرار از جهان اینست که راهبان جائینیزم

---

1- Jainisme 2- Kshatriyas

و بودائیزم دیگر مانند مرتاضان براهمائی، بطور انفرادی زندگی نمی‌کنند؛ بلکه گروه‌های بزرگ و وسیع دیرنشین تشکیل می‌دهند. باید این نکته را در نظر داشت که در آئین اولیه بازگشت، انکار جهان و اعراض از آن نقش مهمی بازی نمی‌نماید. آری نظریه مزبور فقط اعمال افراد و انجام وظایف مذهبی را بحساب می‌آورد. روانهای آنهایی که اعمال نیک انجام داده‌اند و پس از مرگ آنان هدایا و قربانیهای مقرر تقدیم گردیده پس از توقف کوتاه در ماه بسعادت آسمانی نائل می‌شوند. در صورتیکه روانهای دیگر باید بازحیات زمینی برگردند و زندگی از سرگیرند.<sup>۱</sup>

حالا می‌بینیم که اوپنی شادها و آئین سامخیا نظریه بازگشت را با نظریه انکار جهان - که خود ناشی از بینش براهمائی وحدت روح فردی و روح جهانی است - مربوط می‌سازد. فوراً نظریه انکار جهان عقیده بازگشت را - اگرچه اصلاً با آن بیگانه است - اقتباس می‌نماید. این تلفیق را اندیشه تزکیه که طبعاً توأم با نظریه بازگشت است آسان می‌سازد. آنوقت اندیشه انکار و اعراض تمام نتایج متصوره را بیار می‌آورد و تمام اثر خود را می‌بخشد و در راه خدمت به یک نیاز عمیق که عبارت از نجات و راستکاری باشد بکار می‌افتد. در عرفان براهمائی اندیشه نجات و نجات نمی‌تواند آنطوریکه باید رشد و تکامل یابد: - چنانکه باندازه کافی اشاره شده - در عرفان مزبور گفتگو و بحث از نجات و راستکاری نیست. بلکه این است که در دوره حیات جسمانی خود آزمایش رهایی روح غیرمادی در برابر جهان مادی کرده باشیم.

---

۱- درباره نظریه نخستین بازگشت در کالبدهای دیگر رجوع شود

به فصل ۳ این کتاب.

برحسب آئین براهمائی چیز غیر مادی هیچگونه نیازی برهائی از ماده ندارد. زیرا اسیر این یکی نیست. هنگامیکه ماده فانی و منهدم و متلاشی می‌شود؛ این یکی طبیعتاً از آن جدا می‌گردد تا بروح جهانی ملحق شود.<sup>۱</sup>

شرط هر عرفان این اندیشه است که روح ذاتاً بر ماده برتری دارد و آزادی و اختیار آن با ماده محدود نمی‌شود. هر اندیشه و نظریه عرفانی هم صورت پذیر کردن و تجلیل این حالت و وضع است؛ و نمی‌تواند این رای را بپذیرد که روح باید مبارزه و نبرد نماید تا بالاخره بتواند خود را از قید ماده برهاند.

همینکه اندیشه بازگشت تحت تأثیر بینش براهمائی انکار جهان واقع می‌شود اینهم مجبور بدعوت اعراض از جهان می‌گردد.

میتوان گفت که از قرن ۸ و ۷ ق. م است که این بینش جدید در اذهان و بین توده‌های مردم رسوخ پیدا می‌کند و در قرن ۶ ترس و بیم و اضطراب از بازگشت‌های متوالی بر اذهان سایه می‌افکند و قشرهای مختلف را دستخوس وحشت و هراس می‌سازد.

البته باید این نکته را در نظر داشت که بین انکار جهان آنطوریکه آئین براهمائی اعلام میدارد و آنچه از ترس بازگشت ریشه می‌گیرد فرق بزرگی وجود دارد. اولی عاری از هرگونه جنبه اخلاقی است و بالاتر از هرگونه اندیشه‌های اخلاقی قرار گرفته است. برعکس دومی با اخلاق رابطه نزدیک دارد. بالاتر از این، نظریه بازگشت اهمیت اخلاق را از بین نمی‌برد؛ بلکه با ادعای اینکه اخلاق و اعمال مطابق آن برای تنزیه روح از پلیدیها ضرورت دارد آنرا در عالی‌ترین درجه قرار

---

۱- رجوع شود بگفته‌های فصل ۳



می‌دهد .

این موضوع که در طرز تفکر قدیم هندی دو نوع انکار جهان وجود داشته چندان طرف توجه محققان واقع نشده است : یکی کاملاً عرفانی و خود را بی‌نیاز از اخلاق می‌دانسته ؛ و دیگری خود را اخلاق کامل و برتر از اخلاق مرسوم و سنتی میدانسته است .

صحیح است که در بعضی از قسمت‌های اوپنی شاد گفتگو از رهایی از بازگشتها بوسیله یگ نفی و انکار جهان فوق - اخلاق شمرده شده ولی با کمی دقت روشن خواهد شد که قسمت‌های مزبور پیوستن با براهمان را قبلاً پذیرفته و اندیشه رجعت را دنباله و تابع آن قرار داده است . ولی در جائینیسم و بودائیسیم که مسئله منحصر بفرد رهایی از گردونه بازگشتهاست ؛ انکار جهان ادعای مافوق اخلاق بودن را ندارد . بلکه بر عکس می‌خواهد که در حکم بالاترین شکل ( اتیک ) اخلاق شناخته شود .

مسئله این است که آیا اعراض از جهان که نتیجه انکار جهان و زندگی است می‌تواند چنین وانمود و ادعا نماید که مفهوم و معنی اخلاقی دارد ؟ آیا بادر نظر گرفتن ماهیت آن مافوق اخلاق قرار نگرفته ؟ اعراض از جهان و بی‌اعتنائی بآن آنچنانکه اخلاق توصیه می‌کند آیا چیزی کاملاً مغایر و مباین با آنچه بر انکار ساده آن مبتنی است نمی‌باشد ؟

جائینیسیم هم ( که گاهی جینزم هم نامیده میشود ) مانند سامخیا واقعیت ساده را قبول دارد و هم چنین مانند آن قبول دارد که از ازل ارواح متعدد غیر مادی فردی و شخصی وجود داشته است . اختلافش با آن در این است که معتقد است که روح غیر مادی زیر تأثیر تجارب و اعمال من نفسانی و (کارمان) واقعاً تغییر می‌پذیرد و اصلاح می‌شود .

از اینرو نجات و رهایی از گردونه رجعت‌های متوالی در کالبد‌های گوناگون در سامخیا چیز دیگر و در جاینیسم چیز دیگری است. در این یکی در نتیجه رفتار و اعمال واقعاً پاک و منزه است که روح انسانی از پلیدیها منزه می‌شود و از هرگونه زشتی برکنار میگردد. پس آنچه در جاینیسم تازگی دارد عبارت از اهمیت و ارزشی است که باخلاق داده شده. جاینیسم این اندیشه بر اهوائی و سامخیا را که رهایی و نجات از راه معرفت حقیقی بدست می‌آید کنار میگذارد. آنوقت این اندیشه که با کوشش پی‌گیر خود آنرا از آلودگی به پلیدیها منزه بداریم جانشین این اندیشه می‌شود که برتری بر جهان را فقط از راه تفکر میتوان بدست آورد؛ و مرد دانا کاری جز آگاهی بر آن ندارد. این تحول واقعاً پدید آمده بزرگی در تاریخ طرز تفکر هندی است.

جاینیسم در تاریخ هند با شخصی بنام ماهاویرا<sup>۱</sup> (قهرمان بزرگ) یکی از معاصرین بود<sup>۲</sup> پدید می‌آید. تاریخ درگذشت وی در حوالی ۴۷۷ قبل از تاریخ مسیح است.

گویند مؤلف آئین جاینیسم پارسواناتا (قرن ۸ ق. م؟) بوده. وی باین نام مشهور شده برای اینکه بر حسب روایات، پارسواناتا و ماهاویرا عنوان جینا، فاتح بزرگ داشته‌اند؛ عنوانی که غالباً به بودا نیز داده شده است.

جاینیسم با کهن‌ترین شکل آئین سامخیا رابطه و بستگی عمیق داشته. بعلاوه متضمن عناصر متعدد باستانی است. آئین مزبور تا زمان ما ادامه یافته. امروز شماره پیروان آن که بیشتر منسوب به طبقه بازرگانان اند تقریباً بیک میلیون نفر میرسد.

پس جائینیزم مانند براهمانیسم و سامخیا فقط به اخلاق سنتی و مرسوم اکتفا نمی نماید . بلکه می کوشد که سه بینش انکاری جهان معنی و مفهوم اخلاقی بدهد . از اینرو عدم خشونت و اضرار را بزرگترین و اساسی ترین دستور و فرمان دینی می شمارد .

چگونه می توان پیدایش دستور آهیمسا را توجیه و بیان کرد ؟ دستور مزبور برخلاف آنچه ممکن است بنظر بیاید از یک عاطفه ترحم و شفقت پدید نیامده . در بینش باستانی هندی شفقت و ترحم درباره مخلوقات عاطفه کاملاً ناشناس است .

صحیح است که آئین براهمانی متضمن اندیشه هم بستگی تمام موجودات است . ولی این هم بستگی مطلقاً نظری بوده . برهمنان هیچوقت نخواسته اند - ولو هر قدر تعجب آور بنظر بیاید - از هم بستگی میان موجودات این نتیجه را بگیرند که انسان باید ازین جهت که همه یکسان اند نسبت به موجودات دیگر ترحم و شفقت داشته باشد .

اگر ترحم و شفقت موجد دستور آزار نرساندن و نکشتن باشد ؛ آنوقت نمی توانیم به فهمیم چگونه توانسته بجای خدمت مؤثر به خلق و یاری درباره آنان فقط به خود داری از بدی کردن و ایذاء محدود بماند . گفتن اینکه خودداری از عمل و فعالیت مانع از یاری مؤثر است جواب قانع کننده ای نیست . اقللاً احساس ترحم و شفقت می توانست علیه این محدودیت اعتراض نماید در صورتیکه تا آنجائیکه اطلاع داریم چنین اعتراضی نشده است .

پس دستور آهیمسا ازین میل ریشه می گیرد که باید از هر گونه آلودگی بجهان منزّه ماند ؛ نه از عاطفه ترحم و شفقت . بعبارت دیگر دستور مزبور

از اندیشه رسیدن بکمال و فضیلت نفسانی ناشی گردیده نه از میل و فکر تحقق آن از راه عمل و فعالیت. پس هندی آندوره باستانی که کوشش می نمود در رفتار و کردار خود نسبت بموجودات زنده باصل خودداری از عمل و فعالیت - همانطوریکه از انکار جهان ناشی می شد - وفادار بماند بخاطر خود بود نه از بابت مهر و محبت برای موجودات زنده. در نظر او خشونت و آزار، نخستین کار و عملی است که شخص باید از آن دوری گزیند.

چون اصل انکار جهان و اصل وحدت و همانند بودن تمام موجودات هم در جائینیسیم و هم در براهمانیسیم موجود است؛ دستور آهیمسا ممکن است ازین اصل یا آن اصل ریشه گرفته باشد. معمولاً می گویند که دستور مزبور از براهمانیسیم گرفته شده. معهذاً بیشتر محتمل است که از جائینیسیم پدید آمده باشد. زیرا اولین بار در جائینیسیم است که انکار جهان جنبه اخلاقی بخود می گیرد. بعلاوه پیروان جائینیسیم از ابتدا اهمیت فوق-العاده ای به اصل آهیمسا می دهند. در صورتیکه در اوپنی شاد دستور مزبور نقش کاملاً بی اهمیت و محو شده ای دارد.

بالاخره چگونه می توانیم قبول نمائیم که دستور منع کشتن حیوانات از برهمنان صادر شده در حالیکه یکی از وظائف حرفه ای آنها درست ذبح حیوانات قربانی بوده است؟ بنا بر دلائل فوق می توانیم بگوئیم که دستور آهیمسا را براهمانیسیم از جائینیسیم اقتباس کرده است. دستور مزبور همینکه نضج و نیرو گرفت نمی تواند در اخلاق از لحاظ کلی خالی از تأثیر بوده باشد. احساس ترحم را بیدار و تحریک می نماید و زنده نگه می دارد. بعدها چنین توجیه شده که دستور مزبور ناشی از عاطفه ترحم است و باین نحو از آن تجلیل نموده اند. ولی این گفته که ریشه اصلی آن را باید در اصل عدم فعالیت

جستجو کرد از اینجامعلوم می شود که دلسوزی و ترحم باین اکتفامی نماید که از بدی کردن بموجودات دیگر خود داری شود .

در یکی از متون جائینیزم که احتمالاً تاریخ آن بقرن ۳ یا ۴ ق.م. می رسد دستور آهیمسا با عبارات زیر تجلیل میشود : « تمام مردان پاک و مقدس گذشته، حال و آینده همه اعلام می دارند : نباید کشت ، نباید بدرفتاری کرد؛ نباید ناسزاگفت ؛ نباید زجر داد. نباید راند هیچ موجود زنده را از هر نوع بوده باشد . این است فرمان واصل پاک و جاویدان آئین و مذهب که حکما و دانشمندانی که جهان و اسرار آن را می دانند اعلام داشته اند . »

قرنها بعد شاعری بنام هاماکاندر<sup>۱</sup> ( قرن ۱۲ بعد از مسیح ) بنا بخواش شاه کوماراپالا<sup>۲</sup> که تازه بآئین جائینیزم گرویده بود قطعه شعری سرود که در آن عدم خشونت را چنین تجلیل می نماید . « آهیمسا مانند مادر مهربانی است برای تمام موجودات؛ درشوره زار هستی و سامسارا<sup>۳</sup> آهیمسا مانند رود خانه گوارائی است ؛ در بوته درد و رنج آهیمسا مانند آبری سرشار از قطرات باران است ؛ بهترین دارو برای انسانها از رنجی که رجعت ابدی هستی نامیده می شود آهیمسا است . »

پیروان جائینیزم با امتثال دستور آهیمسا، قربانی حیوانات. خوردن گوشت شکار و جنگ با آنها را طرد و منع می کنند . هم چنین وظیفه خود می دانند که در حین راه رفتن از کشتن حشرات و جانوران خزنده پرهیز نمایند . راهبان جائینیزم در این راه بقدری افراط می نمایند که بعضی از آنها پارچه جلوه دهنشان می بندند تا مبادا بعضی موجودات زنده ریزی را که ممکن است در هوا وجود داشته باشد با تنفس بلع نمایند . پیروان

1 - Hamacandra

2 - Kumârapâla

3 - Samsâra

جائیزم هم چنین کشاورزی را به نظر اکراه می نگرند زیرا زراعت زمین بدون آزار رساندن به حیوانات و حشراتی که در زیر خاک زندگی می نمایند امکان ندارد. از اینرو بیشتر آنان بیازرگانی می پردازند.

پیدایش دستور «آهیمسا» عدم خشونت و آزار یکی از پدیده های مهم در تاریخ تفکر انسانی است. متفکرین هند با قبول اصل عدم خشونت و آزار که فرع بر انکار و نفی جهان است؛ در دوره ای که اخلاق هنوز در تمام مراحل ابتدائی خود بود به این نتیجه رسیده اند که انسان نسبت به تمام موجودات وظایف و تکالیفی دارد؛ و بنا بر این برای اخلاق حد و حصری نمی توان قائل شد.

یکی از محاسن بزرگ فکر هندسی پی بردن و وفادار ماندن به حقیقتی است که بکشف آن نائل آمده. با این همه عجب است که آنرا در تمام جهات خود بررسی ننموده و پایی مسائل مندمج در آن نشده است. به این معنی که اخلاق نا متناهی هیچوقت کاملاً قابل تحقق نیست و فکر هندسی متوجه این عدم امکام نبوده است. وی در این اشتباه خود پافشاری می نماید که کسیکه دستور آهیمسا را بپذیرد و آن را جدی تسلقی نماید می تواند تمام و کمال آنرا بموقع عمل بگذارد. پیروان جائیزم این مسئله بزرگ را نادیده گرفته و از برابر آن رد می شوند.

هر قدر اصرار و پافشاری در مراعات اصل عدم خشونت بکار رود باز انسان نمی تواند از آن پیروی نماید مگر بطور ناقص. انسان اسیر قانون ضرورت و اجبار است. ضرورتی که وی را عالمماً و عامداً یا غیر عالمماً و غیر عامداً به اتهدام و آسیب رساندن موجودات دیگر وادار می نماید. بسا مواردی که مراعات کور کورانه اصل آهیمسا شاید بیشتر در جهت مخالف رحم و شفقت است تا نقض عمدی آن. شاید پایان دادن با يك مرگ آنی بآلام درمان ناپذیر موجودی، اخلاقی تر از مراعات خشك دستور خود داری از

کشتن و اضرار باشد هنگامیکه دیگر چیزی برای تغذیه حیواناتی که در اختیار ما هستند نداریم؛ آنها را در رنج گرسنگی نگه داشتن آیا بی رحمانه تر از کشتن فوری و بدون درد آنها نیست؟ اکثراً خودمان را مجبور می بینیم که برای نجات موجودی، موجود دیگری را فدا نمائیم یا آنرا رنج بدهیم.

اصل عدم خشونت و اضرار نمی تواند يك حقیقت مجزا و منفرد و فی نفسه کافی بماند. باید آن را وابسته و فرع رقت و شفقت و در خدمت آن قرار داد. با در نظر گرفتن امور و موارد باید دید چگونه می توان اصل ترحم را بموقع اجرا گذارد. مراعات و احترام صحیح اخلاق بمادستور می دهد که با کمال صداقت تمام اشکالات موجود را در نظر بگیریم.

اگر فکر هندی بجای دستور و اخلاق عدم فعالیت مجموع اخلاق را مورد بررسی قرار می داد؛ آنوقت نمی توانست اشکالاتی را که واقعیت در برابر ما قرار می دهد نادیده بگیرد.

با همه اینها با قراردادن دستور آهیما در حکم یکی از اصول قطعی و مسلم توانسته است در جریان قرنهای اندیشه بزرگ اخلاقی را که متضمن در آنست صحیح و سالم نگاه دارد.

در چین هم دانشمندان اخلاق رویه و رفتار انسان را در باره موجودات دیگر مورد بررسی قرار داده اند. آنها نیکی و مهر بموجودات دیگر را بنام بستگی ذاتی که بین انسان و آنان موجود است، و از لحاظ دلسوزی و شفقت طبیعی توصیه و توجیه نموده اند. فلسفه آنها فقط بخودداری از ابداء محدود نمی ماند؛ بلکه به نیکی و مهر فعال و مثبت و مؤثر مبدل میشود.

احکام و دستورهایی شفقت و دلسوزی نسبت بموجودات دیگر با

کاملترین طرز درکان یینگ پین<sup>۱</sup> (کتاب کردارها و یادداشت‌ها) صریحاً بیان گردیده است. کتاب مزبور يك نوشته عامیانه است که تقریباً در زمان سلسله سونگ<sup>۲</sup> (۱۲۲۷ - ۹۶۰ پس از مسیح) یعنی در دوره تجدد فکری چینی تألیف شده؛ و امروز هم از رایج‌ترین آثار ادبیات چینی است. اثر مزبور مرکب از دویست و دوازده دستور است که بعضی از آنها بسیار کوتاه، مربوط بخوبی و بدی و محتملاً قدیم‌تر از خود مجموعه و تألیف است.

در بعضی از چاپها و انتشارات هر دستور همراه با تفسیر کوتاه و چند داستان و حکایت برای توضیح و تفسیر آن است.

دستورهای کان یینگ پین: «باید برای موجودات دل پرشفقت داشت». «ابدأ نباید هیچگونه بدی نه به کرما، نه بحشرات، نه بگیاهان و نه بدرختان کرد.» «کسیکه پرنندگان سنگ و تیرمی اندازد. حیوانات وحشی را شکار میکند، تخم حشرات را زیر خاک میکند، پرنندگان را می‌ترساند، مدخل لانه آنها را مسدود میکند. لانه آنها را خراب می‌نماید حیوانات بچه‌دار را زخم می‌زند، آسایش و استراحت انسانها و حیوانات را مختل می‌سازد؛ بدی می‌کند.»

چند توضیح دستورها - «هنگامیکه حیوانات رادر خطر می‌بینید باید بیاری آنان شتافت و زندگی آنان را حفظ کرد.» «مگذارید کودکتان با پروانه‌ها و پرنندگان کوچک بازی و تفریح نمایند. نه تنها ممکن است آنان موجودات زنده را زخمی نمایند، بلکه این کارها در دل‌های جوان آنها غریزه بیرحمی و کشتن را بیدار می‌نماید.» - «آسمان وزمین بهمه موجودات زندگی ورشد می‌بخشد. با زخم کردن



آنها شما قوانین آسمان و زمین را محترم نمی‌شمارید .  
چند حکایت که دستوره‌ای فوق‌را تأیید می‌نماید :

زن سرباز جوانی بنام فان<sup>۱</sup> در نتیجه تحلیل قوای خود در حال مرگ بود . پزشکان برای مداوای وی مغز صدگنجشگ را دستور داده بودند . هنگامیکه زن بیمار گنجشگها را در قفس دید ، در حالیکه آه می‌کشید گفت : « آیا صحیح است که برای بهبود من صد گنجشگ کوچک کشته شوند؟ من بهتر دوست دارم بمیرم تا اجازه دهم آزاری بآنها برسد . » آنوقت در قفس را باز کرد و گنجشگها را آزاد نمود . کمی بعد خود کاملاً بهبودی یافت .

تزائوپن<sup>۲</sup> در کلبه مخروبه منزل داشت . فرزندان او اصرار داشتند که کلبه را مرمت نمایند . ولی تزائو جواب داد : « در فصل سرما سوراخ دیوارها ولای سنگها مآمن و پناهگاه حشرات کوچک است . نباید آنها را در خطر مرگ قرار داد . »

ووتانگ<sup>۳</sup> از اهالی لیولینگ<sup>۴</sup> عادت داشت فرزند خود را نیز با خود بشکار ببرد . روزی گوزنی را دید که با بچه خود بازی میکرد . گوزن همینکه آنها را دید فرار کرد . تانگ بچه آن را کشت . گوزن وحشت زده فریاد دردناکی کشید . تانگ در لابلای علفهای بلندپنهان شد . گوزن برگشت تا زخم بچه خود را بلیسد . تانگ بار دیگر تیر و کمان خود را کشید و آن را هم کشت . لحظه بعد گوزن دیگری را دید و تیری نیز بآن زد ولی تیر منحرف گردید و فرزند خود تانگ را کشت . تانگ گریه کنان کمان خود را دور انداخت و فرزندش را بغل گرفت .

1 - Fan

2 - Tsao-Pin

3- Wu-Tang

4-Liu-Ling

ولی در همین حین صدائی را شنید که می گفت: «تانگ گوزن هم باندازه تو بچه خود را دوست می داشت . چرا آن را کشتی ؟»

بعضی ها خواسته اند تعالیم کانگ یینگ پین<sup>۱</sup> را درباره رحم و شفقت نسبت به همه موجودات زنده نتیجه تأثیر و نفوذ آهیمسای هندی در طرز تفکر چینی بدانند . ولی این رأی اشتباهی بیش نیست . درست است که در قرون نخستین تاریخ آئین بودا بویژه به صورت ماها یا<sup>۲</sup> نیست . که بیشتر از خود بودا درباره رحم و شفقت نسبت به موجودات اصرار می نماید . گسترش بزرگی در چین پیدا کرد . ولی در هیچ جای گفته های کانگ علامتی دیده نمی شود که نشان بدهد وی دستورهای خود را بر اساس خاص تفکر هندی انکار جهان مبتنی کرده باشد . فکر چینی بدون اینکه تحت تأثیر خارجی بوده باشد ؛ از دلسوزی و ترحم بنزدیکان که در گفته های کنفیسیوس<sup>۳</sup> (۴۷۹-۵۵۱) مینسیوس<sup>۴</sup> (وفات در حوالی ۴۰۰ ق . م .) و مانسیوس ( ۲۸۹-۳۷۱ ق . م ) دیده میشود فراتر رفته شامل همه مخلوقات میگردد . تماس با بودیسم و آهیمسا مسلماً آن طرز تفکر را تشدید کرده است . ولی مانسیوس خیلی پیش از اینکه آئین بودا در چین راه یافته باشد درباره ترحم موجودات دیگر خیلی جلوتر رفته است . مثلاً یکی از سلاطین بنام سو آن دوتزی<sup>۵</sup> را مورد ستایش قرار داده به این علت که مانع از ذبح گاوی در روزگشایش معبدی شده است . حکیم بزرگ به این مناسبت می گوید : این چنین شاه سزاوار است که حکمران تمام جهان گردد .

از بعضی از دستورهای کانگ پین چنین بنظر برمی آید که وی از

---

1- Kang-ying pien 2- Mahayaniste 3- Comfusius  
4- Mencius 4- Suan de Tsi.

دستور آهیمسا بسی خبر نبوده است . ولی لحن کلی تعالیم اورانمی توان از منبع هندی دانست . ترحمی که اخلاق و تعالیم چینی اعلام میدارد نتیجه ساده يك نظریه نیست بلکه از منابع عواطف طبیعی سرچشمه می گیرد - اخلاق مزبور در حدود خودداری از عمل محصور نمی ماند بلکه کردار و اقدام رهائی بخشی را لازم می شمارد .

در جائینیزم اوامر و احکام راستی و حقیقت جوئی در درجه دوم واقع شده ؛ در صورتیکه در اخلاق اوپنی شاد درجه اول را اشغال نموده است . در حالیکه این یکی (اوپنی شاد) هنوز اهمیت فوق العاده به آهیمسا نمی دهد .

بعلاوه راهبان جائینیزم خود داری از قلب و فسق و فجور و بی عفتی را وظیفه و تکلیف خود می شمارند .

احکام و دستورهای جائینیزم ممکن نیست دقیقاً مراعات گردد مگر از طرف مرتاضانی که از جهان اعراض نموده باشند . این افراد اکثرآمنسوب به طبقه جنگجویان اند و يك گروه رهبانی را تشکیل میدهند . در کنار این گروه گروههای غیر روحانی نیز وجود دارد که اعضاء آن وفاداری در زناشوئی را جانین عفاف کرده اند . آنها می توانند دست به کار بزنند و از آن راه معاش خود را در آورند . ولی دلهای آنها باید از هرگونه تعلق و هرگونه دلبستگی به اشیاء و امور دنیوی مبری باشد . راهبان و غیر روحانیان باید با تحمل صبورانه بررنجی که از جانب دیگران می رسد؛ و با سرکوب کردن هرگونه میل و هوس کینه تیزی و انتقام جوئی در قلوب، خود، عدم دلبستگی خود را بجهانیان و جهان نشان بدهند .

پس در جائینیزم انکار جهان و حیات آشکار اجنبه اخلاقی بخود می گیرد .

این عقیده که هیچ کاری برای رهایی از گردونه بازگشتها از دست انسان برنمیآید، از طرف بعضی از متفکرین هندی هم ابراز گردیده. یکی از قدیم ترین این متفکرین شخصی بنام گوزالا<sup>۱</sup> معاصر مهاویرا بوده است. بنا بر عقیده وی شماره باز آمدنهای هر شخصی را فقط سرنوشت و تقدیر تعیین نموده. «خوشبختی و بدبختی» برای ما اندازه گیری شده و مدت باز آمدن ها حد و غایت قطعی و ثابت دارد. نه می توان آن را طولانی کرد و نه کوتاه؛ نه بزرگتر کرد نه کوچکتر. همانطوریکه گلوله با چرخیدن به هدف خود میرسد؛ همانطور صاحب دلان و احماق فقط با اتمام سلسله و گردونه بازگشت های خود پایان رنجها و آلام خود خواهند رسید. «

بودا شدیداً گوزالا را مورد انتقاد قرار میدهد. به بینم با چه عباراتی در یکی از سخن رانیهای خود از وی یاد می نماید: «همانطوری که نسیج موئی بدترین تمام بافته ها است - زیرا پیروان من! نسیج موئی در سرما سرد و در گرما گرم است. رنگ بد و بوی تهوع آور دارد و زبر و خشن در تماس با لامسه است. همانطور ای شاگردان من از تمام نظریات و آئین های مرتاضان و برهمنان نظریه و آئین گوزالا بدترین است.»

## ۶- بودا و آئین او

سیدارتا<sup>۱</sup> که بعدها بودا<sup>۲</sup> یعنی الهام شده نامیده گردید ؛ منسوب به یگ خانواده از نجبای ساکیاس<sup>۳</sup> و پدرس حکمران شهر کاپیلاواتسو<sup>۴</sup> بود که وطن آنها در شمال شرقی هند واقع است .

بودا در بیست و نه سالگی زن و فرزند خود را ترك می کند و راه ریاضت پیش می گیرد . ازین به بعد نام گوتاما<sup>۵</sup> که نام خانوادگی وی است اتخاذ می نماید . این اندیشه که هر بدنیآ آمدن توأم با رنج و منتهی به مرگ می شود و سلسله بازگشتهها هم پایان ناپذیر است نشاط زندگی را ازو می گیرد و تنها آرزو و فکر او بدست آوردن سعادت رهائی می شود .

بودا هفت سال تمام در امساک از خوردن ، رنج دادن تن و تمرین تمرکز فکری و روحی گذرانید . در پایان آن مدت خود داری از خوردن

---

1- Siddharta

2- Bouddha

3- Cakyas

4- Kapilavatsu

5- Gautama

وریاضت کشی را کنارگذارد. در زیر درخت انجیری نزدیک ده کوچك اوروولا<sup>۱</sup> - که امروز بودگایا<sup>۲</sup> نامیده می‌شود - در جنوب پاتنا<sup>۳</sup> در حوالی سال ۵۲۵ معرفت حقیقی رهائی بخش (بودی) بر وی الهام و افشاء گردید.

چند روزی در همان مکان ماند که در خلال آن از رهائی ای که دریافته بود لذت ببرد. در این چندروز باخود در نبرد بود که آیا راز و کشف خود را باید برای خود نگاه‌دارد یا اینکه آن را بجهانیان - که شاید نتوانند درك نمایند - نیز افشاء نماید. پس از اینکه تصمیم به افشاء و اعلام آن گرفت رهسپار بنارس<sup>۴</sup> گردید؛ و در حوالی آن در باغ عمومی نخستین وعظ خود را انجام داد. پنج نفر که در گذشته نیز آنها را شناخته بودند نخستین شاگردان و پیروان او گردیدند. نظام رهبانیتی بنا نهاد و پیروان متعددی از میان غیر روحانیان پیدا کرد.

چندین سال کشور را از شمال بجنوب و از شرق به غرب پیمود، و آئین خود را اشاعه داد. در هشتاد سالگی نزدیکی کوزینارا<sup>۵</sup> که امروز کازیا<sup>۶</sup> (در بخش گوراخپور)<sup>۷</sup> نامیده می‌شود چشم از جهان در بست. قدیم ترین روایت درباره زندگی و تعالیم بودا در تریپی تاکا<sup>۸</sup> (سه زنبیل) موجود است که از سه مجموعه تشکیل یافته. متون زنبیل نخست وینایاپی تاکا<sup>۹</sup> شامل قواعد و مقررات نظام است. متون سوتاپی تاکا<sup>۱۰</sup> و عظه‌های بودا، و متون زنبیل سوم آبهی داماپی تاکا<sup>۱۱</sup> شرح و تفسیر

1- Uruvala

2- Bodh-Gaya

3- Patna

4- Bénarés

5- Kusinara

6- Kasia

7- Gor-

aknhur

8- Tripitaka

9- Vinaya-pitaka

10- Sutapitaka

11- Abhidamma - Pitaka

آئین اوست .

قسمتی از وعظهای بودا مسلماً در قرن سوم ق . م و شاید هم پیش از آن ضبط گردیده است .

زبان انشاء آنها یکی از لهجه‌های شمال شرقی هند بنام پالی<sup>۱</sup> است که زبان مقدس آئین بودا گردیده . نسبت زبان پالی به سانسکریت مانند نسبت زبان ایتالیائی به زبان لاتین است .

بودا خودش به زبان ماگادی<sup>۲</sup> لهجه کشور ماگادا<sup>۳</sup> که قرابت زیادی با پالی دارد تکلم مینمود . بودا به پیروان خود توصیه می‌کرد که هر یکی برای اشاعه آئین به زبان خود حرف بزند .

شرح شایان‌دقتی از آئین بودا در مالینداپانها<sup>۴</sup> (پرسش‌های مالیندا) دیده می‌شود . مالیندا شاهزاده یونانی مناندر<sup>۵</sup> است که از ۱۲۵ تا ۹۵ قبل از مسیح در باکتریان حکمرانی کرده و نفوذ و قدرت خود را بنواحی متعدد هند گسترش داد . پس از مرگ وی استان‌های هندی بار دیگر از حکومت وی جدا گردیدند .

در مالینداپانها شاهزاده که خود را متمایل با آئین بودا نشان می‌دهد پرسشهایی از ناگازنا<sup>۶</sup> راهب بودائی نموده و این یکی پاسخ‌هایی دقیق و عمیق با آنها می‌دهد . این کتاب در شکل اولی خود مسلمان‌در حوالی تاریخ مسیح تألیف گردیده است . بعدها يك سلسله ملحقاتی بآن اضافه کرده‌اند .

بودا مبدع و مبتکر نیرومندی است که از بعضی لحاظ لوتر<sup>۷</sup> را

1- Pali

2- Magadhi

3- Magadha

4- Malindapanha

5- Menandre

6- Nagasena

7- Luther.

به خاطر می‌آورد .

از لحاظ مذهبی قرابت شگفت‌انگیزی بین آندو وجود دارد . هر دو نخست در درون پرغوغای خود بامسئله نجاج و راستگاری در کشمکش بوده‌اند . لوتر با اضطراب و تشویش از خود سؤال می‌نماید که چگونه میتوان از گناهان بخشوده‌گردید ؛ و بودا چگونه باید از جبر بازگشتهای دردناک متوالی رهائی یافت .

در این کوشش و تکاپو برای دست یافتن بنجاج و راستگاری هر دو بدون سوابق ذهنی رویه آزاد اندیشانه پیش میگیرند . و هر دو شهامت آن را داشته‌اند که از بینش‌های متداول زمان خود - که نجاج و سعادت روح را در اعمال و آثار می‌انست - پا فراتر نهند . لوتر اعلام کرد که نه زندگی رهبانی و کلیسایی و نه هم شایستگی اعمال و رفتار آنطوریکه عیسویت قرون وسطی مدعی بود بنجاج و راستگاری سوق نمیدهد . بودا هم ریاضت و رنج دادن تن را که مرتاضان هندی آندوره بکار می‌بستند رد کرد . هر دو در ابتدا خواسته‌اند نجاج و سعادت روح را با عمل و رفتار بدست آورند ؛ و سپس روی تجربه شخصی به ناستواری و بطلان اقدام خود پی برده‌اند . از اینرو اعمال بی‌ثمر را کنار گذارده‌اند و بسوی ترحم و شفقت فکری و روحی روی آورده‌اند .

در وهله اول اصالت آئین بودا در این است که وی هم ریاضت کشی و زجر تن برهمنان و پیروان سامخیا و جائینزم ؛ و هم حظ ساده جسمی و زندگی را طرد می‌نماید ؛ و اعلام میدارد که اعراض از جهان بیشتر در قطع تعلقات باطنی است نه در اعمال و رفتار . کسیکه روح و



فکر وی واقعاً از جهان رهایی یافته باشد میتواند بدون اینکه دست از ایده آل خود بردارد صحیح و مجاز بودن ضروریات و قوانین حیات را بپذیرد . بودا این اعتقاد خود را از تجربه شخصی خویش بدست آورده: وی این کشف و اشراق خود را نه دردوره ریاضت کشی خود ؛ بلکه درست در موقعیکه دیگر نخواست خود زجر دهنده تن خود باشد بدست آورد .

بودا با وجود رویه انکاری خود درباره جهان و حیات تا اندازه باحساس و عاطفه و تمایل طبیعی مجال می دهد . و این همان چیزی است که بزرگی و عظمت وی را می نمایاند .

لوتر هم بهمان نحو و بهیاری آنچه مطابق طبیعت و عاقلانه است خود را از قید و فشار انکار جهان که مسیحیت قرون وسطی تبلیغ میکرد رهایی می بخشد . لوتر در مسیر پذیرش جهان و حیات از بودا هم جلو تر می رود و با کمال شهامت تقدس و عظمت کار و حرفه را اعلام می دارد . بعضی از سخن رانیهای بودا چنین نشان می دهد که وی هم مانند مرتاضان دیگر تصمیم گرفته بود روی زمین به نشیند ، و بستری بجز از خارها نداشته باشد . زمان درازی روزه گرفته و بجز از پوست و استخوان چیزی از او نمانده بود .

بعضی از مرتاضان آن دوره می خواستند به تمام معنی مانند حیوانات زندگی کنند . آئها روی چهار دست و پا راه می رفتند و چیزی بجز از آنچه در ظرف غذای آنها می انداختند نمی خوردند . آنها تصور می کردند که با این نحو در قالب موجودات همانند خدایان زندگی از سر خواهند گرفت . بودا پس از اشراق و کشف خود از روی استهزاء می گفت که آنها با آن طریق فقط می توانند در کالبد سگان دنیا باز گردند و بس .

بودا اگرچه مانند راهبان سائل زندگی می کرد ؛ معهذا پس از اشراق خود دعوت دیگران را می پذیرفت و به پیروان خود توصیه می نمود که از اجابت دعوت دیگران سر باز نزنند . از این رو مرتاضان دیگروی را مورد سرزنش قرار می دادند .

یکی از خصوصیات دیگر تعالیم بودا اینست که طریقت برهمنائی مربوط به وحدت روح جهانی و روح فردی را مصممانه دور انداخته است . او بحق اعلام میکرد که نظریه مزبود نه انتقال روح با بدن مختلف را تبیین می نماید و نه رهایی از سلسله بازگشت هارا . پس نظریه مزبور را اختراع واهی می پندارد و آن را بشدت می کوبد .

بودا وجود يك موجود برین و متعال را منکر شده و از اینرو می توان اورا جزو خدانشناسان بشمار آورد . باوجود این وجود خدایان را می پذیرد . منتها معتقد است که آنها هم مانند انسان موجودات فانی ولی عالی تری هستند . آنها هیچ کاری بر له انسان نمی توانند انجام دهند و انسان هم هیچگونه وظیفه و تکلیفی درباره آنان ندارد .

بعضی از برهمنان هم تصور و اندیشه روشن و کاملی از خدایان نداشتند . ولی تفکیکی که آنها بین حقیقت عامیانه و حقیقت عالی میکردند اجازه میداد که ایمان توده مردم مصون از تزلزل بماند . برعکس بودا می خواست توده مردم را از خرافات و موهومات برهاند .

بودا از کتب مقدس هندی هم مانند آئین برهمنان کناره گیری می نماید . نه برای وداهای چهارگانه ارزشی قائل بود نه برای براهماناها و نه برای اوپنی شاد .

هم چنین استقلال فکری خود را بدین نحو می نمایاند که ورود بجمع راهبان را با افراد طبقه سودرا<sup>۱</sup> مجاز میداند . در سخن رانیهای

خود اعلام می‌دارد که افراد هر طبقه با پیش گرفتن زندگی رهبانی حقیقی می‌توانند به کمال برسند : اگر تکه آتشی را از یک چوب پر قیمت یا چوب یک طشت یا غذای خوک بیرون بکشیم همان شعله . جلا . همان روشنائی و همان حرارت را خواهد داشت .

با وجود این نباید تصور کرد ؛ که این آزاد اندیشی بودا وی را بالغاء تمام تشخیصات و امتیازات طبقاتی سوق داده است. عقیده او اینست راهبانی که از شرایط سنگین زندگی خاکی رهایی یافته باشند؛ در فوق مقررات طبقاتی قرار می‌گیرند. ولی افراد دیگری که همان زندگی عادی را ادامه می‌دهند باید مقررات مزبور را مراعات نمایند. فکر اصلاح جامعه برای وی به همان اندازه بیگانه بوده که برای سن پول.

هر دو چنین تصور میکردند که رسالت دارند مردم را به بیرون آمدن از شرایط زندگی عادی و معمولی و دلالت آنها بسوی کمال دعوت نمایند. پیدا کردن راه و وسیله اصلاح جامعه و شرایط زندگی زمینی در نظر آنها مانند این بود که کسی خانه زیبائی را که از بن بست خراب و محکوم بویرانی است مرمت نماید. از اینرو است که بودا علیه وجود طبقات مختلف موجود در زندگی عادی برنخاست. از اینرو است که سن پول هم بنام مهر و شفقت مسیحیت صدای اعتراضی علیه رژیم بردگی موجود بلند نمی‌نماید .

خدمتکاران و برده‌ها هم فقط با اجازه صاحبان خود می‌توانند در جمع راهبان بودائی وارد شوند. هم چنین برای تمام جوانان از هر طبقه باشند رضایت و اجازت والدین ضرورت دارد .  
بودا برای زنان هم حق حیات رهبانی قائل شده و گروهی از

راهبه‌ها هم تشکیل می‌دهد. صحیح است که باین امر اقدام نمی‌کند و تصمیم نمی‌گیرد مگر پس از اصرار شاگرد محبوب خود آناندا<sup>۱</sup>. با وجود این همیشه بر تری راهبان را بر راهبه‌ها مقرر داشته است. بنا بر رسم و خبری که به بودا نسبت داده شده، یک راهبه اگر صد سال در زندگی رهبانی سابقه داشته باشد باید مؤدبانه بر اهب - اگر چه مبتدی هم باشد - سلام بکند؛ در برابر او بلندشود؛ و در هر صورت احترامات را دودست بسته انجام به دهد.

وقتی که آناندا از استاد خود سؤال کرد چرا زنان نباید حقوق مساوی با مردان داشته باشند؛ بودا چنین پاسخ داد:

«اناندا از زنان شریر اند؛ اناندا از زنان حسود اند؛ اناندا از زنان کم عقل اند؛ اناندا از زنان بالهوس اند»

این کلام هم ازوست: «اسلحه کودکان اشک آنهاست؛ و اسلحه زنان خشم آنها.»

بودا برای اینکه نظریه نجاح و راستگاری خود را کاملاً از آئین براهمائی مستقل نماید؛ تا انکار ورد کردن اینکه وجود جهان مادی مستلزم وجود یک جهان غیر مادی است پیش رفت. وی نه تنها وجود روح جهانی و کل بلکه روح فردی را نیز انکار کرد.

بنا بر عقیده وی طلب حقیقت باید بر حسب دواصل صورت گیرد؛ بر حسب اصل اول ذهن نباید خود را مشغول بدارد مگر بآن چیزیکه فایده عملی و فوری برای رهایی داشته باشد؛ بنا باصل دوم تنها مشاهدات و تحقیقاتی که بوسیله حواس خود انجام می‌دهیم، می‌توانند در حکم امور واقعی پذیرفته شوند.

بر حسب اصل اول طلب نیل به شناسائی کامل جهان را بشاگردان خود ممنوع ساخت . جستجو و تحقیق درباره ماهیت وجود ؛ تظاهرات و تجلیات آن ؛ همچنین بحث درباره آراء استادان و راهنمایان - مسائلی که در آن زمان اهمیت فوق العاده داشتند - نیز بنظروى بیهوده و بی ثمر می نمود .

یکی از شاگردانی که تعجب میکرد از اینکه استاد خیلی از مسائل را مسکوت گذارده بایک کنایه و تمثیل جواب داد: هنگامیکه تیر زهر آلودی بکسی می خورد آن مرد برای مداوای زخم خود منتظر نمی شود تا به بیند: آیا یک نفر برهنه ؛ بازرگان یا یک نفر از طبقه پست است که بآن کار دست زده ؛ وی جستجو نمی نماید تا به بیند آن مرد چه نام داشته ؛ از کدام خانواده بوده ؛ آیا قد بلندی داشته یا کوتاه و اسلحه که بکار برده چه شکلی داشته است . اگر این چنین بکنند در نتیجه جراحات خود خواهد مرد . وی نجات نمیابد مگر اینکه خود را به پزشکی که نزدیکان و دوستانش سر بالین وی احضار کرده اند تسلیم نماید و بر او اعتماد داشته باشد .

مخصوصاً باید از این گونه پرسشها که آیا جهان ابدی است یا فناپذیر ؛ منتهای است یا نامتناهی ؛ آیا حیات و تن یک چیز هستند ؛ آیا انسانی که به نجات و سعادت رسیده پس از مرگش هم زنده است یا نه پرهیز کرد . بودا در این موارد هیچ نظر ندارد . زیرا این سئوالات هیچ فایده و سودی برای نیل برهائی از بازگشت های متوالی ندارد .

چه چیز است که انسان باید و می تواند بداند ؟

چیز مهم این است که اول بدانیم زندگی این جهان هیچ حظ و شعفی در بر ندارد ؛ و هر زندگی غیر از رنج و تعب چیز دیگری نیست . بودا در نخستین وعظ خود در بنارس «حقیقت پاک و اصل در باره رنج و

درد» را چنین اعلام می‌دارد : « بدنیا آمدن رنج است؛ وصلت و آمیزش با کسیکه دوست ندارند رنج است؛ جدائی از کسیکه دوست میدارند رنج است ؛ با رزو نرسیدن رنج است .»

عمیق‌تر و حقیقی‌تر از این بینش کاملاً بدبینانه درباره حیات نظریه برهمنان است .

بنظر آنها حیات انسانی شادبها ورنجهائی دارد : ولی آنها هر دو را باطل وواهی می‌دانند . کسیکه وحدت حیات فردی وروح جهانی را درك و حس و تجربه کرده باشد فوق این یکی و آن یکی است. با وجود این در اوپنی شاد قبلاً نکاتی شبیه آنهائیکه بعدها بودا اظهار خواهد کرد بچشم می‌خورد مثلاً شرح بزرگی از آئین برهما در یکی از اوپنی شادها بدین نحو پایان می‌یابد : «چیزیکه جدا از او (ازبراهمان) است درد است .»

بنا برأی بودا مهم این نیست که بدانیم زندگی زمینی دردناک است ؛ بلکه اینست که این هستی نصیب مانگردیده مگر بدین جهت که در نادانی خود چنین تصویری نمائیم که زندگی میتواند برای ما محظ و شادی بار آورد و آن را آرزومی نمائیم .

خواست ابلهانه زندگی است (که بودا آن را میل شدن و خوشی می‌نامد) که مردمان را از يك بازگشت بیازگشت دیگری می‌کشاند. پس نمیتوان برنج و درد پایان داد مگر با کشتن خواست زندگی . و مردم را هم باید دعوت نمائیم که در خود خواست زندگی را محو سازند . هنگامیکه بآن مرحله رسیدند باردیگر زنده نخواهند شد ، و به نیرو انا خواهند رسید. پس بودا رهائی از بازگشتها را نه مانند برهمنان میداند و نه هم مانند پیروان جائینزم و سامخیا. رهائی از بازگشتهای متوالی آزادی روح از جهان محسوس نیست؛ بلکه ظاهراً چیز ساده‌تری است: قطع و پایان

هستی است که در نتیجه اعراض از خواست زندگی بدست می آید .  
 استدلال وی چنین است : اگر پای بند این اصل باشیم که فقط  
 نتیجه تجربه و حواس ما میتواند در حکم امر واقعی شمرده شود ؛ آنوقت  
 شناسائی مادر باره این عالم چیز حقیر و کمی خواهد بود . مانمی شناسیم  
 مگر «پدیده‌ها» را (سامخارا)<sup>۱</sup> یعنی اموری را که بصورت مادی پدید  
 می آیند . بعلاوه میتوانیم ملاحظه نمائیم که این پدیده‌ها بسا یکدیگر  
 بر طبق قوانین مربوط اند ؛ که وی «سلسله علل» می نامد . امری پشت سر  
 امر دیگری رخ میدهد ؛ و پیشامدی دنیال پیشامد دیگری پدید می آید . بالاخره  
 میتوان بایقین ادعا کرد که ریشه همه چیز در خواست زندگی است و بدون  
 آن هیچ چیز وجود نخواهد داشت .

در صورتیکه بر اهلنات توالی امور را یکنوع بازی ناهماهنگ و  
 بی نظم و ترتیب می دانستند ؛ بودا قبول دارد که همه چیز تسلسل دقیق و  
 قاطع و بیچون و چراست . ولی این اصل علیت در نظر وی ناشی از یک  
 بررسی علمی نیست بلکه آنرا از مفهوم و اندیشه کارمان استنتاج می نماید .  
 یعنی معتقد است در صورتیکه اعمال انسان بر حسب اینکه خوب هستند  
 یا بد بیازگشته و زندگیهای مجدد خوب یا بد منجر میشود ؛ باید در تمام  
 عالم رابطه علت و معلولی وجود داشته باشد .

بنا بعقیده بودا من نفسانی<sup>۲</sup> هم وحدت و هویت دائمی ندارد .  
 حوادث و اعمالی که هستی انسانی را تشکیل می دهند از یک خواست  
 زندگی که دائماً تجدید میشود نشأت می یابد .

هنگامیکه شاه میلیندا<sup>۳</sup> از راهب بودائی که برای بحث با او  
 حاضر شده بود نام وی را می پرسد ؛ این یکی جواب میدهد : «مراناگاسنا»<sup>۴</sup>

1 - samKhara 2 - Lemoi Psychique 3- Milinda

4 - Nâgasena

می نامند . ولی این فقط يك نام است . يك من حقیقی که با آن تطبیق شود وجود ندارد . « بشاه که ازین چنین جواب راهب متعجب شده ، نظریه بودائی عدم جوهریت نفس را با کنایه و تمثیل چنین توضیح می دهد: همانطوریکه شعله و روشنائی يك فانوس در واقع نیست مگر يك سلسله متوالی شعله ها که تجدید می گردد؛ ولی معمولاً آن را در حکم واحد متصلی احساس می نمایند . همانطور چیزی که ما آن را من خود می نامیم چیزی است که در سلسله حوادثی که هستی ما را تشکیل می دهند تجدید می گردد

بودا با وجود صراحت و دقتی که در این مورد بکار می برد نمی تواند تمام نتایج نظریه عدم جوهریت نفس را تائید نماید . زیرا نظریه مزبور با اخلاق و هم چنین نظریه کارمان سازش ناپذیر است . باید که نفس بنحوی از انحاء يك چیز ثابت ؛ همانند با خود و برخوردار از يك نوع واقعیت بوده باشد، تا بتوان مطابق اخلاق فکر کرد و عمل نمود و تحت تأثیر خوبی و بدی (کارمان) هستی های گذشته خود واقع گردید . پس بودا نمی تواند از نظریه خود در باره ماهیت فردیت در تطبیق عملی استفاده نماید .

بودا با تمام کوشش های خود نمی تواند نظریه خود را در باره سلسله بازگشتها از اندیشه يك هستی غیرمادی منفک سازد و آن را بطرز کاملاً حسی و تجربی به بینش خود در باره واقعیت مربوط سازد ، و دائماً از نظریه خود که رهائی در حکم پایان هستی است منحرف می گردد . و سخنانش طوری میشود که گویا این رهائی را باید مانند جائینزم و سامخیا در حکم يك آسایش و سعادت ابدی دانست .



منظور از نیروانا چیست و چه باید از آن فهمید؟

این واژه بمعنی اطفاء و خاموش کردن است. قبل از بودامخصوصاً در آئین جاینیزم<sup>۱</sup> کلمه مزبور بکار برده شده. نه جاینیزم و نه سامخیا سعادت را در جذب شدن فردیت در روح جهانی و کلی نمیداند. باید آنرا مانند يك «ورود و دخول» «وصل به آسایش» ابدی روح با حفظ فردیت و شخصیت خود دانست. لفظ نیروانا برای بیان اینحالت لذت و سعادت که روح فردی در آن آگاهی از خود را ازدست داده بکار برده شده است. بعدها براهمنان آن را گرفته و در معنی وصل روح فردی در روح کل بکار بردند.

وقتیکه از ساریپوتا<sup>۲</sup> یکی از شاگردان مورد مهر بودا سؤال کردند که چطور میتوانیم از سعادت نیروانا گفتگو نمائیم در صورتیکه در آن حالت دیگر احساسی در بین نیست؛ وی چنین جواب داد. «درست در فقدان هرگونه احساس است که سعادت مسکن گزیده است» از طرف دیگر بعقیده بودا معرفت دقیق و صحیح درباره نیروانا نه لازم است و نه ممکن.

بودا برای اینکه کاملاً برهمنان را مجاب و رد نماید منکر این شده که هستی مادی مبتنی بر یکنوع هستی غیر مادی است. ولی این رویه را نمی تواند تا آخر ادامه بدهد. برای او بهتر و ساده تر این بود که از شناسائی حقیقت و ماهیت هستی صرف نظر نماید و بتصدیق و تائید اینکه هستی در این جهان محسوس عبارت از درد ورنج است؛ اکتفا نماید. و تحقیق در این موضوع را که آیا جهان غیر مادی دیگر در موازات این جهان محسوس وجود دارد یا نه کنار بگذارد.

در دوره‌های اخیر اشخاص متعددی فرض نموده‌اند که احتمال دارد انکار واقعیت غیرمادی (من نفسانی) بآئین بودا مربوط نبوده و بعدها بر آن اضافه گردیده است .

اهمیت و ارزش بودا در این است که وی با دادن يك معنی اخلاقی بانکار جهان آنرا معنوی تر کرده است. وی نظریات و پیروزیهای اخلاقی جائینیزم را اقتباس و آنها را عمیق تر و پرمایه تر کرده است .

از آنجائیکه بودا اساس زندگی را درد ورنج دانسته بعضی‌ها او را - در دوره‌ای که هنوز اطلاع کافی از جائینیزم نبود - مؤسس اخلاق ترحم و شفقت شمرده‌اند ؛ و چنین تصور کرده‌اند که دستور اخلاقی عدم خشونت و ایذاء ازوست . این چنین تصور و حدس نادرست است. دستور اخلاقی عدم خشونت را بودا در جائینیزم دیده و آن را اقتباس نموده است .

بعلاوه چنین بنظر می‌آید که دستور مزبور در بودیسم باندازه جائینیزم مورد عمل واقع نمی‌شده. والاچطور میتوانیم نوشته‌های مقدس بودائی را قبول نمائیم که در آنها علت مرگ بودا بغذای گوشت‌گراز که آهنگری بنام کوندا<sup>۱</sup> به پیش او آورده بود نسبت داده شده. البته هند شناسان اروپا برای اولین بار روایت مزبور را مورد شك و تردید قرار داده و در معنی دیگری تفسیر و تعبیر نموده و گفته‌اند که واژه بکار برده شده در این مورد ممکن است غذای سبزی مخصوصی مرکب از ریشه بعضی گیاهان و قارچ رانیز معنی بدهد .

از روی گفتگوئی که به بودا نسبت داده شده میتوانیم بگوئیم که وی استعمال گوشت را در موارد خاصی مجاز میدانسته .

از بعضی سخن‌رانی‌های بودا معلوم میشود پزشك يك شاهزاده بنام جیواکا<sup>۱</sup> که شنیده بود استاد بمناسبتی از خوردن گوشت خودداری نمی‌کند و دلیل آنرا پرسیده بود بسودا چنین جواب داده: که وی از خوردن گوشت حیوانی که میداند برای هدیه باو ذبح شده خودداری می‌کند. ولی از خوردن گوشت دريك مهمانی که بی‌خبر وارد شده یا در ظرف تکدی وی قرار دهند خودداری نخواهد کرد. زیرا در این موارد چون حیوان بخاطر وی ذبح نگردیده میتوان غذای مزبور را «غذای بدون ایراد» تلقی کرد.

حواری مشهور پول‌هم بهمان طریق در باره این مسئله که آیا مسیحی‌ها میتوانند از گوشت حیوان ذبح شده بدست بت پرستان بخورند یا نه میگوید: «هنگامیکه مخصوصاً بشما گفته شود که گوشت مزبور همچو منشائی دارد شما باید از خوردن آن خودداری نمائید. زیرا خوردن آن گناه شمرده میشود. ولی اگر درخانه بت پرستی غذای گوشتی برای شما بیاورند یا اینکه شما آن را از بازار بخرید لزوم ندارد بدانید که از کجا آمده. شما میتواند با کمال آرامش از آن میل کنید.»

اینگونه تفکیک و تشخیص خواه از خود بودا بوده یا باونسبت داده شده باشد نشان میدهد که بودیسم ابتدائی در باره خوردن گوشت چندان سخت‌گیری نداشته. راهبان بودائی سیلان بر حسب رسم قدیم امروز هم اگر غذای گوشتی در ظرف تکدی آنها قرار دهند می‌پذیرند. هم چنین بودا دستور نمیدهد که پیروان اودستمال سفیدی حلو دهانشان به بندند تا حیوانات زنده موجود در هوا را استنشاق نمایند. وی با کشت مزارع هم مخالفت نمی‌نماید. پس بودا در اجرای دستور

«آهیسما» مانند پیروان جائینیزم افراط نشان نمیدهد.

با اینکه دستور خودداری از کشتن و ایذاء موجودات زنده پیش از بودا بود معهدا وی مؤسس اخلاق ترحم شمرده میشود. زیرا بودا دستور آهیمسارا بر ترحم مبتنی میسازد؛ در صورتیکه قبلاً آنرا بر اندیشه واصل خودداری از عمل و خوداری از آلودگی بجهان مبتنی میکردند. در یکی از وعظهای خود؛ بودا احساسات خدمتکاران و سربازان پادشاهی را که تصمیم گرفته بود قربانی بزرگی هدیه نماید، چنین توصیف می کند: آنها دستور داشتند قربانیها را بیاورند. آنها دستور را انجام ندادند «مگر با چشمان اشک آلود از ترس تنبیه شدن». گویند وقتیکه پارچه بافان بیودا خبر دادند که ابریشم بدست نمی آید مگر با کشته شدن حیوانات کوچک متعدد. بودا پوشیدن لباس ابریشمی را بنزدیکان خود منع کرد. ولی این اخلاق ترحم بودا ناقص و نارسا است. و در برابر اصل خودداری از عمل محدود میگردد. در هیچ جا بودا به پیروان خود توصیه نمی کند که با تمام نیروی خود بیاری دیگران یا بطور کلی موجودات زنده بشتابند. وی فقط دستور می دهد که از آزار آنها به پرهیزند.

حتی مفهوم درد ورنسج و رهائی از آن نیز بر حسب عقیده بودا مخالف گذشت و بخشش است. اگر ریشه تمام دردها و آلام در تمایل و خواست زندگی باشد؛ پس در این صورت نمی توان واقعاً آنرا از بین برد مگر اینکه انسان و هر موجود دیگر آگاهانه و با عمل شخصی از زندگی چشم به پوشد. کوشش برای از بین بردن رنج بایاری کردن بدیگران یک اقدام و عمل بیهوده و بیجائی است. زیرا ریشه اصلی و علت آن باز هم باقی می ماند و بزودی باشکال دیگر ظاهر می گردد.

بعلت اصل انکار جهان ترحم معنی خود را از دست میدهد. اگر

انسان کاملاً منطقی بماند و شهادت ابراز و اقرار نتایج رویه انکاری خود را داشته باشد آنوقت متوجه خواهد شد که دستگیری از کسیکه در بختی است کار بیهوده میباشد .

پس ترحم و دلسوزی بودا مخصوصاً مبتنی بر نشان دادن این امر است که تمام موجودات زنده لاینقطع محکوم به درد و الم هستند پس می توان گفت که دلسوزی و ترحمی که بودا از آن گفتگو می نماید بیشتر جنبه عقلی و استدلالی دارد نه عاطفی . قدیم ترین اخبار نشان نمیدهد که بودا به نحوی از انحاء راجع به حیوانات دستوری داده باشد . وی سن فرانسواداسیز<sup>۱</sup> نبوده است .

فقط در جاتا<sup>۲</sup> حکایات افسانه<sup>۳</sup> مربوط بزندگیهای گذشته بودا موجود است که وی را در شمایل دوست بزرگ حیوانات ترسیم می نماید. در یکی از این داستانها چنین میخوانیم که بودا برای اینکه ببر ماده گرسنه ای بچه های را ندرد خود را طعمه آن قرار می دهد .

چون عمل و رفتار نمی تواند موضوع بحث واقع شود ؛ پس نظریه اخلاقی بودا فقط در زمینه فکری و عقلی گسترش می یابد .

جائینیزم توصیه می نماید که هر گو نه هیجان کینه و انتقام را باید خفه کرد . بودا قدمی فراتر می نهد و دستور می دهد که باید نسبت بتمام مخلوقات حتی همه جهان رحمت و احسان و مهر و شفقت بیدغدغه و صاف داشت : «این است ای راهبان آنچه باید در آینده بجا بیاورید : هیچ نباید قلوب ما کدر بماند ؛ ابداً هیچ کلام موزیانه ای نباید از دهان ما خارج شود ؛ می خواهیم خیر خواه و با گذشت بمانیم ؛ قلب پر مهر و محبت . منزله از هر گونه حيله و تزویر داشته باشیم ؛ ما می خواهیم جو انمردی خودمان را

روی هر فردی پرتوافکن سازیم و بدین نحو بر روی تمام جهان مهر و محبت وسیع و عمیق ، بی پایان و مبرا از هر گونه بغض و کینه را پرتوافکن خواهیم ساخت .»

«راهب نیروی خیرخواهی خود را که در مغزو فکر او موج میزند متوجه یکی از بخشهای جهان ، بخش دوم ، سپس سوم و چهارم آن در سمت بالا ، پائین ؛ تمام جهات، تمام پهناوری آن بالاخره در تمام جهان می نماید .

وی نیروی خیرخواهی خود را که در مغز و فکر او موج میزند ؛ آن نیروی وسیع ، بزرگ پایان ناپذیر را در اطراف خود در تمام جهان گسترش می دهد .»

در آئین برهمنی و سامخیا اهمیت عمل و اخلاق فقط در این است که بازگشت بهتری را تأمین می نماید. در جائینیزم نیز اهمیت آن در اینست که روح بوسیله آن طهارت نخستین خود را بازمی یابد. اما بعقیده بودا این است تازگی آن - برای نیل و دست یابی بتمرکز ذهنی حقیقی ، آمادگی اخلاقی ذهنی ضرورت دارد . برای درك پیشرفت انجام شده و تخمین راه پیموده شده چه بهتر که یکی از وعظهای زیبا و عمیق بودا را خواند ؛ و آن را بایکی از قسمت های اوپنی شاد مقایسه نمود .

پس بعقیده بودا تأمل و در خود فرورفتن و تفکر مستلزم تمرینهای روحی و فکری اخلاقی است . فقط کسی میتواند از دنیا درگذرد و در خود فرو رود که دلی پاک و منزه و سرشار از گذشت و کرامت برای تمام جهان داشته باشد .

حالت خلسه و جذبه و تمرین های تمرکز در بودائیت نخستین نقش کمتر از آنچه در نزد برهمنان و پیروان جائینیزم و سامخیا انجام میدهد

نداشته .

بودا چهار درجه تأمل و تفکر تشخیص داده است. در مرحله چهارم انسان یقین حاصل می نماید که دیگر دوره بازگشت روح وی پایان یافته. وی قدم بعالم نیروانا می گذرد ؛ اگرچه فوراً هم حیات زمینی وی پایان نیافته باشد .

در این حال تأمل و خلسه برین وی بمرحله می رسد که می تواند بصورت و اشکال زندگیهای گذشته خود - حتی بآنها تکیه در ادوار فراموش شده حیات جهانی رخ داده - معرفت حاصل نماید. بودا ادعا میکرد که وی سعادت این را داشته که از تمام گذشته خود آگاه گردد .

بودا معتقد بود که معنویت اخلاقی نه تنها برای شخصی که بآن رسیده اهمیت دارد؛ بلکه مانند پرتوی است که از وی می تابد و اطرافیان را تحت تأثیر قرار می دهد. وی خود بحد خارق العاده حائز آنچنان نیرو بود . این است رمز شخصیت اینقدر بزرگ و در عین حال اینهمه ساده و بی آرایش او .

می گویند لمعان بزرگی و نیروی جوانمردی وی نه تنها اشخاص دیگر بلکه حیوانات را هم تحت تأثیر قرار میداد . پسر عموی او بنام دواداتا<sup>۱</sup> که از وی نفرت داشت روزی فیل سرکشی را در سر راه او قرار داد. ولی فیل در مقابل وی آرام گرفت و خرطوم خود را که برای وارد آوردن ضربت به هوا بلند کرده بود پائین آورد .

بودا نخستین شخص در تاریخ جهان است که این قانون مسلم را بیان کرده که معنویت و علو اخلاقی به تنهایی و فی نفسه نیروئی است که برای پیروزی خیر و راستی در جهان دخیل و مؤثر است .

بالاخره در نتیجه معنویت و علو اخلاقی است که کلام نیروی موثر و خلاقه پیدا می کند. نیکی با حرف یا سکوت بجا - بگفته بودا - که فقط ناشی از بی آلاشی محض باشد؛ یکی از وظایف هر راهب است.

« راهب حقیقت را میگوید؛ او با حقیقت پیمان می بندد؛ ثابت قدم، درست قول و درست پیمان، بدون چاپلوسی و ریا کاری است. دشمن هر کلام افترا آمیز است. چیزی را که اینجا شنیده برای بهم زدن میان آن یکی با این یکی، آنجا تکرار نمی نماید. چیزی را که آنجا شنیده بمنظور بهم زدن میان این با آن، اینجا تکرار نمی کند. از هم گسیخته ها را بهم وصل می دهد؛ ورشته های بهم متصل را محکم تر می سازد. توافق دیگران همیشه هدف اوست. وی بزبان نمی آورد مگر حرفهایی که توافق بوجود می آورد؛ حرفهایی که توافق از آنها می خیزد. زبان نمی گشاید؛ مگر بکلام مبرا و خالی از قصد و نیت مشاجره و اختلاف؛ خوشایند بگوشها، صمیمی، مؤدبانه حرفهایی که دیگران را شاد و خوشحال میسازد؛ حرفهای بنا نهنده نه ویران کننده. اینست حرفهایی که راهب بزبان می آورد.»

باید دشمنی و کینه دیگران و بدی آنان را نه بخاطر نیل به کمال؛ بلکه برای اینکه بدین طریق می توان جهان را تحت تأثیر قرارداد؛ بخشید.

« باگذشت و لطف و شکیبائی - بودا میگوید - باید برخشم غالب آمد. باید بر بدی با خوبی غالب آمد؛ با جوانمردی و کرامت برخست غالب آمد؛ با راستگوئی بر دروغ غالب آمد. با عدم کشمکش و دشمنی، کشمکش و دشمنی بسر میرسد.» قدیس پول نیز چنین می گفت: «مگذار بدی بر تو غالب آید؛ بلکه با خوبی آنرا سرکوب کن.»



بودا بانقل داستان شاهزاده دیگاوو<sup>۱</sup> بشاگردان خود کسه بعلت اختلاقی بدورسته تقیم شده بودند نشان مید هد که چگونه عدم عداوت بر عداوت غالب می شود . شاهی بنام براهماداتا<sup>۲</sup> کشور همسایه خود را که شاهی بنام دیگیتی<sup>۳</sup> (درد دراز) داشت ؛ تصرف کرده بود . شاه مغلوب در لباس راهب سائل با همسر خود در پایتخت دشمن پنهان گردیده بود. زن دیگیتی در این شهر فرزندی بدنیا آورد و وی را دیگاوو (عمر دراز) نامید. چندی بعد خائنی هویت حقیقی راهب سائل را بشاه خبر داد . براهماداتا امر بتوقیف و اعدام او و زنش داد . در راه اعدام دیگیتی بفرزند خود توصیه می نماید که عدم کینه میتواند و بیاید بر کینه غالب آید . دیگاوو بدون اینکه خود را بشناساند وارد خدمت دیگیتی و مورد اعتماد او میشود. روزیکه شاه بشکار رفته بود او جزو ملازمان وی بود . طرحی ریخت که تنها در جنگل در حضور او باشد . شاه خسته سر خود را روی زانوی وی گذاشت و خوابید . آنوقت دیگاوو دید که ساعت انتقام فرا رسیده . سه بار شمشیر را بالای شاه خوابیده بالا برد و هر سه بار آن را پائین آورد . زیرا آخرین حرفهای پدرش بخاطر وی آمده بود . در همین حال شاه در خواب دید که کسی شمشیر بدست قصد جان وی را دارد. مضطرب و نگران از خواب پرید . و دیگاوو را شمشیر بدست در مقابل خود دید و از زبان خود وی شنید که فرزند کیست . آنگاه دیگاوو اضافه کرد که سه بار قصد کشتن وی کرده و هر سه بار وصیت پدرش را بخاطر آورده و از قصد خود منصرف شده است . شاه از کرده گذشته خود نادم شد . پپای دیگاوو افتاد و از وی معذرت خواست و سلطنت را بوی تفویض کرد . بدین نحو دشمنی و کینه پایان یافت. دیگاوو بر اریکه سلطنت نشست و حق بحق دار رسید.

1 - Dighavu

2 - Branmadaita

3 - Dighiti

بودا با قبول اینکه فکر و اندیشه اخلاقی - خواه تنها با بودن خود در قلب انسان و خواه با تظاهر خود با حرف - عامل و مؤثر در روی جهان است ؛ از فلسفه انکار جهان خارج میشود . ولی فعالیت نوع پرستانه و فدا کاری ، در خارج افق او می ماند . با اصطلاح او می خواهد طرز تفکر و روحیه را تغییر بدهد نه شرایط حیات مادی و دنیوی را . اندیشه انحراف و خروج از اصل عدم فعالیت بخاطر او خطور نمی نماید ؛ اگر چه دستورهای اخلاقی وی کم و بیش بمرز اصل فعالیت رسیده باشد .

بودا از خود سؤال نمی نماید آیا اخلاق واقعاً میتواند در محصوره اصل عدم فعالیت بماند ؛ یا اینکه برعکس اجباراً باید اصل مزبور را کنار بگذارد . زیرا اصل انکار جهان در نظری اصلی بدیهی و غیر قابل بحث است . بودا متوجه نیست که ترحم و دلسوزی فریاد نعره اعتراضی است که از اعماق دل انسانی بر علیه همان رویه - خود داری از عمل - بلند می شود .

وقتی که بودا کمالی را که باید هدف راهب قرار گیرد ؛ با عبارات گیرنده زیر بیان می نماید : «وی دلسوز و رحیم ، لبریز از نیکی و طالب خیر ، تمام موجودات زنده» است ؛ دور از آن است که همراهی و دلسوزی فعال و مؤثر را بوی توصیه نماید . وی فقط بطور ساده جستجوی آمادگی لازم به کمال و آرامش حقیقی درونی را وظیفه او قرار می دهد .

بودا میگوید که برای رسیدن بآزادی و رهائی درونی باید در «راه شریف فضائل هشت گانه» گام نهاد : ایمان ، پاک خواست پاک ، گفتار پاک ، کردار پاک ، رفتار پاک ، هدف پاک ، ادراک و شناسائی پاک و تأمل پاک . ولی نباید در مورد کردار پاک دچار اشتباه شویم . منظور وی از آن فقط خود داری از کردار زشت و بد است .

برادران من منظور از کردار پاک چیست ؟ خودداری از نابود و هلاک کردن يك موجود زنده ، خود داری از اخذ چیزی که بشما داده نشده ، خود داری در فسق. اینست آنچه کردار پاک نامیده میشود . (منتخب از سخنرانی ساری پوتا ، یکی از شاگردان مقرب بودادر باره راه هشت گانه ) .

چیزی که مورد عنایت راهبان بودائی نیست عبارت از دلسوزی و همراهی و معاونت مثبت است . زیرا فعالیت مثبت مستلزم چیزی است که آن را دوست داشته و بآن تعلق پیدا کرده باشند ؛ و این باوارستگی کامل از چیزهای خاکی منافات دارد. چقدر وحشت انگیز است این حرف بودا که می گوید : «لبریز از شادی و آزاد از غم ، آنهایی هستند که چیزی عزیزی در جهان ندارند .» پدیری که فرزند خود را از دست داده بود ؛ بودا حرفی نداشته بگوید مگر : «چیزی را که دوست می دارید چیزی غیر از رنج و زجز برای شما بیار نمی آورد .»

چقدر سخت و خشن است تصویری که وی از ایده آل رهبانیت ترسیم می نماید : «کسی که در فکر دیگران نیست ، خویشانی ندارد ، مسلط بر خود است ، محکم پای بند حقیقت است ؛ کسی که بدی در وی خاموش شده ، هر گونه کینه را دور انداخته ؛ این است آنکه من برهن حقیقی می نامم .»

واضح است که بادر نظر گرفتن انکار جهان ، که بودا آن را اصل بالاترا همه چیزی می داند ، نمی خواهد از پیروان و راهبان خود درخواست نماید که با عملی دست بزنند ؛ که رحم و شفقت حکم می نماید . اما در عمل و اخلاقی که برای مردمان عادی و غیر راهب تعیین می نماید ؛

بالاخره باید تصمیم بگیرد که آیا عمل را برای آنان و وظیفه و تکلیف قرار خواهد داد یا نه . در صورتیکه بودا با آنها اجازه می‌دهد که زندگی عملی و مثبت را ادامه دهند - چیزیکه اصولاً با نظریه درد و رهایی سازش ناپذیر است - بایستی رفتار مثبت مبتنی بر ترحم و شفقت را نیز با آنها توصیه نماید . ولی این چنین توصیه و دستور بهای گران و امتیازی است که وی نمی‌خواهد به پرداخت آن در برابر اثبات جهان تن در دهد .

اخلاق در نظر بودا چنان گسترش و دامنه پیدا کرده که هدف خود را در خود بدست آورده . ولی وی نمی‌خواهد آن را به بیند و بشناسد . او اخلاق را در خدمت بینش خاص خود - نجات و سعادت که ریشه آن روی انکار جهان روئیده - قرار می‌دهد .

سازش دادن اخلاق و اعراض از جهان تناقض‌گوئی و صورت ناپذیر است . اخلاق متضمن اثبات و پذیرفتن جهان است و اگر مربوط با انکار جهان قرار گیرد مجبور است که در حدود خودداری از عمل محصور و بالنتیجه ناقص بماند .

پس راه دیگری وجود ندارد : اخلاق بودا مربوط به غیر رهبانان نیز تابع اصل عدم فعالیت می‌ماند . البته می‌تواند بعضی الزامات اخلاق و عمل را ارضاء نماید ؛ ولی هیچوقت نمی‌تواند فعالیت اخلاقی را اصل قرار بدهد و آن را دستور کلی بشناسد همانطوریکه ترحم و شفقت الزام می‌نماید .

بودا نادراً از اخلاق و رفتار غیر رهبان سخن به میان می‌آورد ؛ و معمولاً در اکثر وعظهای خود رهبان را طرف دستور خود قرار می‌دهد .

خلاصه یکی از وعظهای بودا درباره رفتار غیر رهبانان :

«بگذارید این را نیز بگویم که حیات و کردار يك پدر خانواده چگونه باید باشد . این چنین شخص که زن و فرزند دارد نمی تواند كاملا از قاعده زندگی راهبان پیروی نماید . وی هیچوقت نباید موجود زنده را بکشد ، هیچوقت چیزی را که باو نداده اند بگیرد . باید دروغ نگوید ؛ هیچ مشروب سکر آوری بلب نزند ؛ باید از فسق و بی عفتی بر کنار بماند؛ باید از والدین خود مراقبت نماید؛ و حرفه و شغل شرافتمندانه و مجازی پیش گیرد.»

بودا هم چنین به غیر راهبان دستور می دهد که جوانمرد و پارسا باشند ؛ رفتار ایراد ناپذیر ، ادب ، تواضع ، شکیبائی ملائمت و پشتکار و استقامت برای یاد گرفتن طریق نجاح ، و نیکو کاری نسبت به مرتاضان و برهمنان داشته باشند .

در فرامین و قوانینی که به امر آسوکا<sup>۱</sup> پادشاه بزرگ بودائی (قرن سوم ق.م.) روی ستونهای سنگی کنده شده ؛ به غیر روحانیان دستور داده می شود که علاوه بر مراعات اصل (آهیمسا) عدم خشونت و ایذاء رفتار خیر خواهانه نسبت به خدمت کاران و برده ها داشته ؛ اشخاص محترم را گرامی شمایند و در باره گوشه گیران و برهمنان کرامت و جوانمردی نشان دهند .

کتاب داماپادا<sup>۲</sup> (صراط باریک حقیقت) که شرح اخلاق آئین بودا و جزء سوتاپیتاکا<sup>۳</sup> یعنی زنبیل دوم از متون مقدس باستانی میباشد ؛ شامل مطالب و مقوله هائی است که به بودا نسبت داده شده . در این نوشته ها هیچ دستور العملی مربوط به غیر روحانیان وجود ندارد . باید این نکته را یاد آور شویم که بودا شناختن بیاری بیچارگان

1- Acoka

2- Dhammapada

3- Sutta Pitaka

را وظیفه قرار نمی دهد هنگامیکه از خیر خواهی و نیکی حرف میزند، منظور وی در باره راهبان است . مخصوصاً در این باره زیاد تأکید می نماید و از پاداش این چنین اعمال قابل تحسین بحث می کند.

بودا برای حق شناسی ارزش بزرگی قائل است . در یکی از سخن رانیهای خود چنین می گوید : «خلاصه تمام آنچه مرد موزی را تشکیل می دهد ؛ نمک ناشناسی است . خلاصه تمام آنچه مرد نیک را تشکیل می دهد حق شناسی است .»

در موضوع حق شناسی درباره والدین چنین می گوید : «اگر پدر خود را روی يك دوش و مادر خود را روی دوش دیگر خود بگیرند ، و مدت صدسال تمام بگردانند باز تمام دین خود را نسبت بآنان نخواهند پرداخت ؛ و تمام نیکی های لازم را انجام نخواهند داد . ولی اگر آنها را از موزی گری به تقوای کامل بیاورند . اگر از خست به جوانمردی کامل بیاورند ؛ اگر آنها را از جهالت به معرفت رهنمون شوند ؛ آن وقت است که حق شناسی را بطرز حقیقی نشان داده و تمام نیکی های لازم را انجام داده اند و شاید هم بیشتر .»

بودا انسان دوستی مثبت و فعال را توصیه نمی نماید ؛ و درست همین نکته است که اخلاق<sup>۱</sup> وی را از اخلاق مسیح متمایز می سازد . اما جهت جامعه آنها در این است اولاً تعالیم هر دو آنها که تحت تأثیر انکار جهان قرار گرفته ؛ اصولاً يك اخلاق بکمال رساندن و تزکیه درونی و نفسانی است . به علاوه هر دو آئین مزبور زیر سلطه اصل ترحم و شفقت است . از این رو هر دو متضمن یک نوع گرایش به سوی عمل است . عملی که بوسیله آن خود را بنمایاند . و در نتیجه يك نوع ارتباط و تشابهی با

نظریه اثبات جهان پیدا می‌کند. در تعالیم مسیح اخلاق اصلاح و تزکیه نفسانی و درونی مستلزم شفقت و ترحم فعال است. ولی بودا تا این حد پیش نمی‌رود و دعوت بعمل نمی‌کند.

بعلاوه این نکته نیز قابل توجه است که انکار جهان در آئین مسیح غیر از انکار جهان آئین بودا است. در آئین مسیح مسئله مزبور یعنی انکار جهان مبتنی بر تفکیک دو جهان مادی و غیر مادی نیست. وی جهان طبیعی را که جهان پر از شر و فساد است طرد نموده و در انتظار تغییر ماهیت و تبدیل آن بیک جهان فوق‌الطبیعه کامل به سر می‌برد. پس انکار جهان‌وی ناشی از یک ایده آل اخلاقی است.

ازین اختلاف اساسی در مورد انکار جهان که بآن اشاره کردیم معلوم می‌شود که باید عقیده بعضی‌ها را که می‌خواهند آئین بودا را یکی از عوامل مؤثر در مذهب مسیح بشمارند کنار گذارد. اگر هم فرض نمائیم چیزیکه دور از عقل است - که مسیح از اندیشه و آئین بودا اطلاع داشته‌است. البته پیروان ساده و غیر روحانی بودا حق دارند که بکار بستن ترحم و شفقت فعال را؛ آنطوریکه عواطف و احساسات طبیعی آنان حکم می‌دهد بحساب احکام اخلاق معلم خود بگذارند؛ بدون اینکه توجه داشته باشند که آیا این رویه با دستور و اصل خود داری از عمل مطابقت مینماید یا نه؟ حفر چاه‌های آب و برپاساختن پناهگاهها برای مسافرین همیشه از جمله اعمال نیک شمرده شده و بویژه در میان آنان اهمیت شایانی داشته‌است. در احکام و فرامین آسو کاشفقت فعال آهسته آهسته نقشی ایفاء مینماید. در بعضی از موارد خود بودا تحت تأثیر شفقت قرار گرفته و مطابق آن عمل می‌نماید. شبی که از خوابگاه راهبان بازدید می‌کرد؛ یکی از آنها که بیماری دیزانتری داشت سخت ناراحت بنظر می‌آمد. گویا بودا

بامراهی شاگرد خود آناندا لباسهای وی را می‌شوید. بعد راهبان را دور خود جمع کرده بآنها راه و رسم همکاری و بداد یکدیگر رسیدن را توصیه می‌نماید. ولی بودا این همراهی و مساعدت متقابل را مبتنی بر یک اصل کلی شفقت فعال و تعاون نمی‌کند. بلکه باین علت توجیه می‌نماید که چون راهبان تنها هستند؛ و پدر و مادرشان پهلوئی آنها نیست؛ پس باید راهبان دیگر جای پدر و مادر آنها را بگیرند.

در شخصیت منبع انسانی بودا اخلاق چیز بقدری نیرومند و جاندار است که نمی‌تواند خود را تسلیم و تابع اصل خود داری از عمل نماید. ولی علیه آنها برنخاسته. با وجود این مواردی پیش می‌آید که از آن تجاوز می‌کند؛ همانند آب رودی که اینجا و آنجا از بستر خود بیرون می‌ریزد.

در مورد مسئله نجاح و سعادت نهائی بودا توضیحاتی نمیدهد: اگر می‌خواست تمام نتایج نزدیک و دور آئین خود را در نظر بگیرد و با اصول خود هماهنگ بماند. باید این امید را در دلها روشن نگه میداشت که بالاخره تمام موجودات به نیروانا خواهند رسید و هستی دردناک مادی و جهانی برای همه پایان خواهد یافت. ولی کاملاً متوجه بوده که تصور این چنین آرامش جهانی و کلی (نیروانا) چقدر مشکل است. زیرا بر حسب آئین رجعت و انتقال روح هیچ مخلوقی بآرامش و نجاح نهائی نمیتواند برسد مگر اینکه یکبار از حیات انسانی گذشته باشد؛ حیاتی که فقط در آن میتوان بمعرفت حقیقی که لازمه راستگاری است رسید.

در نظر بودا هر انسانی که در نتیجه اعمال ناشایست و خطاهای خود یکبار در قالب غیر انسانی باز آمده باشد دیگر ممکن نیست که بعداً در کالبد انسانی باز آید. « زیرا در صورت و قالب های پست حیات غیر از



قتل و شرارت چیز دیگری حکمرانی نمی نماید.» بودا در تمثیلی چنین می گوید: اگر یوگی را بایک منفذ در دریائی بیاندازند؛ و در این دریا لاک پشت کوری که در هر صد سال فقط یکبار بروی آب می آید وجود داشت بیشتر احتمال دارد که آن لاک پشت گردن خود را در یوگ فرو برد؛ تا اینکه دیوانه ای که یکبار در صورت حیوانی باز آمده باشد؛ بار دیگر در قالب انسانی هستی پیدا نماید.

بدین نحو بودا که داعی ترحم و شفقت است قبول می نماید که شخص باقطع امید از نجات و راستگاری تمام موجودات؛ پیش از هر چیز در پی سعادت و نجات خود باشد. این است یکی از نقاط ضعف آئین او. ما اروپائیان هم مانند بعضی از هندیان معاصر واقعاً در حیرت میمانیم وقتی که می بینیم آئین داعی و مبشر بزرگ تا این حد تحت تأثیر اصل عدم فعالیت که خود ناشی از انکار جهان است واقع شده. این امر چندان با تصویر فوق انسانی که از او در اذهان پدید آمده تطبیق نمی نماید. شخصیت حقیقی تاریخی وی ما را در شگفتی می گذارد و نظریه اخلاقی وی ما را دچار یأس و حرمان می سازد و انتظارات ما را بر نمی آورد.

در مورد مسیح هم برای ما مشکل است در روشنائی و وضوح تاریخی معلوم بداریم و قبول نمائیم که اندیشه و آئین اخلاقی وی مطلقاً معتقد پایان نزدیک جهان بوده باشد. ولی در هر دو مورد شواهد و مدارک واضح و مطمئن تر از آنند که بتوانیم واقعیات تاریخی را در نظر بگیریم. اهمیت و ارزش بودا در این است که او خواسته انکار جهان را معنوی تر نموده و بآن جنبه اخلاقی بدهد. وی ازین لحاظ که مردم را دعوت می نماید باینکه عدم تعلق نفسانی و درونی را مهم تر از بی علاقه گی خارجی نسبت بجهان بشمارند؛ آنرا فکری تر و معنوی تر می سازد. در عین حال

می‌خواهد که عدم تعلق بجهان بایک حالت ذهنی مطلقاً اخلاقی نشان داده شود .

چون اندیشه او تحت تأثیر اصل انکار جهان بوده و از آن سیراب میشود پس اعمال جوانمردانه مورد توجه قرار نمی‌گیرد . از این رو او باید رفتار و اخلاق ظاهری را کنار بگذارد و بدعوت بآرامش و صلح طلبی و پاک کردن دل و ضمیر از هر گونه بدخواهی یعنی باخلاق باطنی و نفسانی اکتفا نماید . نتیجه بودا یکی از بزرگترین نبوغهای اخلاقی است که جهان بخود دیده .

باید دید انکار جهان بچه نحوی و از چه طریق در آئین بودا جنبه اخلاقی بخود می‌گیرد؛ آیا دامنه انکار جهان واقعاً گسترش یافته و مبدل باخلاق میشود؟ این چنین امر ممکن نیست .

انکار جهان چیزی غیر خود که عبارت از عدم وابستگی و بیقیدی در قبال جهان است؛ نمی‌تواند بشود؛ و بهیچ وجه اخلاقی<sup>۱</sup> نمی‌تواند از آن بوجود بیاید . اخلاق مستلزم اینست که نسبت بسر نوشت دیگران تعلق داشته باشیم نه بیقیدوبی‌علاقه .

نتیجه این رغبت و علاقه هر قدر هم که جزئی بوده باشد این است که ارزشی باصلاح شرایط زندگی موجودات دیگر قائل شویم . ماهیت و ذات علم اخلاق<sup>۱</sup> ایجاب می‌نماید که جهان وزندگی را بپذیریم تا در پی اصلاح آن بر آئیم .

هر آئینی که اساس و پایه آن بر انکار جهان استوار باشد نمی‌تواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد مگر اینکه خود را با اصول و اندیشه‌های خاص اخلاق هماهنگ سازد . بهمین نحو است که بودا اخلاق رادر بینش هندی

انکار جهان و مسیح هم آنرا در اعتقاد نزدیکی پایان جهان که خاص مذهب جهود است داخل می نماید .

بودا تصور می نماید که می تواند اخلاق و انکار جهان را با هم تلفیق نماید . ولی در حقیقت اخلاق او را نا آگاهانه بانحراف از اصل نظریه خود (انکار جهان) می کشاند . اگر چه اخلاق بودا که عبارت از اصلاح و تزکیه درونی است میکوشد مطلقاً در حدود انکار جهان بماند و از آن تجاوز ننماید ؛ با وجود این طرز فکر و روحیه دیگری در آن رسوخ می کند . شاید چنین بنظر بیاید که قطع علاقه درونی و عدم تعلق بجهان آن چنانکه اخلاق توصیه می نماید شبیه همان چیزی باشد که از انکار جهان حاصل می شود . در صورتیکه این دو کاملاً با همدیگر اختلاف دارند . عدم تعلق نفسانی و درونی بجهان ناشی از احتیاج تزکیه و تنزیه و تعالی اخلاقی است .

در صورتیکه بی نیازی از جهان و عدم تعلق خاطر بآن آنطوریکه انکار جهان الزام و ایجاب می نماید علت وجودیش در خودش هست و علت و منشأ دیگری نمی خواهد .

چقدر خوب و درست فکرمی کردند بر همان ادوار اولیه هنگامی که می گفتند انکار جهان چیز دیگری است و اخلاق چیز دیگری . در نظر آنها اخلاق لزوماً در قلمرو اثبات جهان است .

تزکیه و تنزیه درونی لزوماً شرطش انکار جهان نیست ؛ بلکه می تواند با اثبات آن سازگار در آید . عدم تعلق و دل بر کندن عمیق از جهان اینست که شخص خود را در خدمت مردم بگذارد و واقعاً حائز شخصیت اخلاقی گردد .

شفقتی که بودا تبلیغ مینماید مستلزم يك تمايل ورغبت چنان شدیدى بشرایط زندگى موجودات دراین زمین ؛ و متضمن چنان محرك های نیرومند بعمل و اقدام است که بودا آن را قابل سازش با اصل عدم فعالیت تصور نموده است .

اخلاق متحد پنهانی اصل اثبات جهان است و بودا با داخل کردن آن در محوطه مستحکم اصل عدم فعالیت دشمن خطرناکی را بخود راه داده است .

بودا با ادامه رویه پیروان جائینیزم چیزی بهند داده که تازه گى داشته ؛ یعنی اخلاقى<sup>۱</sup> مبتنى بر فکر و اندیشه . در صورتیکه تا آن روز چیزی جزاز اخلاق مبتنى بر دستورهای سنتى نداشته است . برای اینکه اخلاق بتواند برشد و کمال خود برسد باید فکر و اندیشه بر آن سلطه یابد و درپی این برآید که مبداء اصلی آن یعنی مبداء واصلی که متضمن و مبداء تمام تکالیف و تمام فضائل است چیست ؟ بودا با قبول اینکه اصل مزبور عبارت از مهر و شفقت جو انمردانه و کسریمانه است ؛ باخلاق هندی روح تازه ای می دهد .

بودا بزرهای اخلاق خود را در مزرعه انکار جهان می پاشد ؛ ولی جریان باد آنها را بمزرعه نزدیک یعنی اثبات و پذیرش جهان می برد . در ذهن و فکر توده های مردم که تحت تأثیر اصل انکار جهان قرار نگرفته بود ؛ اندیشه های اخلاقى او ، در جریان قرون بعدی نتایج و ثمرات فراوان ببار آورد .

پس اندیشه و اصول اخلاقى بودا به جنبه اثباتى جهان که در ذهن مردم هند باقى مانده بود ؛ چنان اسلحه برنده ای آماده کرد که توانست

اندیشه انکاری را بیرون براند . بدون در نظر داشتن تأثیر و نفوذ آئین بودا تحول هندوئیسم در جریان اعصار بعدی مبهم می ماند . این نکته را نیز باید یاد آور شد که در نتیجه وسایه الهام و تلقینات اخلاق بودا است که هندوئیسم توانست با خود آئین بودا بمبارزه برخیزد و اقلاً در هند بر آن غالب آید .

پس از تردیدها و تأمل های زیاد بالاخره هندجنبه های انکاری آئین بودارا کنار گذاشت . ولی اصول اخلاقی وی را نگه داشت و گسترش داد .

## ۷- سر نوشت بعدی آئین بودا - بودیسم درهند

گفته‌اند که بودا به آناندا<sup>۱</sup> پیش بینی کرده بود حقیقتی که وی بجهانیان عرضه داشته بیشتر از پنج قرن پا برجا نخواهد ماند؛ و کشف و اشراق تازه‌ای در مورد نجات و راستگاری پدید خواهد آمد.

این پیش‌گوئی به حقیقت نیوسته. پانصدسال پس از مرگ بودا در حوالی تاریخ ما. آئین وی در اوج خود بود. درست است که در ایندوره کاملاً آن چیزی که وی تبلیغ کرده بود نبود.

در بودیسم بعدی این نظریه پدید آمده که حقیقت درباره نجات و سعادت در هر زمان بوسیله بوداهائی بجهانیان اعلام گردیده است. گو تا ما بودا از نسل ساکیاها<sup>۲</sup> هم یکی از آن بوداها است. در هر دوره جهانی (بودیسم بعدی مفهوم ادوار مختلف جهانی را از سامخیا بعاریت گرفته) و در هر منطقه آن (نه تنها در کره زمین) گاه بگاه بوداها ظهور می‌کنند. گو تا ما بودا آخرین آنها در روی زمین نبوده؛ دیگران

1- Ananda

2- Cakyas

نیز بعد از او خواهند آمد .

بر حسب بودیسم بعدی تمام این بوداها تجلیات بودای نخستین . موجود آسمانی قائم بذات (آدی بودا)<sup>۱</sup> است که جهان از پرتو او پدید میآید . بین بوداهای جاویدان که مستقیماً از بودای جهانی منبعث میشوند ، بودا آمی تابها<sup>۲</sup> (بودای نور نامتناهی) پاسدار و حامی و حاکم مطلق دنیای حاضر ؛ مقام خاص و رفیعی دارد . مقرر آسمانی او بهشت است که سوخواوتی<sup>۳</sup> نامیده میشود . گویا بودا هم بنابر اخبار نثو بودیسم يك موجود آسمانی است که در کالبد انسانی آمده تا به جهانیان طریق نجات و سعادت را نشان بدهد . در بعضی نوشته‌ها و متون ، او هم به همان نام‌های بودای جهانی نامیده شده و در حکم «پدر دنیا که از خود دنیا آمده» نشان داده شده است . با وجود این نظریه دوره‌های بعدی در مورد بودا وحدت و هماهنگی ندارند و تناقضات و ابهاماتی متعدد در آن دیده میشود .

ازین ببعده بودیسم شریعت و مذهبی می‌شود ؛ و فقط قناعت باین نمی‌نماید که تجلیل بوداها را الزام آور بداند ؛ بلکه ستایش خدایان را بطور کلی تجلیل می‌کند ؛ ستایشی که گویا بودا برای آن هیچ‌گونه ارزش و اهمیتی قائل نشده بود .

هنگامیکه بودیسم مذهب عامه و توده گردید ؛ از آئین و طریقت بودای تاریخی که معتقد بود رهائی از گردونه و سلسله بازگشت‌ها به دست نمیآید مگر در نتیجه پیش گرفتن حیات صومعه نشینی و اعراض از جهان ، منحرف گردید . اکنون تأکید مینمود بدون

1- Adibouddha

2- Bouddha Amitabha

3- Sukha-Vati

اینکه نیازی بترك زندگى عادى باشد ؛ با مهر ورزیدن و گرامى داشتن بودا و ایمان و امید داشتن بر حمت وی مى توان بنجاح و سعادت رسید . این طریقت جدید که دسترسى بطریق سعادت را آسان تر میسازد طریقت ماهايانا<sup>۱</sup> «ناقل بزرگ» نامیده میشود . اما طریقت نخستین که به بودای تاریخی نسبت داده مى شود بنام هینایانا<sup>۲</sup> «ناقل کوچک» موسوم شده . منظور از ناقل یا وسیله حرکت قایقى است که با آن مى توان از جریان بی پایان بازگشت ها و آلام گذشت و بساحل نیروانا رسید .

بودیسم ماهايانا<sup>۳</sup> از يك لحاظ دیگر نیز از آئین بودای تاریخی منحرف میشود . يعنى ازین لحاظ که هدف اصلی و عمده و غائی رارهائى از گردونه بازگشت ها نمى داند . اندیشه و اصل شفقت در طریقت جدید بقدرى حائز اهمیت گردیده که دیگر بنظر نمى آید که بودا فقط بسعادت فردى و شخصى بدون سعادت تمام موجودات دیگر توجه کرده باشد . از این روهدف انسان رادر این قرار مى دهد که باید پس از نیل و درك سعادت و رهائى شخصى از ورود به نیروانا دل بر کند و بی بازگشت و زنده شدن مجدد تن در دهد تادر رهائى و آزادى دیگران نیز سهمی داشته باشد . راهبان و قدیسنی که در طلب ادامه این چنین بازگشت ها باشند بمقام «بودیسا»<sup>۴</sup> توالى « يعنى نامزد شدن بمقام «بودائى» مى رسند .

پیشروان طریقت ماهايانا کاملاً متوجه این نکته هستند که اندیشه شفقت و عمل کردن بآن اگر مورد قبول واقع شود، دیگر نمى توان آن را در حدود معین محصور کرد ؛ بلکه تدریجاً تمام فضای فکرى را تسخیر خواهد کرد ؛ و بویژه علیه سعادت شخصى که کمى رنگ خود خواهی

1- Mahayana

2- Hinayana

3 - Mahayana

4 - Budlisattvas



دارد اعتراض خواهد نمود .

پیروان این طریقت که صداقت و حقیقت را مورد اهتمام خاص قرار داده اند نمی خواهند سنت هارا تحریف نمایند و نظریه خویش را به بودا نسبت دهند. آنها قبول دارند که بودا پیش از هر چیز مردم را به رهایی از گردونه بازگشت هادعوت نموده و خود از رسیدن خود به عالم نیروانا حرف زده است . ولی این چنین دعوت برهائی و نجات شخصی ازین لحاظ است که بودا به ضعف و نقص افکار و اذهان مردمان عصر خود آگاه بود؛ می دانست که آنها استعداد درک و فهم حقایق عالی تر یعنی دل برکندن از نیروانا ندارند . این است که باید (بعقیده پیروان ماهایانا) حقیقت و ماهیت شفقت وی را بالاتر از آئین مضبوط تاریخی که تعلیم داده است قرار داد .

بعقیده پیروان این طریقت بودا ابداً وارد نیروانا نشده؛ بلکه در مناطق آسمانی زندگی می نماید و از آنجا ناظر و مؤثر در پیشرفت معرفت جهانیان در تشخیص راه سعادت است . « اوست که باران رحمت اریان را نازل میگرداند و صدای شیپور آنها را طنین انداز می سازد .»

طریقت مزبور در شمال شرقی هند مسلماً در سده های نخستین تاریخ مسیح باوج ترقی خود می رسد. نوشته های مقدس طریقت مزبور برخلاف متون بودیسم ابتدائی که بزبان پالی<sup>۱</sup> بوده بزبان سانسکریت است . از آنجائیکه بودیسم ماهایانائی<sup>۲</sup> در تبت و چین گسترش یافته و در آنجاها دوام یافته : در حالیکه در جریان تاریخ از خود هند رخت بر بسته است ؛ از اینرو عده زیادی از متون مهم آن که اصل سانسکریتی آنها از میان رفته ولی ترجمه تبتی و چینی آنها باقی مانده است بدست ما رسیده.

1 - Pali

2 - Mahāyāna

مشهورترین و مهمترین آثار طریقت ماهایانی تألیفی است بنام سادارما<sup>۱</sup> - پونداریکا (نهال قانون نیک) . در این اثر گوتاما بودا بعنوان موجود آسمانی که در قله کوهی در فرق هزاران خدایان ، بودها و بودیساتواها زندگی می نماید؛ مورد ستایش قرار گرفته. این اثر تقریباً دو قرن پس از مسیح باید نگارش یافته باشد: و در تاریخ ۲۲۳ و سپس بار دیگر در ۲۸۶ بچینی ترجمه گردیده است .

لالیستا و لیستارا<sup>۲</sup> «حکایت مشروح بازی» بصورت داستان تجلی بودای آسمانی را در خانواده ساکیاس و فعالیت زمینی وی را نقل می نماید . قدیم ترین قسمت های این اثر بدون شك پیش از تاریخ مسیح نگارش یافته است .

اثر دیگر بنام سوخواواتی و ییوها<sup>۳</sup> ( شرح کشور مقدس ) از بودا آمی تابها<sup>۴</sup> و بهشت سوخواواتی گفتگومی کند . این اثر بین سالهای ۱۴۷ و ۱۸۶ پس از مسیح بزبان چینی ترجمه شده .

در میان دانشمندان و علمای بزرگ طریقت ماهایانا باید ناگاره<sup>۵</sup> جونا و عالم شاعر چانتی دوا<sup>۶</sup> (قرن ۷ پس از مسیح) را نام برد .

در طریقت ماهایانا شفقت بد انسان که بودا تعلیم داده انبساط پیدا می کند؛ و پیروان طریقت مزبور رسیدن به «شفقت بزرگ» را هدف قرار میدهند . چقدر عالی و عمیق است این کلام: «تاروزیکه موجودات رنج خواهند برد؛ امکان سرور برای آنهاست که قلب رئوفی دارند؛ وجود نخواهد داشت.» برای اولین بار در تاریخ فکر انسانی شفقت در جهان

---

1- Saddharma - Pundarika 2- Lalita - vistara

3 - Sukāvativyūha 4 - Amitābha 5 - Nāgārjuna

6 - Çanti - deva

بینی مقام والائی میگیرد. ولی این ترحم و شفقت نه می تواند کاملاً بسط و توسعه یابد و نه تمام نتایج طبیعی خود را ببار بیاورد. زیرا طریقت ماها یانا هم مانند بودیسم نخستین محصور در انکار جهان و مجبور است مانند آن باصل خود داری از عمل مقید بماند. بالاخره مانند آن مردم را عملاً بیاری در باره آنها تئیکه رنج می برند تحریص نمی نماید و مانند آن نمی تواند قبول کند مگر این را که تنها عمل مؤثر شفقت بسط این حقیقت عالی میباشد که نجاح و سعادت در امحاء تمایل و خواست زندگی است.

طریقت مزبور البته در پی سعادت تمام موجودات است؛ ولی نمی تواند توضیح بدهد که نجاح و سعادت مزبور چگونه صورت پذیر خواهد بود. و شفقتی که توصیه می نماید مانند شفقت خود بودا دست بسته و کاملاً نظری است منتها بحد کمال بسط یافته است.

پیرو این طریقت واسطه تمام موجودات می شود و می خواهد که آنها از هیچ چیز محروم نباشند. از هر گونه رنج و بیماری در امان باشند؛ بی یار و بی یاور نمانند؛ و مورد توهین واقع نشوند. زندگی سعادت مند و مبری از هر هوس و وسوسه شیطانی و گناه داشته باشند. از زندگیهای پست بزنگیهای عالی بگذرند تا بتوانند بنجاح و رهائی ابدی برسند. در کتب و نوشته های این طریقت نیایشها و ادعیه طولانی در این باب دیده میشود. چون زنان جزو موجودات پست بشمار میروند از این رو در باره آنها دعا و درخواست میشود که در کالبد نرینه برگردند. در این ادعیه حتی آنها تئیکه در اضطراب و نگرانی یا در عذاب دوزخ بسر می برند فراموش نشده اند. «شفقت بزرگ» نه تنها در فکر تمام موجودات زمین بلکه تمام موجوداتی است که در تمام عوالم زندگی می کنند.

جملات زیر از نوشته های طریقت ماها یانائی استخراج گردیده:.

«می‌خواهیم که در تمام کشورها رنجها و آلام تمام انسانها بسر آید.»  
 «می‌خواهیم که در تمام مناطق ده‌گانه جهان بیچارگان، بیماران، بی‌یار  
 و بی‌پناهها از رنجها و آلام نجات یابند.» «می‌خواهیم تمام آنهاییکه زیر  
 ضربات اندبلند شوند و آنهاییکه مورد تهدید مرگ‌اند؛ بزندگی برگردند.  
 آنهاییکه در اضطراب و نگرانی بسر می‌برند از ترس و بیم نجات یابند.»  
 «می‌خواهیم کوران بینسا؛ کران شنواگردند. وزنان آبستن بدون درد  
 فرزند بدنیا آرند.» «می‌خواهیم تمام آنهاییکه گرسنه و تشنه‌اند سیر و سیراب  
 گردند.» «آیا ممکن است هیچ‌جای جهان هیچ‌فریاد درد شنیده نشود؛  
 و هیچ‌انسانی هیچ‌ناملایمتی نه بیند.» - «آیا ممکن است تمام زنان  
 همیشه در کالبد مردان برگردند.» - «آیا ممکن است ترس طعمه شدن  
 در حیوانات پایان یابد و عفريت‌ها و دژخیم‌ها آرام گردند.» - «چقدر شاد و مسرور  
 میشوم هنگامیکه فکرمی‌نمایم تمام موجودات از گردونه باز آمدن‌ها رهایی  
 یافته باشند.» .

در کتب این طریقت غالباً از سیر کردن گرسنه‌ها و سیراب کردن  
 تشنگان و عیادت و پرستاری از بیماران سخن میرود. ولی نباید غیر از  
 آرزو و درخواست احکام و فرامین صریحی درباره یاری بیچارگان پیدا  
 نمائیم. خلاصه طریقت مزبور در واقع عملی را که برهائی کامل از این  
 زندگی دردناک منجر میشود پیش نهاد می‌کند؛ «شفقت بزرگ» به پیروان  
 طریقت اجازه نمیدهد که مانند بودا فقط با برآز حقیقت نجات دهنده  
 قناعت نماید. بلکه او را وادار می‌کند. که ذهناً و فکرآ آماده باشد باینکه  
 ذخائر اعمال نیکی را که جمع کرده برای نجات و سعادت دیگران تقدیم  
 دارد. رنجهای دیگران را بدوش خود بگیرد. بجای آنها باشکال‌پست  
 زندگی در آید و برای آنها آلام دوزخ را تحمل نماید.

نمونه‌هایی از نوشته‌های طریقت ماها یانائی - «آیا می‌توانم همه موجودات را به مأمن نیروانا دلالت نمایم.» - «آیا میتوانم بانیکی‌هایی که انجام داده‌ام در تخفیف آلام همه موجودات شرکت نمایم.» - «همه شایستگی‌هایی را که بدست آورده‌ام . بدون تأسف برای خیر تمام موجودات تقدیم میدارم.» - «من تنها در پی سعادت شخصی خود نیستم. من باید همه موجودات را از جریان ابدی بازگشت‌ها (سامسا را) برهانم.» باید تمام بار سنگین آلام تمام موجودات را بدوش خود بگیرم. آنقدریکه مربوط بمن است می‌خواهم در تمام زندگیهای بد که ممکن است در تمام اقطار زمین صورت پذیرد؛ تمام دردها و آلام را تا آخرین قطره بسر بکشیم . من حاضرم در هر يك از صور زندگیهای بد ادوار نامتناهی جهانی زندگی نمایم .... در حقیقت بهتر است که من تنها رنج بکشم نه اینکه تمام موجودات از زندگیهای نامتناهی بد بگذرند. «بودیساتواها که تا این حد هم بستگی (بین خود و موجودات دیگر) را احساس و درك میکنند و سرور و حظی نمی‌بینند مگر از تخفیف آلام دیگران خود را بآتش جهنم می‌اندازند همانطوریکه لك لك ها بمزرعه نیلوفر حمله ور میشوند.»

پولس یکی از حواریون مسیح نیز در زیر تأثیر شفقت مسیحی در نامه به رومیها چنین می‌نویسد که حاضر است نفرین و لعنت و عذاب ابدی را بپذیرد «اگر می‌توانست بدین نحو چیزی برای راستگاری و سعادت ملت خود انجام بدهد.»

در بودیسم ماها یانا شفقت چنان نیروئی می‌گیرد که بنظر می‌آید که بایستی علیه انکار جهان قد برافزاد؛ و انسان را بیاری و مساعدت در باره آلام دیگران دعوت نماید . ولی اصل خود داری از عمل اصلی است که

که درباره آن بحث جائز نیست . پس طریقت مزبور نیز تابع اصل مزبور می ماند اگرچه انگیزه غریزی نیرومندی که قوی تر از شفقت خود بوداست اورا بسوی عمل می کشاند .

رشد و تکاملی که ترحم و شفقت در طریقت مزبور پیدا می کند روشن می سازد که چقدر وارد کردن آن در اصل انکار جهان ناهماهنگ و غیر منطقی بوده است . در آئین خود بودا ترحم و شفقت ممکن است تا اندازهٔ با عدم فعالیت سازش داده شود ؛ ولی در طریقت ماهایانا این امر ممکن نیست .

ولی چقدر جالب و گیرا است که یکبار در تاریخ جهان می بینیم که ملیونها مردم عمیقاً تحت تأثیر این فکر و روح ترحم قرار گرفته اند . لازم است این نکته در نظر گرفته شود که طریقت ماهایانا کوشش می نماید رحم و شفقت را بر پایه تئوری شناسائی بودا و انکار جهان مبتنی سازد . در این باب چنین استدلال می نماید . اگر «من» وجود نداشته باشد پس اختلافی نیز بین يك من و من دیگر نخواهد بود . پس ترحم و شفقت مبتنی بر این امر می شود که انسان فکر کننده دیگر قادر نیست حد و مرز صریح و دقیقی بین من خود و من دیگری برقرار سازد . در ترحم و شفقت انسان از روی عاطفه عدم امکان تفکیک من را از تو درك می نماید .

نکته هائی خلاصه شده از کتب ماهایانائی . - «از روی عادت ما تصور ذهنی من را بتن شخصی خود که من ندارد مربوط می سازیم . چرا باز از روی عادت نباید تصور ذهنی من نسبت بدیگران داشته باشیم؟» - «موجودی که دردورنج بالاخص بآن تعلق داشته باشد نیست . از که می توان حرف زد که وی دردی دارد؟ تمام دردها و آلام بدون

استثنا وتفكيك بی صاحب هستند . چون آنها درد و الم اند باید از آنها دوری کرد . در این صورت هر گونه تحدید چه معنی می تواند داشته باشد؟ (یعنی اگر اکتفا نمائیم باینکه فقط خودمان را از درد خود دور بداریم) . - «اگر نزدیکان من هم مانند من از درد ، بیم و نفرت دارند چه چیز من مرا تشخیص می دهد تا اینکه آن را از درد و بیم مصون بدارم تا من دیگری را؟» .

بنابر وحدت من و تو آن چنانکه آئین براهمان وضع می نماید اوپنی شاد اعلام می دارد که هیچ مهر و محبت نیست مگر مهر بر خود و نسبت به خود . یا جناوالکیا<sup>۱</sup> به همسر خود می گوید : «در حقیقت برای مهر و عشق به شوهر خود نیست که او را دوست می دارند . بلکه برای مهر به خود است که شوهر خود را دوست می دارند . در حقیقت به علت و برای دوست داشتن موجودات دیگر نیست که آنها را دوست می دارند ؛ بلکه برای دوست داشتن خودشان است که موجودات دیگر را دوست می دارند . «یعنی در صورتی که در دیگری همان براهمان وجود دارد که در ما وجود دارد ؛ چیزیکه تصویری نمایم که مهر دیگری است نیست مگر مهر براهمان بر خودش .»

از عدم امکان تفکیک بین تو و من اوپنی شاد چنین نتیجه می گیرد که دوست داشتن نزدیکان در واقع نیست مگر دوست داشتن خود . برعکس بودیسم مهاییانا نتیجه می گیرد که نمی تواند وجود داشته باشد مگر دوست داشتن دیگران نه دوست داشتن خود . این دو ادعای مغایر به یک نتیجه می رسند . در هر دو صورت اخلاق و عمل باتبیینی که از آن داده می شود از بین می رود . اخلاق حقیقی فرق طبیعی بین من و تو را

محسوس و مسلم قبول می نماید تا سپس اختلاف آن را با معمای مهر و عشق از میان بردارد .

طریقت مهاییانا از بکار بردن تئوری شناسائی بودا برای تبیین اخلاق راضی نشده آن را فی نفسه و برای خود بسط و گسترش می دهد. بدون تردید متفکرین منسوب به محیط برهمنی هستند که با حرارت فوق العاده باین غور و اندیشه پرداخته اند ؛ والا نمی توان درك کرد که چرا طریقت مهاییانا برای توجیه بینشی که قرینه دقیق تئوری برهمنی مایاست باین نظریه شناسائی متوسل می شود .

دانشمندان طریقت مهاییانا اظهار عقیده می نمایند که بودا کم و بیش واقعیتی بجهان محسوس قائل نشده مگر برای اینکه شاگردان و پیروان او نمی توانستند درك نمایند که در حقیقت هیچ واقعیتی ندارد. وی واقعاً قبول کرده که جهان خارج وجود ندارد مگر در ذهن و ضمیر ما . اگر عامل و شخص که شیئی را درك می نماید آن را غیر از خود و جدا از خود و دارای هستی خاصی می پندارد ؛ این نیست مگر اثر و نتیجه اشتباه و خطا (مایا). جهان خارج نیست مگر مجموع تصویر و تصوراتی که در خودمان حمل می نمائیم . قوانینی که ما در آن درك می نمائیم ناشی از این است که هر تصویر و تصور نتیجه و اثر تصور پیشین است . در حالت خلسه و تمرکز ذهنی انسان از بند و قید این اشتباه و خطا که جهان محسوس واقعیت دارد رهائی می یابد .

چون این تئوری من مدرك بوسیله وجدان و ضمیر را برخلاف عقیده بودا در حکم يك واقعیت ذهنی می پذیرد ؛ بعضی از حکمای مهاییانا از این هم فراتر می روند . بخصوص دانشمندان معروف ناگارجونا<sup>۱</sup>



(قرن دوم بعد از مسیح) اظهار می‌دارد که باید قبول و فرض کرد که نه واقعیت مادی وجود دارد و نه واقعیت ذهنی و معنوی . حقیقت مسلم این است : «همه چیز نیستی<sup>۱</sup> و عدم است.» بعقیده اینها نه وجود است<sup>۲</sup> و نه لاجود . چیزی نیست مگر عدم که نه وجود است و نه لاجود . نه تنها جهان خارجی که انسان ادراک می‌نماید اشتباه و خطای حواس است بلکه اعتقاد به هستی شخصی خودمان و ادراک خاص خودمان نیز اشتباه و خطا است . این همان چیزی است که نظریه «مطلق عدم»<sup>۳</sup> «سونیاتا» نامیده شده و در طریقت مهاییانا اهمیت يك اصل تردید ناپذیر پیدا می‌کند .

حالا در يك جهان عدم محض ترحم و شفقت به چه دردی خورد؟ طریقت مهاییانا چگونه می‌تواند اخلاق خود را با بینش نفی و طرد مطلق هستی سازش دهد ؟

در این راه توفیق نمی‌یابد مگر با قبول و پیشنهاد اینکه حقیقت دو گونه است . اگر چه هستی ما و هستی جهان اشتباه و خطا و تصور واهی است ؛ با وجود این برای ما ازین لحاظ که تصور و خطای غیر قابل اجتناب اند؛ پس يك واقعیت نسبی دارند . ما باید در این جهان زندگی مفروض آن گونه که شایسته است عمل و رفتار نمائیم . و چون این جهان بنظر مادر دناك می‌آید ؛ پس وظیفه و تکلیف ما این است که کوشش نمائیم تا در آن در دورنج و بیم پایان یابد .

بعلت این واقعیت نسبی من خود ما و جهانی که مجبور پذیرفتن آنست ؛ انسان هم می‌تواند پای بند این واقعیت نسبی بماند که سعادت

آسمانی بازندگی پر مهر و محبت و با اعتقاد و ایمان بر حمت و بخشایش بودای آسمانی حاصل می‌شود. اما اشتباه و خطا در مورد وظایف و تکالیف اهمیتی ندارد. این چنین خطا و اشتباه نه تنها بی‌خطر و بی‌ضرر بلکه مفید و ثمربخش نیز هست.

با وجود این در حالت خلسه و تمرکز ذهنی انسان حقیقت مطلق و عالی را «مطلق معدوم» را درمی‌یابد و برهائی و فراغ محض و حقیقی که عبارت از رهائی از قید اشتباه و خطا و اعتقاد بواقعیت جهان است نائل می‌شود.

بودا - و این خود عظمت اوست - نخواستہ آئین و شریعتی بسا دو حقیقت برقرار سازد. ولی ایندوگانگی در نظریات او - ولو بطور نهفته و پوشیده - وجود دارد. وی در مورد اخلاق من را می‌پذیرد؛ در صورتی که در نظریه معرفتی خود آن را انکار و طرد می‌نماید. ولی در طریقت مہایانا چیزیکہ در گفتہ‌ہای بودا مبہم و پوشیدہ بود صریح و علنی می‌گردد.

سیلان، بیرمانی و سیام تابع بودیسم نخستین میمانند.

بنابر اخبار و روایات بودیسم در دوره ماہندرا<sup>۱</sup> فرزند یا برادر شاہ مشہور ہند شمالی آسوکا (۳۳۱-۲۷۲ ق. م.) بہ سیلان نفوذ می‌نماید. آسوکا مخفف و مصغر آسوکا - واردانا<sup>۲</sup> (کسی کہ آلام را تخفیف می‌دهد) است. آسوکا در اوائل سلطنت خود حامی و پدر برہمنان شمرده می‌شد. سپس با آئین بودا گروید. بعد از خشونت‌ہائی کہ در دورہ فتوحات و جنگ‌ہا مرتکب شدہ بود نادم گردید. گویا بہمین علت ہم آئین مزبور را پذیرفتہ است. امپراتوری وی نہ تنها بہ تمام

1- Mahendra 2- Acoka-Vardhana

حوزه اندس و گنگ بلکه به سرزمین های واقع در شمال نیز شامل گردید. وی پس از اینکه آئین بودا را پذیرفت و حامی آن گردید؛ مبلغیتی به تمام مناطق فرستاد تا آئین مزبور را تبلیغ نمایند.

آئین بودا از کامبوج بسپام رفت و قبل از قرن ۶ مسیحی به بیرمانی نفوذ کرد. تنها فرقی که بودیسم سیلان، بیرمه و سیام از بودیسم نخستین دارد اینست که در این کشورها کم و بیش ارزش و مقامی بمذهب توده و عوام داده شده است.

در ۱۸۹۳ پادشاه سیام بمناسبت جشن سلطنت خود آثار کامل بودیسم نخستین را که جزو تری پیتاکا<sup>۱</sup> بود انتشار داد.

امروز بودیسم ابتدائی بجز از سیلان و هندوچین جای دیگری دیده نمی شود. در خود هند به غیر از نپال - که در دامنه جنوبی هیمالیا واقع است - آئین بودا مطلقاً از بین رفته؛ و آنچه در نپال و چین و تبت و کره و ژاپون معمول است همان طریقت مهاییانا و متفرعات آنست.

چگونه آئین بودا در کشوری که منشاء اصلی آن بوده از میان رفته و چگونه می توان این پدیده را توجیه کرد؟ در صورتی که پیروان آن مورد هیچگونه آزار و فشار واقع نشده اند. آئین مزبور بدون اینکه مورد تعقیب قرار گیرد کم کم پیروان خود را از دست داده؛ زیرا دیگر نمی توانست نه رقابت آئین برهمنائی را که حکمای آغاز قرون وسطی جان و نیروی تازه ای بآن داده بودند تحمل نماید؛ و نه در مقابل نیروهای دینی و اخلاقی هندوئیسم مقاومت کند.

انحطاط آئین مزبور تقریباً در حوالی قرن ۹ آغاز می گردد. در حوالی ۱۶۰۰ بودیسم بجز از نپال از هند رخت بر بسته بود.

برهمانیزم و هندوئیزم بر آن برتری دارند؛ زیرا متضمن عنصر عرفانی هستند. ایندو طریقت که مبتنی بر این اصل اند که روح شخصی باید و می تواند بروح جهانی وکل به پیوندد؛ دارای عنصر ساده و زنده ای هستند که بودیسم فاقد آنست. بودیسم با انکار روح جهانی و روح فردی مبهم تر شده و تماس و ارتباط خود را با روحیه مذهبی و طرز تفکر طبیعی هندی از دست می دهد.

بودیسم هم مانند سامخیا<sup>۱</sup> و جاینیزم<sup>۲</sup> فقط مستغرق در رهایی از بازگشت ها و انتقال روح در کالبد های مختلف می باشد که از لحاظ جهان بینی ناقص و فقیر است. برعکس عرفان برهمنائی وحدت روح فردی و روح جهانی بهتر از بودیسم بازگویی جهان بینی طبیعی است. البته تصور رهایی از بازگشت ها اگر در دلها و ارواح هستند می تواند وضعی و مقامی در یک فلسفه کلی پیدا نماید؛ ولی به تنهایی نمی تواند نظریه کلی و جهان بینی تشکیل بدهد. اینست نقطه ضعف آئین بودا نسبت به برهمانیزم و هندوئیزم.

اگر بودائیزم توانسته قرنهای متمادی در برابر برهمانیسم و مذاهب هندو مقاومت نماید از این رو است که مؤسس آن صاحب شخصیت نیرومندی بوده. و نظریه اخلاقی آن بر اخلاق مذاهب دیگر برتری داشته است. بتدریج که برهمانیزم و هندوئیزم در زیر تأثیر خود آئین بودا نظریه اخلاقی خود را گسترش می دهند - بویژه این وضع برای هندوئیزم پیش آمده - آنوقت برتری و جاذبه آنها ظاهر و نمایان می گردد.

علاوه بر نکات فوق مذاهب مذکور این مزیت را داشته اند که

رابطه خود را با مذاهب عامه قطع نکرده بوده اند .

علت و دلیل دیگر افول بودائیزم در هند اینست که بودا متون مقدس و دارا طرد کرده؛ در صورتیکه بر همانان غالباً بآن استناد می نمایند و هندوئیزم روز بروز بیشتر آن را مورد احترام و تجلیل قرار می دهد؛ در جریان قرون وسطای هند که تقریباً با قرون وسطی ما تطبیق می نماید استناد و اتکاء بگذشته روز بروز اهمیت بیشتر پیدا می کند . اما رویه مخالفت آمیز بودائیزم نسبت به متون و کتب مقدس تدریجاً بضرر آن تمام می گردد . بدبختی بودائیزم در اینست که بودا بجای اینکه مصلح و تجدید کننده باشد یکنفر انقلابی بوده است .

با وجود این علت اصلی عقب نشینی بودائیزم را در کشور و منشاء خود باید در عدم مدارا و تسامح آن در باره سعادت و نجات آنهایی که در حیات خانواه گی بسر می برند دانست . بر اهمانیزم و هندوئیزم نه تنها در باره زناشوئی مدارا می نمایند . بلکه ازدواج را مانند یکی از شئون آسمانی می شمارند و از اینرو امتیاز نسبتاً مهمی با ثبات جهان قائل می شوند . پس بر طبق آئین های مزبرر انسان می تواند با انجام وظایف ریاست خانوادگی بنجاح و سعادت نائل آید . بعضی از دانشمندان آئین بر اهمانی اعلام می دارند که برای نیل به سعادت و نجات عبور از مرحله پدری ضرورت دارد .

بر عکس بعقیده بودانمی توان بنجاح و سعادت رسید مگر با اعراض مطلق از جهان . این آئین تا اندازه متضمن تحقیر ازدواج است ؛ و از اینرو با احساسات و تمایلات سنتی عامه که آن را در حکم شئون مقدس می شمارد تناقض پیدا می کند و آنرا جریحه دار می سازد . از اینرو رویه انکاری مطلق بودائیزم نمی تواند در برابر رویه ملایم و اعتدال آمیز

براهمانیزم و هندوئیزم موقعیت و وضع خود را حفظ نماید .  
گذشته از همه اینها ضربه مهلك بر آئین بودا از جانب اسلام  
وارد آمد .

بین سالهای ۱۱۷۵ و ۱۳۴۰ فاتحین مسلمان که از ایران میآمدند؛  
سلطه خود را بر قسمت عمده هند برقرار ساختند . بودائیزم که بندوبست  
و ارتباط عمیق مانند براهمانیزم و هندوئیزم با تمایلات مذهبی عامه نداشت  
نتوانست مانند آنها در برابر ایمان سوقاتی فاتحان مقاومت نماید . در  
جاوه<sup>۱</sup> و سوماترا<sup>۲</sup> و جزایر دیگر سوند<sup>۳</sup> اسلام جای بودائیزم را گرفت .  
با در نظر گرفتن تمام نکات مذکور در بالا باز نمی توان کاملاً علت از بین  
رفتن بودیسم را در کشور منشاء خود ، هند تبیین کرد ؛ جایی که در  
جریان قرنهای متعددی تأثیر و نفوذ عمیق و بادوام داشته . در تاریخ فکری  
بشر پدیده هائی هست که همیشه جنبه مرموز و اسرار آمیز داشته است .  
اگر بودیسم از هند رخت بر بسته باز نمی توان گفت که خود بودا  
در آنجا تمام اهمیت خود را از دست داده است . در دوره ای که ملت ها  
و توده های هند از رویه انکاری سخت گیرانه بودائیزم رو بر می گردانند ؛  
نظریات و افکار اخلاقی وی در میان آنان بسط می یابد ؛ بطوریکه نفوذ  
و تأثیر اخلاقی وی امروز هم محسوس است .

حتی رویه انکاری سخت گیرانه وی هم تأثیر خود را در بعضی  
محافل هندی حفظ کرده است . احترام و تجلیلی که گاندی از تجرد و  
عدم ازدواج بعمل آورده ناشی از نفوذ نظریات بودا است .

## بودیسم در چین و تبت و مغولستان

بر طبق روایتی که در اواخر قرن دوم تاریخ ما پدید می آید؛ امپراتور چین مینگ تی<sup>۱</sup> از سلسله هان<sup>۲</sup>ها در سال ۶۱ پس از مسیح بعد از خوابی که دیده بود سفیری به هند فرستاد؛ تا معلمین بودائی و کتب مقدس و اشیاء متبرک آنها را به چین بیاورد. در واقع بودیسم پیش از مسیح از هند شمالی و ترکستان شرقی به کشور مزبور نفوذ کرده بود. بودیسمی که در چین گسترش یافت یک طریقت تحول و تکامل یافته ای بود که بعدها آئین مهاییانا<sup>۳</sup> از آن پدید آمد.

از اواسط قرن سوم تاریخ ما بودیسم در تمام نواحی چین پیروانی داشت و شروع به گسترش و انداختن ریشه کرد. کم کم طریقت مهاییانا تمام صور و اشکال پیشین بودیسم را در خود جذب کرد.

بین قرن ۴ و ۱۱ پیروان متعدد آئین مزبور از چین به هند میروند تا در آنجا اماکن مقدسی را که معلم و منادی بزرگ روزهای خود را در

---

1- Ming-ti 2- Han 3- Mahayana

آنها گذرانده بود ، زیارت نمایند و متون متبرک آن را بوطن خود بیاورند .  
 آن‌ها معمولاً راهی را که از صحرای گوبی<sup>۱</sup> ، حوزه تاریم<sup>۲</sup> (ترکستان  
 شرقی) و هیمالیا می‌گذرد پیش می‌گرفتند ؛ و نادراً از راه دریا با عبور  
 از هندوچین به مسافرت می‌پرداختند . ازین مسافرتها گزارشهای جالبی  
 بویژه توسط فاهین<sup>۳</sup> و هسوآنچانگ<sup>۴</sup> به دست ما رسیده است . مسافرت  
 اولی از ۳۹۹ تا ۴۱۴ و مسافرت دومی از ۶۲۹ تا ۶۴۵ بعد از مسیح  
 طول کشیده . این شخص اخیر ۶۵۷ متن بودائی با خود به چین آورده .  
 برگردانده شده کتب و آثار بودائی به زبان چینی متعدد است که  
 اکثر آنها پیش از سال هزار تألیف و تصنیف گردیده .

متن ۴۲ ماده و مقاله موسوم به سوتر<sup>۵</sup> را که مسلماً یکی از قدیم-  
 ترین آثار بودائی به زبان چینی است به دو مبلغ بودائی نسبت می‌دهند ؛  
 که گویا در قرن اول از طرف فرستاده امپراتور مینگتی به چین دعوت  
 شده بوده اند . این اثر شرح مختصر آئین بودائی بعدی است که به خود  
 بودا نسبت داده شده . در این اثر بافکار و احکام اخلاقی اهمیت بیشتری  
 داده شده ؛ ولی اصل مهاییانائی «مطلق معدوم» نیز تشریح گردیده .  
 چگونگی آئین بودا که اصولاً بر انکار جهان مبتنی است توانسته  
 در میان چینی‌ها که طبعاً و تاریخاً اهل زندگی و کاراند جذبه‌ای داشته  
 باشد ؟

تقریباً مسلم است که بویژه عنصر و جنبه اخلاقی مهاییانا طرف  
 توجه آنها واقع شده . پیش از کنفسیوس (۴۷۹-۵۵۱ ق.م) و جانشینان  
 وی همیشه مسائل اخلاقی مورد بحث و توجه آنها بوده . ولی آنها در

---

1- Gobi 2- Tarim 3- Fa-Hien 4- Hsuan-  
 tchuang 5- Sutra



شرب مهیا‌نا ؛ اخلاقی دریافتند که برخلاف آئین کنفسیوس تنها بدستور های خشک قانع نبود . بلکه بیشتر نظر به طبیعت و ماهیت جهان و حیات انسانی داشت . از اینرو نسبت به اخلاق و جنبه اخلاقی آن علاقه و تمایل پیدا کردند .

بعلاوه بودیسم بیشتر و بهتر جو ابگویی تمایلات مذهبی آنها بود . در صورتیکه کنفسیویان‌یسم و تائوئیسم فاقد آن بود .

حکیم زرگ تائوئیسم ؛ لائوتسه<sup>۱</sup> متولد در حدود ۵۵۰ ق . م . یا شاید هم پیش‌تر از آن مؤلف تائوته<sup>۲</sup> کینگ است . معنی اصلی تائو راه و مجازاً « اصل اساسی حاکم بر جهان » است . کتاب مزبور شامل عده کلمات قصار و هدف آنها تعلیم و توصیه این است که انسان باید زندگی خود را با اصل کلی جهانی هماهنگ سازد .

غیر از لائوتسه علمای بزرگ دیگر تائوئیسم لیه‌تسه<sup>۳</sup> ( تقریباً ۳۷۰ - ۴۴۰ ق . م ) و چو آنگ‌تسه<sup>۴</sup> ( تقریباً ۳۱۰ - ۳۸۰ ق . ) اند . بطوریکه از قدیم‌ترین آثار بویژه از گفته های لیه‌تسه برمی‌آید تائوئیسم یک مشرب عرفانی است که ریشه های آن را باید در ادوار ماقبل تاریخ جستجو کرد .

منظور و هدف آن پیوستن به نیروی ماوراء‌الطبیه‌ای است که در جهان تجلی می‌نماید . اعمال سحر آمیز و جادویی و خلسه در نظریه مزبور اهمیت زیاد دارد . پس اصول نظریه مزبور و ماهیت آن هم شباهت بعرفان برهمنائی داشته . پس برخلاف عقیده معمول لائوتسه مؤسس و مبدع تائوئیسم نبود ؛ بلکه تحولی در آن بوجود آورده و با داخل کردن

---

1 - Lao - tsé    2 - Tao - té - king    3 - Lieh - tsé

4 - Tchouang - Tse

اراء وافکار اخلاقی آن را معنوی تر کرده است . اماتائوئیسم بدوی در شکل نخستین خود در آثار لیه‌تسه دیده میشود اگرچه این شخص بعد از لائوتسه بوده است .

در جنب این تائوئیسم که تدریجاً جنبه فلسفی بخود گرفته تائوئیسم بدوی در شکل مذهب عامه باقی مانده است . اندیشه پیوستن بانروی فوق‌الطبیعه توأم باشکفت انگیز ترین مفاهیم و اندیشه های مذهبی در آن دیده میشود ؛ و اعمال سحر و جادویی در آن نقش مهمی ایفاء مینماید و مؤمن چنین تصور می‌نماید که با پیوستن به نیروی فوق‌الطبیعه خود نیز قدرت فوق‌العاده بدست می‌آورد .

چون مشرب عرفانی لائوتسه ، لیه‌تسه و چوآننگ تسه از مذهب عرفانی تائوئیسم گرفته‌اند از اینرو نام تائورا نگه داشته‌اند .

در چین دین عامه دیگری بجز از تائوئیسم وجود ندارد . اینست که بودیسم مهایانائی که دعوت به مهر بودا می‌تابها ، رهائی بیاری او و تجدید حیات سعادت‌مند در بهشت آسمانی او می‌نماید ؛ اینقدر مورد توجه و تمایل گردیده است . تقریباً میتوان گفت که در چین تائوئیسم زمینه گسترش بودیسم را فراهم آورده . اعمال و تمرینهای تمرکز ذهنی و فکری بمنظور رسیدن بوجد و خلسه زیاد هم بیگانه بر تائوئیسم نبوده . زیرا پیروان آئین مزبور آنچنان تمرینهایی انجام میداده‌اند .

بدین نحو تائوئیسم فکرچینی را برای قبول نظریه انکارجهان آماده میسازد . تائوئیسم هم یکنوع خود داری از عمل توصیه نموده . اگرچه فعالیت آن از لحاظ منطقی اختلافی باصل بودائی دارد ؛ باوجود این شباهتی نیز بین آنها موجود است . بنابعد لائوتسه و چوآننگ تسه کسیکه بمعرفت حقیقی تائو رسیده باشد و با آن هماهنگ گردیده باشد

دیگر دست بعمل نمی‌زند؛ بلکه از آن خود داری می‌نماید. این چنین شخصی پی‌میبرد که هرگونه فعالیت مطابق با بینش‌ها و مفاهیم انسانی مسیر و نظام حیات جهانی را مختل می‌سازد؛ نظامی که برطبق يك حکمت مرموز و عاقلانه تنظیم شده است. پس بهترین رویه برای پیش‌گرفتن؛ عبارت از اکتفا بعدم فعالیت خیرخواهانه است.

ولی لائوتسه و چوآننگ تسه باوجود توصیه این رویه، نسبت بجهان وزندگی رویه اثباتی‌پیش‌گرفته‌اند. آنها معتقدند که جهان مادی معنی و مفهومی دارد و مخلوق يك اراده و مشیت خدائی مطلقاً نیک و خیر است که می‌خواهد در آن نیت و اندیشه خود را تحقق بخشد. ولی از لحاظ اصل فعالیت که شباهت اصل بودیسم دارند آنها راه را باین آیین اخیر باز کرده‌اند.

بدین نحو روشن می‌شود که چگونه فکر چینی که طبیعتاً متمایل بقبول و اثبات جهان است؛ بودیسم را باغوش باز پذیرفته و برویه انکاری آن‌گرایش پیدا کرده است. جاذبه این سیستم فلسفی بیگانه بایستی نیرومند بوده باشد تا چینی‌ها مجذوب ایده آل رهبانیت آن‌گردند. ایده آلی که از لحاظ طبیعت و شئون از آن روگردانند.

در دوره‌ای که چینی‌ها دنیا دوستی را کنار می‌گذارند تا رویه انکاری بودائی را پیش‌گیرند؛ ملت‌های جوان اروپا هم که در روی خرابه‌های امپراتوری رم مستقر شده بودند، از استقبال جهان وزندگی روی‌برمیگردانند؛ رویه‌ای که در آن فلسفه انحطاط رم - یونان و مسیحیت بهم می‌پیوندد.

پس چینی‌ها بودیسم را يك شکلی از تائوئیسم می‌دانند و لغات و اصطلاحات آنرا در ترجمه آثار بودائی بسکار می‌برند. امروز

هم تائوئیسیم متضمن عناصر بودائی است و بهترین عناصر اندو در مقررات نظام رهبانیت تائوئیسیم چین پهلوی هم قرار گرفته اند .

اینك بعضی از احکام مانوی تالوئویستی امروزی :

«توهیچ موجود زنده ای را نخواهی کشت و به هیچ يك بدی نخواهی کرد.» «تو نه گوشت موجود زنده ای را خواهی خورد و نه خون آن را.»

«توهیچ مشروب سکر آوری نخواهی نوشید.» - «توهیچ چسپلوسی نخواهی کرد . هیچ چیزی را پنهان یا انکار نخواهی کرد ؛ توهیچ دروغ نخواهی گفت.» - «توهیچ سخن بدخواهانه یا ناسزا آمیز بزبان نخواهی آورد.» - «توهیچ وقت سخنان دروغ را راست تلقی نخواهی کرد.» - «توهیچ گاه نگاههای دزدانه بروی زنان و دختران جوان نخواهی انداخت و تواز فکر پلید دوری خواهی کرد.» - «توهیچ چیزی از دیگری نخواهی دزدید و نخواهی ربود.» - «توضرر و آسیب بهیچ کس نخواهی رساند و لو اینکه پشیزی باشد.» - «تو در فکر این نخواهی بود که مال غیر را بخود اختصاص دهی.» - «تو دست بعمل خلاف عدالت نخواهی زد تا مالک ملك و ثروت دیگری شوی.» - «تو در مقابل دیگران حق ناشناسی نشان نخواهی داد.» - «تو نسبت به نجبا بخیل و نسبت به مردان با استعداد حسود نخواهی بود.» «تو پسران و کودکان را گول نخواهی زد و دامی برای آنها نخواهی گسترد.» - «تو صداقت خود را در طبابت برخ دیگران نخواهی کشید.» - «تو سائل را محروم نخواهی کرد و مورد تحقیر قرار نخواهی داد.» - «تو بسعادت دیگران فکر خواهی کرد قبل از اینکه در پی سعادت خود باشی.» - در این مقررات صومعه ای احکام و دستور هائی ملهم از رحم و عطف نیز دیده میشود: «تو حیوانات اهلی را آزار نخواهی رساند و بآنها چوب

و شلاق نخواهی زد.» - «نوعمداً حشرات و مورچه ها را لگد کوب  
 نخواهی کرد.» - «توقلاب و تیر برای تفریح خود بکارنخواهی برد.» -  
 «توهیچوقت برسردرخت برای خراب کردن لانه پرنندگان و منهدم کردن  
 تخم آنها بالا نخواهی رفت.» - «توهیچ پرنده و چهار پارا باتور و دام  
 نخواهی گرفت.» - «توپرندگانانی را که روی تخم خوابیده اند نخواهی  
 ترسانید و آنها را شکار نخواهی کرد.» - «توهیچوقت درختی را برای  
 تفریح قطع نخواهی کرد.» - «توهیچوقت حیواناتی را که درپناه گاه  
 زیر زمینی زمستان را می گذرانند بیرون نخواهی کرد.» - «توهیچ  
 وقت آب گرم بر روی خاک برای کشتن حشرات و مورچه ها نخواهی  
 ریخت.»

بموجب يك روايت قدیمی لائوتسه پس از نوشتن تائوته کینینگ<sup>۱</sup>  
 بسوی غرب رفته و در آنجا حیات خود را اپایان رسانده. برحسب عقیده ای  
 که در حوالی قرن دوم تاریخ مادرچین شایع شد وی بهند رفت و در  
 آنجا بنام بودا شناخته گردیده است. در واقع لائوتسه، بودا و کنفسیوس  
 باهم معاصر بوده اند.

بودیسم چین اقلماً در ابتدا حامیان و پیروانی در بین طرفداران فلسفه  
 تائو و پیروان مذهب تائوئیست عامه بدست آورد.

در بودیسم چین هم مانند بودیسم هند چندین مکتب و شعبه  
 (ترونگ<sup>۲</sup>) پدید می آید که مخصوصاً در موضوع رویه ای که در قبال واقعیت یا  
 عدم واقعیت جهان اتخاذ می نمایند باهم اختلاف پیدا می کنند.

اختلاف عمده در این است که گروهی پیش از هر چیز بودیسم را عبارت  
 از ایمان و اعتقاد بودا آمی تابها و اعتقاد بسعادت اخروی (در کشور پاک)

یعنی بهشت سوخواواتی میدانند. در صورتیکه دیگران مخصوصاً تعمق و غور واقعی بودارا عمل می کنند. مؤسس مکتب غور و تفکر که مکتب معنویت و ذهنیت «هن تسونگ»<sup>۱</sup> نیز نامیده می شود حکیم بزرگ هندی بودی- دارما<sup>۲</sup> است که در حوالی سال ۵۲۵ از راه دریا به چین آمده و تا مرگ خود در حدود ۵۳۵ در همانجا وظیفه تعلیم و دعوت را انجام داده بودی- دارما به پیروان خود تعمق و تفکر و تمرکز روحی را تعلیم میداد. بعقیده او تنها از راه تمرکز ذهنی و روحی است که انسان از اعتقاد منحوس و مضر به واقعیت جهان رهایی می یابد. بعدها در حوالی پایان قرن ششم تاریخ مسیحی مکتب مزبور آداب و رسوم پرستش و وضع می نماید و رنگ مذهبی بخود می گیرد. هم چنین یک بودیسم عامیانه مخصوصاً از قرن هشتم بعد تشکیل می یابد که مانند تائوئیسم تمایلات خرافات پرستی توده را بیشتر ارضاء می کرده است. این اجتماع به «مکتب اسرار»<sup>۳</sup> «می تزونگ» موسوم شده است.

در حوالی ۱۰۵۰ یک راهب بودائی کتابی بنام «مبنای مذهب» انتشار می دهد که در آن این عقیده شایع در چین را تشریح می نماید که بودا، لائوتسه و کنفسیوس هر سه یک چیز گفته اند و یک آئین واحدی را تعلیم داده اند. از آن بعد در صومعه ها و دیرها پیکره های کنفسیوس و لائوتسه پهلوی مجسمه بودا قرار داده میشود. لائوتسه سمت چپ او - که در چین مقام محترم است - و کنفسیوس سمت راست او .

در حدود سال ۱۰۰۰ در گسترش بودیسم چینی توفقی پدید می آید. زیرا بودیسم چین نیروی خلاقه ای نداشت و فقط از یاری و تحریرص هندوها بجلو می رفت. از اینرو در داخل آن هم اخلاق تائوئیسم که مبتنی

1 - Hin - tsung    2 - Bodhidarma    3 - Mi - tsung

بر اثبات جهان است با اخلاق بودیسم که مبتنی بر انکار جهانست هیچوقت کاملاً وضع خود را توضیح نداده‌اند .

بودیسم چین همیشه در آرامش و صلح بسر نبرده . در بعضی مواقع مورد ایذاء و فشارهای شدید قرار گرفته است . بیشتر از همه کنفوسیوس یا نیسم علیه آئین تازه وارد مبارزه را آغاز نموده است .

در دوره سلطنت ته‌آننگ<sup>۱</sup> ها اشراف و صاحبان مقام چینی مانند فوئی<sup>۲</sup> (۶۲۴ بعد از م.) یا ئوچه‌ئونگ<sup>۳</sup> (۷۱۴ میلادی) و هان‌یو<sup>۴</sup> (۸۱۹ م.) علیه بودیسم بامپراتور شکایت کردند . در ۸۴۴ در زمان سلطنت امپراتور ووتسونگ<sup>۵</sup> نخستین ایذاء پیروان تمام ادیان بیگانه آغاز میشود . این آغاز پایان مذاهب مانوی زرتشتی در چین گردید . در این میان بودیسم خسارات و ضرباتی دید که هیچوقت نتوانست آنها را جبران نماید . خوشبختانه جانشین امپراتور مزبور هسو آن تسونگ<sup>۶</sup> بآن وضع پایان داد . در دوره های بعدی امپراتور ها مخصوصاً کوشش خود را علیه دیر ها و صومعه های بودائی متوجه کردند . تأسیس دیرها و ورود بآنها منوط به اجازه مقامات دولتی گردید ؛ اکثر آنها بسته و ساکنان آنها از مرد وزن مجبور بزندگی غیر روحانی در میان دیگران شدند . بالاخره اموال آنها مصادره و مجسمه های برنجی آنها برای ضرب سکه جمع آوری و ذوب گردید . در ۱۰۱۹ امپراتور متدین چن تسونگ<sup>۷</sup> از سلسله سونگها<sup>۸</sup> (۱۱۲۷ - ۹۶۰) مدتی آزادی کامل بودیسم و تائوئیسم داد . در همان مدت تقریباً دویست و سی هزار نفر مرد و پانزده هزار زن بدیرهای بودائی روی آوردند و وارد آنها گردیدند . جانشینان چن تسونگ

---

1 - Tang 2 - Fu - yi 3 - Yao - tcné ung 4 - Han-yü  
5 - Wu - tsung 6- Hsuan - tsung 7 - Tchen - tsung  
8- Sung -1-

مجبور شدند محدودیت های گذشته را بار دیگر برقرار سازند تا مبادا گسترش بودیسم خطری برای ملت بوجود آورد .

امپراتور هوئی تسونگ<sup>۱</sup> (۱۱۵۱-۱۱۲) از خانواده سونگها بدون اینکه نتیجه مثبتی بگیرد گذاردن مجسمه بودارا در جنب مجسمه لائوتسه و کنفسیوس ممنوع کرد .

این اقدامات محدود کننده مانع از بین گردید که بودیسم در میان طبقات عالی گسترش یابد ؛ ولی نتوانست جلو وجهه های را که آئین مزبور در میان توده های مردم بدست آورده بود سد نماید . بعضی از سلاطین در بعضی از ادوار روی مساعدی به بودیسم نشان دادند ، مانند چنگیز خان (۱۲۲۷ - ۱۱۶۲) فاتح بزرگ که پکن را فتح کرد ؛ ونوه او کوبلای خان (مرده ۱۲۹۴) نخستین امپراتور مغول چین .

در زمان سلسله مینگ<sup>۲</sup> ها (۱۶۴۴ - ۱۳۶۸) و در دوره سلطنت مانچوئی چینگ<sup>۳</sup> (۱۹۱۲ - ۱۶۴۴) آئین کنفسیوس برتری پیدا کرد و بودیسم عقب نشینی نمود . انحطاط فکری همدوش انحطاط مادی بوده است ؛ تدریجاً بودیسم چینی صورت يك مذهب عامیانه پیدا می کند که فقط در میان قشرهای عقب مانده جامعه پیروان خود را جمع آوری می نماید . در قرن هفتم است که بودیسم در دوره سلطنت سروننگ بتسان سگام پو<sup>۴</sup> که بایک شاهزاده خانم چینی ویک شاهزاده خانم از اهالی نپال ازدواج کرده بود بودیسم به تبت نفوذ کرد . شاه مزبور با تخریب و تحریک آنها بودیسم را در کشور خود داخل نمود .

کشیشان و روحانیان مذهب تازه وارد تدریجاً خود جای قدرت

---

1 - Hui - tsung '2 - Ming 3 - Tching 4 - Srong-  
ltsan - jgam-qo.



سلطنتی را گرفتند. تا اینکه در قرن ۱۱ سلطنت را حذف و لغاء نمودند. بدین نحو بودیسم تبت يك حکومت روحانی کاملاً متشکل و سازمان یافته گردید .

اهمیت و مقام این آئین در تبت در نتیجه فعالیت راهب مصلحی بنام تسونگ - کا - پا<sup>۱</sup> در اوایل قرن ۱۵ بالا رفت . این شخص تجرد راهبان را برقرار و با موهومات و خرافات و جسادو ذری مبارزه کرد .

در رأس کلیسای بودائی که بدست تسونگ - کا پا تجدید و اصلاح گردید و نفر لاما<sup>۲</sup> (رئیس) می نشینند که در حکم تجلی بودا شمرده میشوند. یکی از آندو بنام دالائی لاما<sup>۳</sup> (لامای ماندا قیا نوس) در شهر لhasa و دیگری بنام پانچین اردنی لاما<sup>۴</sup> (لاما که در بین حکما مانند گوهری است) در دیر تا - شی<sup>۵</sup> - یهوم - پو می نشینند - لامای بزرگ لhasa به امور دنیوی و دیگری به امور روحانی و دینی رسیدگی می کند - هنگامیکه یکی از آندو می میرد فوراً جانشین وی را از بین اطفالی که حین مرگ او دنیا آمده اند انتخاب می نمایند . این رسم مبتنی بر این اعتقاد است که بودای متجلی در لامای در گذشته فوراً در وجود دیگری بدنیا بر خواهد گشت .

دستور عدم خشونت و ایذاء از طرف بودائیهای تبت فقط بصورت قشری و ظاهری مراعات میگردد . آنها چنین فکر می کنند که با خود داری از ریختن خون حیوانات اصل مزبور را مراعات خواهند کرد . از اینرو هنگامیکه میخواهند از گوشت حیوانی تعدیه نمایند بباستن دهان و بینی آن بطرز فجیعی آنرا خفه می کنند .

---

1 - Tsung- ka - pa    2 - Lama    3 - Dahi - dama

4 - Pantchen - ecdoni - loma    5 - ta - shi - ihum-po

بودیسم لامائی در قرن ۱۳ یعنی در زمانی که فرمانروایان مغول تبت را بتصرف خویش در آوردند بمغولستان سرایت و نفوذ کرد. در زمان سلطنت کوبلای خان تغییر مذاهب مغولها پیشرفت زیاد کرد .

بودیسم تبت همیشه استقلال خود را در برابر بودیسم چین حفظ کرده است. از وقتی که در اواخر قرن ۱۷ چین سلطه خود را بر تبت گسترده؛ نماینده ای از طرف دالائی لامای لهایسا در پکن اقامت می کند . وی هم تجسم بودا شمرده میشود همانطوریکه شخصیت لامائیسم مغول که مقرش در اورگا<sup>۱</sup> است .

معابد زیبائی که دریهول<sup>۲</sup> مقر تابستانی امپراتوران منچو واقع در شمال پکن آنسوی دیوار بزرگ موجود است در قرن ۱۸ برای پرستش آئین لامائی برپا گردیده است . فرمانروایان و امپراتوران چین نسبت به بودیسم چین همیشه توانسته اند مدارا و تسامح نشان بدهند و نسبت به بودیسم لامائی که در شمال چین گسترش یافته اجباراً حسن نیت نشان داده اند تا مبادا سلطه و نفوذ خود را در تبت و مغولستان بخطر بیاندازند.

## ۹ - بودیسم در ژاپون

طریقت مهاییانائی چینی بودیسم در حوالی قرن ششم از راه کره وارد ژاپن گردید و بزودی پیروانی در میان درباریان و طبقه اشراف آن بدست آورد .

در اوائل قرن نهم بودیسم و شینتوئیسم که آئین ملی ژاپن باشد باهم متحد و مختلط گردید . آنوقت خدایان شینتوئی تجلیات بوداها و بودی ساتواها قرارداد شد . این اتحاد و اختلاط نتیجه کوشش یکی از راهبان بودائی بنام کوبو<sup>۱</sup> (۸۳۵-۷۷۴) بود .

مذهب شینتوئی نخستین معتقد بتعدد خدایان بوده و نظریه اخلاقی گسترش و تکامل نیافته‌ای داشته است . خدایان آن تشخصات و تجسمات نیروهای طبیعی بوده که همیشه پشتیبانی و حمایت آنها خواسته می‌شد . بزرگترین خدایان آفتاب است که ژاپونیا آن را موجود مادینه تصور می‌نمایند . بعضی از ژاپونی‌های مدرن اظهار عقیده کرده‌اند که شینتوئیسم

---

1- Kobo

نخستین عبارت از پرستش نیاکان بوده .

بودیسم شینتویی تحت نفوذ دینی و اخلاق بودیسم بوده . بعلاوه در زمینه اخلاق زیر تأثیر آئین کنفیسیوس نیز قرار گرفته است . در ابتدا بودیسم ژاپون با بودیسم چین ارتباطی نداشته مگر از راه و وساطت کره . بعدها مستقیماً با آن ارتباط پیدا کرده و در نتیجه بیشتر تحت تأثیر آن قرار می گیرد . راهبان ژاپونی به چین می روند تا در آنجا آئین مقدس را تعلیم بگیرند ؛ همان طوریکه کوبو عمل کرده بود .

از آغاز قرن ۱۰ و در مدت تقریباً دو بیست و پنجاه سال روابط بین آن دو قطع گردیده بود . ژاپون به علل سیاسی درهای خود را به روی چین بست . با وجود این حتی در جریان این دوره هم گاهی راهبان ژاپونی به چین می رفتند - هم چنین در کنار بودیسم آئین کنفیسیوس هم در ژاپون گسترش می یابد .

در آغاز قرن ۱۱ هنگامی که بین چین و ژاپون روابط مجدد برقرار گردید در شینتو بودیسم<sup>۱</sup> هم تحولی خودنمایی می کند و مکاتب فکری جدیدی شبیه مکتب های بزرگ چینی در آن نیز پدید می آید .

در ژاپون می بو آن ازائی<sup>۲</sup> (۱۲۱۵-۱۱۴۱) بنیان گذار فرقه مذهبی زن<sup>۳</sup> در گسترش بودیسم روحانیتی که در قرن ۶ از طرف بودی دارما در « مکتب معنویت و روحانیت » تعلیم می شد کوشش فراوان نمود . این فرقه پیروان خود را مخصوصاً در طبقه جنگجویان و نظامیان پیدا می کرد .

پیروان شعبه زن برای اینکه هنگام تمرین های فکرشانه بیدار بمانند - بنا بر اخبار - دانه های نهال چائی را به ژاپون می آورند و کشت

آن را رواج می‌دهند. قبلا نیز کشت آنرا بژاپون وارد ساخته و سپس کنار گذارده بودند.

فرقه مذهبی جودو<sup>۱</sup> هم که در اواخر قرن ۱۲ تشکیل می‌یابد و معنی آن «فرقه کشور پاک» یعنی بهشت است جامع نمایندگان آئین بودیسم چینی که سعادت را در عنایت بودا آمی‌تابها<sup>۲</sup> - که در ژاپون آمیدا بوتسو<sup>۳</sup> نامیده می‌شود - می‌دانند (نام بودا در زبان ژاپونی بوتسو است). مؤسس این فرقه راهبی بنام ژنکو<sup>۴</sup> (۱۲۱۲-۱۱۳۴) معلم روحانی سه امپراتور بوده است.

سومین این امپراتوران مرسوم به گو-توبا<sup>۵</sup> وی را در ۷۴ سالگی به جزیره شیکو کو<sup>۶</sup> تبعید کرد؛ زیرا وی یکی از محبوبه‌های امپراتور توصیه کرده بود که در جرگه راهبه‌ها داخل گردد.

یکی از شاگردان ژنکو بنام شینران<sup>۷</sup> (۱۲۶۲-۱۱۷۳) افکار و نظریات معلم و استاد خود را شرح و بسط داد و فرقه جودوشین شو<sup>۸</sup> یعنی (فرقه حقیقی کشور پاک) را تأسیس کرد. در صورتی که ژنکو معتقد بود که دو شرط نیل به سعادت بخشایش و لطف بودا آمیدا و انجام اعمال نیک است، شینران اظهار می‌کرد که انسان توانائی و استعداد رسیدن به سعادت را باشایستگی شخصی خود به هیچ وجه ندارد. و تنها راه نیل بآن لطف و بخشایش بودا آمیدا است.

با وجود این از پیروان خود درخواست می‌کرد که همیشه اعمال و رفتار مطابق با اخلاق داشته باشند؛ زیرا این چنین اعمال و رفتار بمنزله

---

1- Jodo 2- Boudda-Amitabha 3- Amiqa-Butsu  
4- Genku 5- Go-toba 6- Shikoku 7- Shinran  
8- Jodo-shin-shu

ثمر و مظهر ایمان نجات دهنده است . این درست مثل رویه لوتر در مورد اعمال نیک است .

شین‌ران هم مانند لوتر مخالف زیارت ، محرومیت ، زجرتن ، روزه ، خرافات و هر گونه اعمال سحر و جادوئی است . وی تجرد کشیشان ، راهبان و راهبه‌ها را لغو می‌نماید ؛ و درخواست می‌کند که هر کسی در خانواده و حرفه دنیوی خود تقوی و پارسائی حقیقی را مراعات نماید . به غیر روحانیان دستور می‌دهد که جداً کتب و متون مقدس را بخوانند و پیشنهاد می‌نماید که با تأسیس آموزشگاههای خوب مردم را از نادانی و جهالت برهانند .

شین‌ران با این فکر که زنان موجودات ضعیف و ناقص و پست‌اند و نمی‌توانند مانند مردان به سعادت و راستگاری آسمانی نائل آیند مبارزه می‌کند .

وی هم مانند لوتر سرودهایی در زمینه سعادت و نجات می‌سراید تا در اعیاد مذهبی خوانده شود ؛ و مانند وی بوعظ مقام مهمی در دین قائل می‌شود .

این شباهت که بین نظریه شین‌ران و نظریه لوتر<sup>۱</sup> دیده می‌شود توجه مبلغین ژزویت را که در اواسط قرن ۱۶ وارد ژاپون گردیده‌اند به خود جلب کرده است . یکی از آنها بنام فرانسیسکو کابرال<sup>۲</sup> در تاریخ ۱۵۷۱ نامه ذیقیمتی در این باب نگاشته است .

پس ملاحظه می‌شود که در ژاپون بودیسمی پدید می‌آید که در آن پذیرش جهان‌جای انکار آن رامی‌گیرد . با وجود این اینکه در قبال جهان‌چهره‌های باید پیش‌گرفت در این طریقت مورد بحث واقع نشده است .

---

1- Luther

2- Francesco Cabral

مصلحین بودیسم ژاپونی با صداقت و سادگی شگفت انگیزی اثبات جهان را که روحیه ژاپونی با آن مألوف و مأنوس بود داخل در آئین بودا کردند. باید این نکته را اضافه نمود که در این مورد نظریات اخلاقی اثباتی کنفیوس که در روحیه مردم ژاپون نفوذ و تأثیر فوق العاده داشته عامل مؤثر و مؤید بزرگ بوده است .

آئین بودا و عیسی اگرچه هر دو مبتنی بر انکار جهان اند با وجود این از لحاظ اهمیتی که نظریه تزکیه نفس آنها به مهر و محبت درباره موجودات دیگر می دهد شباهتی با اصل پذیرش جهان پیدا می کنند و در سایه همین امر است که روح ژاپونی که طبعاً گرایش بر پذیرش جهان دارد می تواند بر طبق تمایل خود آئین مزبور را تفسیر و تعبیر نماید . از طرف دیگر روح اروپائی مدرن هم در آئین پروتستان می تواند آئین مسیح را در جهتی تعبیر و تفسیر نماید مثل اینکه اساس و پایه آن مبتنی بر پذیرش جهان بوده است .

در هر دو صورت و در هر دو مورد واقعیت تاریخی نادیده گرفته می شود . ولی این انحراف مجاز دیده می شود ؛ زیرا اخلاق مسیحیت و یودائیت با قبول اصل مهر و محبت کم و پیش گرایش به کنار گذاردن انکار جهان می کنند و می توانند انبساط کامل خود را در پذیرش آن بدست آورند .

دینداری خوش بینانه و فعال با روحیه ژاپونی کاملاً سازگاری دارد . چنانکه پیشرفت و موفقیت بزرگ بودیسم جودو<sup>۱</sup> و شین شو آنرا تأیید می نماید . امروز این طریقت تقریباً دو پنجم تمام جمعیت کشور مزبور را دربر می گیرد .

نی‌شیرن (۱۲۸۲-۱۲۲۲) یکی از راهبان معروف علیه اینگونه انحراف از بودیسم اصلی شدیداً می‌تازد؛ و بطور کلی شعب زن، جودو و جودوشینتو را محکوم می‌نماید. به عقیده او نمی‌توان بنجاح و سعادت رسید مگر «از راه صفا و تقدس» یعنی اعراض مطلق از جهان.

نی‌شیرن<sup>۱</sup> معتقد است که رسالتی از طرف خود بودا بوی داده شده؛ تا آئین حقیقی وی را برقرار سازد. وی اصرار باعراض از جهان و پیش گرفتن زندگی رهبانیت دارد. ولسی نظریه او در مورد ماهیت وجود بهیچ وجه بانظریه بودا مطابقت ندارد. در نظر او هر موجود سهم و بهره‌ای از حیات بودای نخستین دارد و امید به نجات و سعادت جهانی خود را هم روی همین اصل مبتنی می‌سازد و از این رو نتیجه می‌گیرد که گیاهان، حیوانات حتی کانه‌ها روزی به عظمت و جلوه بودا خواهند رسید.

چون این شخص نه تنها شعب دیگر بلکه مقاماتی را هم که بشعب مزبور اجازه و مجال گسترش می‌داده‌اند. مورد حمله سخت قرار داد، از اینرو مورد زجر و شکنجه قرار گرفت. چندین سال در تبعید به سر برد. و حتی محکوم به مرگ شده و مورد عفو قرار نگرفته مگر در بازپسین لحظه یعنی هنگامی که برای اعدام زانو به زمین نهاده بود. آئین وی بیشتر در بین توده‌های بی‌فرهنگ گسترش داشته.

آئین کاتولیک در ژاپون در ۱۵۴۹ از طرف مبلغ نامی ژزوین فرانسوا کز او به<sup>۲</sup> داخل گردید. مذهب جدید ابتدا موفقیت بزرگی بدست آورد و پس از سی سال کوشش در سایه پشتیبانی و حمایت صدر اعظم



بزرگ نوبوناگا<sup>۱</sup> - که می خواست بدین وسیله قدرت و نفوذ راهبان بودائی را بشکند - آینده بسیار درخشانی در برابر خود می دید . ولی صدراعظم مزبور در ۱۵۸۲ به قتل رسید و آئین کاتولیک هم در آندیار باخسونت ریشه کن گردید .

از قرن ۱۷ به بعد کم کم نهضت ملی خاصی شکل می گرفت که هدف آن استقرار همه جانبه قدرت امپراتوری، تحدید امتیازات و حقوق اشراف و در همان حال استقرار کیش اصلی شینتو<sup>۱</sup> بود . یک سلسله فرامین امپراطوری که بین ۱۸۶۸ و ۱۸۷۳ انتشار یافت با اتحاد قدیمی شینتوئیزم و بودیسم پایان داد ، شینتوئیسیم مذهب رسمی اعلام و بودیسم اموال غیر منقول خود را از دست داد .

با وجود این در ۱۸۸۴ مجدداً شینتوئیسیم رسمیت خود را از دست داد . و در ۱۸۸۹ آزادی کامل به تمام ادیان داده شد . بدین نحو ازین به بعد بودیسم ژاپونی که با پذیرش جهان و با اخلاق فعال خود توانسته بود با روحیه ژاپونی سازگار آید می توانست بار دیگر بدون برخورد با مانع در جنب شینتوئیسیم گسترش یابد .

از طرف دیگر بین این دو هم اختلاف شدیدی وجود ندارد . شینتوئیسیم رسمی ژاپون یک کیش واقعی نیست زیرا آنها به تمام ژاپونیاها تعلیم و دستور می دهد که نیاکان ، امپراطور و ملت را پرستش نمایند . ولی این وظایف و تکالیف با اتخاذ هر مذهب دیگر قابل سازش است . بالاخره لازم است بین شینتوئیسیم رسمی و کیش قدیم شینتو که امروز هم از طرف ژاپونیهای متعدد به ویژه در روستاها اعمال می شود تمیز داده شود . خیلی از آنها هم بودیسم و هم شینتوئیسیم را پذیرفته اند .

از چند سال باینطرف ژاپون جداً تصمیم به نشر و تبلیغ بودیسم در جهان گرفته است . انجمن بودائی ' بین المللی مرکز خود را در توکیو قرارداد و هدف آن ایجاد يك بودیسم جهانی است که سنت را با بودیسم هندی به هم آمیخته باشد .

البته نمی توان فهمید که چگونه می توان بودیسم اصلی و کهن را با بودیسم جدید به ویژه انکار جهان را که پایه و اساس بودیسم حقیقی و اصلی است با پذیرش آن که بودیسم ژاپونی می خواهد تلفیق کرد .

---

۱- انجمن بودائی بین المللی که هدف آن ایجاد يك بودیسم جهانی

است .

## ۱۰- آئین براهمائی بعدی

برگردیم به عهد باستانی آن .

برهمنان در جریان مبارزه و مباحثه طولانی خود با سامخیا ،  
جائینیزم و بودیسم لزوم این را احساس می کنند که نظریه خود را درباره  
وحدت روح فردی و روح کل که تا آنوقت در اوپنی شاد بطور پراکنده  
از آن سخن رفته بود در خطوط اصلی خویش ثبت و تنظیم نمایند .  
آنها این شرح متنسق و سیستماتیک را نظریه ودانتا<sup>۱</sup> یعنی پایان ودا  
( آنتا یعنی پایان) نامیدند . زیرا اوپنی شادرا بمنزله نتیجه و تکلمه ودا  
می دانند .

بالاخره ودانتا در سوتراهای<sup>۲</sup> ، بادارایانا<sup>۳</sup> رئیس یکی از مکاتبی  
که احتمالاً در قرن ۴ پس از مسیح میزیست تثبیت گردید .  
سوترا بمعنی رشته ونخ و مجازاً بمعنی تعریف به کار برده شده  
است . تصویر و تشبیه مذکور از نساجی گرفته شده . براهما سوترا

---

1- Védanta 2- Sutra 3- Badarayana

تشبیه بتارهایی شده که باید بوسیله پودهای توضیحاتی شفاهی استاد و معلم بهم مربوط گردند تا نسبیج کامل آئین بدست آید . این تعاریف و جملات بعلاوت اختصار و ایجاز خود غیر قابل درک و فهم اند .

در ۵۵ سوتراهای بادارایانا آئین اوپنی شاد طوری نشان داده شده که در عین حال برای رد عقاید سامخیا و جائینیزم و بودیسم بکار برده شود .

با اینهمه بر اهاما سوترها فقط یک وحدت ظاهری در آئین اوپنی شاد بوجود میآورد . زیرا سازش عرفان وحدت روح فردی و روح جهانی و نظریه بازگشت ارواح غیر قابل امکان است و آنهم در اینمورد توفیقی نخواهد داشت .

بعلاوه بر اهاما سوترها اصولاً بعمق مسائل متضمن در اوپنی شاد وارد نشده و غالباً کوشش می نماید بامهارت بین آنها حد وسطی پیدا نماید . سوترهای بادارایانا نظریه مایارا رد می کند و با قبول کم و بیش واقعیتی برای جهان محسوس نظریه بر اهاما نیسم نخستین را دوباره اتخاذ می نماید . و باین مسئله دوار آور که تراوش ارواح فرده از براهمان از چه رو است و چرا بر همان میخوهد در جهان تجلی نماید جواب میدهد که این يك باز یچه و صحنه سازی بیش نیست که بر اهامان میخوهد در آن خود را سر گرم سازد و از خود رفع ملال نماید . پس برای آنها امکان ندارد که توجیه عاقلانه بمسئله اخلاق بدهند .

آنها تعلیم می دهند که نجاج و سعادت بهیچوجه با عمل بدست نمیآید ؛ بلکه فقط بامعرفت حقیقی حاصل میشود . و از اینرو در تمرینهای تمرکز فکری و روحی که بوسیله آن مؤمن امکان وصل به بر اهامان بدست می آورد اصرار و تأکید می کنند . پس وجود خدا در نظر آنها همان

اهمیت را دارد که در نظر روحانیان دوره اوپنی شاد داشته .

پس از بادارایانا تمام نوشته‌های آئین براهمائی بصورت تفسیرهای  
 براهماسوترا در می‌آید ؛ و براهمانیسم در جاده اسکولاستیک می‌افتد .  
 بزرگترین مفسران، چامکارا است که در يك خانواده براهمنی  
 جنوب هند دنیا آمده و در قرن نهم پس از مسیح میزیسته . میتوان این  
 شخص را بمنزله توماس داکن آئین براهمائی بشمار آورد .

چامکارا همیشه نظریات براهماسوترا را مراعات نمی‌نماید ؛ عقاید  
 و آراء خود را نیز بآن اضافه می‌کند و گاهی نیز بطور محسوس از آن  
 انحراف می‌جوید و کاملاً روشن میشود که آئین براهمائی اگر بخواهد  
 با خود تناقضی پیدا ننماید نمی‌تواند نظریه مایارا کنار بگذارد .

در نتیجه وی هم مانند دانشمندان دیگر براهمائی دوره اخیر قبول  
 می‌نماید که جهان محسوس واقعیتی ندارد مگر در ضمیر و وجدان ما .  
 ولی چون این تصور و توهم طولانی و مدام است پس واقعیت عملی  
 دارد .

این نظریه يك اصلی قطعی چامکارا از اینرو که واقعیتی غیر از  
 براهمان نمی‌شناسد بتام نظریه آدوایتنا<sup>۱</sup> «عدم ثنوبت» موسوم گردیده .  
 این را نیز باید بدانیم که نظریه و عقیده وی متکی بر اوپنی شادهای  
 دوره اخیر است .

چامکارا هم مانند بودیسم جدید بدو نوع حقیقت قائل میشود :

حقیقت سطحی<sup>۲</sup> و حقیقت عمیق و عالی<sup>۳</sup> . بر طبق حقیقت عمیق و اصلی  
 انسان از راه شناسائی وحدت نفس خود و براهمان میتواند بروح کل  
 به پیوندد . اما حقیقت سطحی عبارت از نظریه نجاح و راستگاری است

1- advaita 2- exoterique 3- esotérique

که با نظریه بازگشت و انتقال ارواح در کالبد‌های مختلف تطبیق شده است. بنابراین حقیقت، آنهاییکه استعداد و توانائی اینرا ندارند که بمعرفت حقیقی بر ا همان برسند باز میتوانند بآن به پیوندند و با آن یکی گردند.

انسان مادامیکه کم و بیش واقعیتی برای جهان محسوس قائل است؛ و مادامیکه برای شناختن ماهیت بر ا همان وی را مانند شخصیت زمانی تصور می نماید و از این لحاظ او را مورد پرستش قرار میدهد و بامید سعادت و زندگی در بهشت بر همائی بسر میرد؛ در قید معرفت سطحی و سافل می ماند. پس چامکارا برای خود اینحق را قائل میشود که باعتقاداتی که بایستی اشتباه و خطا شمرده شود ارزش حقیقت بدهد. و این نظریه خویش را بدین نحو توجیه می نماید که چون این مفاهیم و مدرکات را بر ا همان بوجود می آورد؛ پس برای انسان جنبه واقعیت عملی دارند و اوپنی شادها برای آنها ارزشی قائل بوده است. این امر را که اوپنی شاد از بر همان گاهی مانند مطلق بدون صفات و اوصاف و گاهی نیز مانند خدای متعال سخن میراند بدین نحو توجیه می کند - البته بدون حق - که اوپنی شادها هم يك بر ا همان متعال و برین و يك بر همان زیرین را از هم تفکیك نموده است.

چامکارا برای اینکه نظریه خود را درباره دوگانگی حقیقت بر متون مقدس مبتنی سازد این فکر بی باکانه را ابراز میدارد که اوپنی شاد دو نوع حقیقت یعنی عالی و سافل را تعلیم میدهد.

بعقیده چامکارا بر اهما خدا نخستین تجلی روح کلی و جهانی است. از برهما خدا جهان پدید می آید. بدین نحو است که آئین چامکارا در مقابل مذهب توده ای نرمش نشان می دهد. و بخدا پرستی

در جنب آئین برهمنیسم حق زیست می‌دهد. این نظریه که برهمن عالی و برهمن سافلی وجود دارد که ناشی از اولی و نازلتر از آنست شباهتی باینش عرفان یونان - شرقی يك خدای متعال و يك دمیورژا (خالق) که ناشی از اولی و پست تر از آنست پیدا می‌نماید.

آنهائیکه جهان محسوس را واقعیتی قائل میشوند و برهمن را مانند خدا تصور می‌نمایند میتوانند برحسب حقیقت سافل باپرستش آنچنان خدا از بازگشت پس از مرگ رهائی یابند بلکه به برهمن سافل به پیوندند یعنی در وصل به برهما خداحیات سعادت‌مندانه داشته باشند. آنها از این سعادت سافل بعداً بوصل حقیقی بسادات برهمن میرسند. آری در پایان هر دوره جهانی برهما خدا وهم چنین جهانی که ناشی ازوست بروح جهانی و کل برمیگردند. هم چنین ارواحی که بآن پیوسته بودند؛ درین بازگشت و الحاق بکل شرکت می‌جویند. بدین نحو آنها بروح جهانی پیوستگی و وحدت کامل بدست می‌آورند و دیگر هیچوقت حتی در ادوار بعدی جهانی بحیات زمینی بر نمی‌گردند. چامکارا باستناد بنظریه توالی ادوار جهانی که از آئین سامخیا گرفته شده تعلیم می‌دهد که ارواح پس از گذراندن یکدوره سعادت موقتی که در طی آن از انتقال؛ بر ابدان دیگر رهائی می‌یابند بسعادت مطلق و ابدی پیوستن بسا برهمن میرسند. در گفته‌ها و آراء چامکارا در مورد ماده، روح فردی و رابطه آن بسا جسم نیز عناصر مأخوذ از سامخیا زیاد است. اما در تلفیق بینش‌های سامخیا با عرفان پیوستن بسا برهمن آئین چامکارا نمی‌تواند توفیق یابد. بعلاوه در اینمورد اصلاً در پی آن هم نیست.

بولس یکی از حواریون هم از يك سعادت موقتی و يك سعادت مطلق و دائمی سخن میراند . سعادت موقتی و گذران عبارت از شرکت و سهیم شدن در کشور مسیح است که از لحاظ مدت محدود بوده و بنابراین آپوکالی پس سن ژان هزار سال طول می کشد. ایندوره بابازگشت مسیح آغاز میشود و در آن شرکت نمی کنند مگر انسانهای آخرین نسلی که در روی زمین زندگی کرده ، نام عیسی را شنیده و بآن ایمان آورده باشند . اگر آنان هنگامیکه پایان جهان می رسد مرده باشند پیش از مردگان دیگر رستخیز خاصی خواهند داشت که بآن رستخیز پاکان گفته میشود. و اگر هنوز در حال حیات باشند تبدیل بموجودات فوق-الطبیعه گردیده و کالبد آسمانی خواهند یافت . آنها بامسیح بردشمنان خدا که بر جهان سلطه پیدا کرده اند پیروز خواهد شد . آخرین دشمنی که باید مغلوب گردد عبارت از مرگ است. سپس رستخیز عمومی تمام انسانهایی که روی زمین زندگی کرده باشند پدید خواهند آمد. بدین نحو دوره سعادت مطلق که بعد از دوره مسیح است آغاز میشود . در دوره ابدی دیگر مسیح حمکرانی نخواهد کرد. بلکه خود خدا حکم خواهد راند . آنهائیکه در دوره سلطنت مسیح بوده اند همه در سعادت ابدی سهیم خواهند بود . آنهائیکه در آغاز دوره ابدی دوباره زنده میشوند مورد بازجوئی قرار می گیرند تا بعضی ها بحیات ابدی و برخی دیگر به مرگ ابدی برسند .

چامکارا فقط بقبول دونوع حقیقت اکتفا می نماید . برای اینکه متوجه است که با دنبال کردن آئین براهمائی تا آخرین نتایج منطقی خود، باید بعدم واقعیت جهان معتقد گردید . همانطوریکه بودیسم بعدی هم مجبور بود همان رویه را اتخاذ نماید . زیرا آن هم بانظریه خود درباره



جهان بعدم واقعبت آن می رسيد.

چامکارا کاملاً متوجه است که دو نظريه پيوستن به براهمان و رهائی از سلسله بازگشته بقدری باهم متضاداند که تلفيق آندو در يك آئين غير ممکن است. از اينرو ترجيح می دهد که وجود هر دو را با توسل به نظريه دو نوع حقيقت قبول نمايد. در نتيجه آئين مزبور نظريه پيوستن به براهمان رابعنوان حقيقت عالی که مطابقت باعدم واقعبت جهان محسوس دارد؛ و نظريه رهائی از سلسله بازگشته را ب عنوان حقيقت سافل - که مطابقت با اعتقاد باواقعبت جهان مادی دارد - نشان ميدهد و آندو نظريه را باهم جمع می نمايد. با فرض و قبول اينکه در پايان يکدوره جهانی ارواحی که با ايمان داشتن بخدا براهمان و پيش گرفتن رویه پرستش از سلسله بازگشت ها رهائی يافته اند برای ابد به براهمان خواهند پيوست و بدین نحو بسعادت کامل خواهند رسيد؛ سعادتى که ديگران با معرفت حقيقت عالی مستقيماً خواهند رسيد.

ولى چامکارا چگونه ميتواند اصلى را که مورد قبول تمام برهمنان بوده و براهما سوترا هم کاملاً بآن پای بندمانده يعنى اين اصل را که رهائی از سلسله بازگشته و پيوستن به براهما بدست نمی آيد مگر فقط از راه شناسائى عالی کنار بگذارد؟ چرا مذهب عاميانه و توده ها امتياز و گذشتى که از لحاظ براهمائى غير قابل قبول است که براهائى و وصل از راه پارسائى و خدا پرستى نیز ميتوان رسيد. می دهد؟ برای اينکه در اين زمان مذهب عاميانه و توده اى و يك خدائى - هندوئيزم - پديد آمده و چنان مورد توجه قرار گرفته بود که نمی شد نظريه آنرا در باره نجات و راستگارى بی اهميت شمرد.

هندوئيزم معتقد است که با تسليم محض بخدا انسان از بازگشت

بجهان در کالبد دیگررھائی یافته و میتواند بخدا به پیوندد. برھمنان نمیتوانند این عرفان عشق خدائی را که تدریجاً این چنین اهمیت و نفوذ پیدا کرده نادرده بگیرند . آنها بایستی یا علیه آن باشند و یا اینکه آن را در جنب آئین خود جابدهند . تنها رویه دوم برای آنها امکان داشت . از اینرو برھمان را بعنوان خدا در تعالیم خود وارد نمودند ؛ با در نظر گرفتن اینکه این عمل در درجه دوم قرار دارد .

هم چنین - همانطوریکه بودیسم جدید تعلیم می دهد - این نظریه که نجاج و راستگاری در ایمان به بودا آمی تابها<sup>۱</sup> است زائیده تاثیر و نفوذ هندوئیسم يك خدائی است. این تابع نظریه ظاهری و عینی برھمائیزم جدید است .

این نظریه ظاهری و عینی را سامکارا وضع نکرده . بلکه آنرا حاضر و آماده در برھمائیزم عصر خود پیدا کرده و فقط آن را مجاز شمرده است. ولی برھما سوترا هیچ بآن اشاره نکرده و فقط به اوپنی شادپای بند بوده است .

میگویند که سامکارا آئین برھمائی را بکمال رسانده. این صحیح است . ولی با آن هم انحطاط آئین مزبور آغاز می شود . سامکارا عرفان برھمائی پیوستن روح فردی بسروح جهانی را بسط داده و عظمت و شکوه آن را برقرار میسازد . ولی در عین حال در جنب آن عرفان و ایمان دیگری را نیز می پذیرد . این امر امپراتوران رم را بخاطر میآورد که اجازه میدادند در سرزمین امپراتوری اقوام وحشی مستقر گردند بامید اینکه بدین وسیله جلو خطر آنها را سد خواهند کرد .

عرفان و ایمان هندوئی تسلیم بخدا بر عرفان برھمائی از این لحاظ

که ایمان زنده بوده و میتواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد برتری دارد .  
پس نمیتواند همیشه دروضع تبعیتی که سامکارا برای آن تعیین کرده باقی  
بماند . برتری عملی آن مستلزم این است که بالاخره جای اولی یعنی  
نظریه برهمنی را بگیرد .

سامکارا هم درمقابل این عرفان وایمان امتیازاتی قائل میشود  
سامکارا با این فکر که نجاج وراستگاری فقط وابسته و منوط برویه  
اخلاقی انسان است شدیداً مخالفت میورزد و اصرار می نماید که نجاج  
وراستگاری منوط بشناسائی حقیقت عالی یا عمل حقیقت سافل است .  
چقدر آسان بود اگر توصیه می شد که راه ثانوی نجاج یعنی تسلیم  
بخدا براهمان متضمن انجام و اجرای اراده و مشیت اخلاقی اوست .  
ولی این چنین امر در نظر سامکارا با روح و فکر برهمنی سازش ناپذیر  
می نمود . البته سامکارا براهمان را بعنوان خدا قبول می نماید ولی نه  
يك شخصیت اخلاقی . و اصرار میورزد که برای براهمان خواه عالی و  
خواه سافل خوب بد وجود ندارد .

پس سامکارا باین نظریه قدیمی وفادار می ماند که انسان در نتیجه  
بکار بستن اخلاق بازگشت در کالبد بهتری را بدست می آورد ولی نه  
رهائی از سلسله بازگشتها . آئین مزبور برای بکار بستن اخلاق بيك عامل  
و محرك خود خواهانه یعنی بدست آوردن بازگشت بهتر متوسل میشود  
نه بعامل انجام وظیفه و عمل نيك . فکر اینکه اخلاق میتواند مستقل باشد  
وعلت و دلیلش درخودش باشد دور از افق دید آنست .

سامکارا از خطری که اخلاق برای عرفان برهمنی دارد بطور روشن  
آگاه نیست . اینست که باصرار تأکید می نماید که اخلاق (اتیک) درخوزه  
حقیقت ظاهری است .

سامکارا که طرفدار نظریه «مایا» است ممکن نیست بتواند برای اخلاق ارزش و اهمیت واقعی قائل شود . دریک جهان غیر واقعی برای عمل و اخلاق مأموریت و نقشی نمیتواند باشد .

با قبول اینکه حتی برای آنهاییکه پای بند زندگی روزانه هستند راه نجاتی باز است ؛ سامکارا امتیاز بزرگی با ثبات جهان و واقعیت آن می دهد . ولی از تصریح و اذعان اجتناب می نماید . حتی بنظر می آید که اصلاً از آن آگاهی ندارد .

## ۱۱- بینش بر اهمائی جهان

در قوانین مانو . (مانی)

در قوانین مانو که شهرت باستانی دارد بیک مسئله برمیخوریم و آن عبارت از تطبیق بینش بر اهمائی جهان وهستی است بر زندگی عملی. مانو پدر آسمانی و ربانی نژاد انسانی است . میگویند بر اهما قوانینی را که زندگی افراد و جامعه را تنظیم می نماید باو آشکار نموده؛ سپس فرزند او برگو<sup>۲</sup> آنها را بانسانها اعلام داشته .

جمع آوری قوانین مانو بین ۲۰۰ پیش از مسیح و ۲۰۰ بعد از آن انجام گرفته ولی مسلماً شامل عناصر خیلی کهن تری است . در شش بخش نخستین آن از خلقت جهان و طبقه برهمنان بحث میشود. در بخش هفتم از شاه و وظائف او ؛ در هشتم و نهم از قوانین؛ در دهم از طبقات : یازدهم از رسوم و ادعیه که موجب بخشایش گناهان میشود؛ در دوازدهم از بازگشت در ابدان دیگر و رهائی گفتگو میشود .

بنابر قوانین مانو برهمن فرستادگان و تعلیم یافته‌گان برهما - خدا هستند که مالک جهان است . باید آنها را مانند موجودات آسمانی تجلیل کرد . يك نفر برهمن اگر ده سال داشته باشد بر یک نفر صد ساله از طبقه جنگجویان تفوق پدری دارد . اگر برهمنی مرتکب تمام جنایات شده باشد نمی‌توان او را محکوم بمرگ کرد بلکه فقط باید محکوم به تبعید گردد . بزرگترین گناه عبارت از کشتن یک نفر برهمن است . فقط مرگ می‌تواند کفاره این چنین قتل باشد . در این صورت هم قاتل در کالبد حیوان درنده‌ای دنیا برمیگردد . کسیکه موهای برهمنی را مشت کرده باشد باید دست او بریده شود . اگر کسی بمیرد و وارث طبیعی نداشته باشد ثروت و اموال او به برهمنان میرسد . اگر برهمنی گنجی پیدا نماید می‌تواند همه آنرا برای خود نگاهدارد ؛ و اگر پادشاهی گنجی پیدا نماید باید سهمی از آن ببرهمنان بدهد . هر فرد از طبقات پائین که برهمنی را مورد احترام قرار دهد در سلك طبقات عالی دنیا برمی‌گردد .

اما قوانین مانو وظایف برهمنان را هم می‌شمارد: برهمنی که نادان باشد موجود بی‌مصرفی است مانند فیلی در جنگل . برهمنان باید مبرا از حرص و آز و خود خواهی و دروغ باشند . آنان باید مهمان دوست و از هر لحاظ بدون ایراد ، خیرخواه حتی درباره افراد طبقات پائین باشند . وی اجازه ندارد به تعبیر خواب ، پیشگوئی ، جادوگری و ستاره‌شناسی بپردازد . باید دقیقاً فرمان عدم خشونت (آهیمسا) را مراعات نماید . با وجود این می‌تواند قربانیه‌ها را ذبح نماید و از گوشت آنها تغذیه کند .

باید نخستین ربع حیات خود را در خانه پدری و خدمت معلم (گورو) خود بسربرد؛ در دومین ربع آن پدر خانواده گردد؛ در آغاز ربع سوم هنگامیکه

فرزندان او بنوبه خود صاحب فرزند می شوند مانند مرتاضی سر به جنگلها نهد؛ در ربع چهارم حیات خود آخرین علائقی را که بین او و جهان هنوز موجود است قطع و مانند مرتاض حقیقی تمام توجه و وقت خود را بسوی آنچه غیر مادی و ابدی است معطوف سازد. باید عدم تعلق ورهائی خود را بارفتار خود نشان بدهد. باید گفته های او حقیقت محض و قلب او چون آینه صاف باشد. ناسزاها را تحمل نماید. بکسی کینه نورزد و کسی را مورد تحقیر قرار ندهد. خشم را باخشم جواب ندهد. در پاسخ ناسزاها حرف خوب بگوید.

اگر قوانین مانو بیقیدی محض را که اید آل نخستین آئین برهمنائی بود کنار میگذارد و ایده آل عمیق تر و اصیل تری را بجای آن میگذارد؛ این امر را بدون تردید باید از تأثیر و نفوذ بودیسم دانست.

برهمن مرتاض مرگ خود را جسجتو نمی نماید؛ بلکه در انتظار پایان حیات خود می نشیند. شاه نیز باید مورد احترام قرار گیرد. وظیفه او پاسداری حق و حمایت از ضعف است. «نظام جهان منوط به مکافات و مجازات است. زیرا انسانی که ذاتاً پاکدامن باشد باسانی پیدا نمیشود.» ولی تنبیه مؤثر نیست مگر اینکه شاه درستکاری آن را اجرا نماید. «تنها شاهی که برهوسهای خود غالب آمده باشد میتواند رعایای خود را مطیع و فرمانبردار نگاهدارد.» «او باید از شکار، بازی و خواب روزانه، بدگوئی، زن و مستی و رقص و آواز و مسافرت های بیهوده بپرهیزد.»

وی باید از برهمنان پیر متواضع بودن را بیاموزد. او باید از خشونت و تصاحب اموال و املاک رعایای خود اهتر از جوید.

در جنگ باید مردانه باشد. دشمن فراری، بدون اسلحه و اسیر را نزند. حیل های ناجوانمردانه و تیرهای مسموم بکار نبرد.

باید بارعایای خود با ملایمت رفتار نماید . اگر تنبیه لازم آید باید اول با سرزنشهای ساده و سپس با توبیخهای شدید ؛ بعد با جریمه باشد و به تنبیه های بدنی توسل نجوید مگر هنگامیکه هیچ راه دیگری مؤثر نباشد .

«وی باید مانند زالو باشد و مالیات و عوارض را از رعایای خود با احتیاط و آهسته آهسته بگیرد .»

او باید برای زبردستان خود صاحب خوبی باشد . اگر بیچاره وی را توهین نماید باید چشم پوشی کند . «همانطوریکه زمین همه نوع مخلوقات و موجودات را تحمل می نماید ؛ شاه نیز باید تمام اتباع و رعایای خود را تحمل کند .» وی باید همیشه ضعیفان و بیوه زنان بدون فرزند را مورد حمایت خود قرار دهد .

در سیاست خارجی میتواند از وجود برهمنان مجرب استفاده نماید ؛ کشور خود را با فتوحات مسالمت آمیز وسعت دهد . از پاشیدن تخم نفاق در میان دشمنان خود پرهیزد . ولی بکوشد با مذاکرات دوستانه آنها را بسوی خود جلب کند .

قوانین مانو از روشهای قضائی ، وام ، قرار داد ، بازرگانی ، توهین ؛ دزدی جراحات بدنی ، زناشوئی ، حق وراثت ، مسئولیت و تکالیف طبقات هم بحث می نماید .

دزدی شدیداً و گاهی با مرگ مجازات میشود . اعضاء طبقات پائین با شدت کمتر مجازات میشوند تا اعضاء طبقات عالی .

«بازی و شرط بندی ؛ باید همانند دزدی شمرده شود» درباره این

«دزدان نقابدار» باید تنبیهات بدنی بکار برده شود .»

بدهکار مفلس باید با کار کردن برای طلبکار دین خود را جبران



نماید . هر فروش مدت ده روز با تراضی طرفین ممکن است فسخ شود .  
«باید میان زن و شوهر وفاداری تا روز مرگ ادامه یابد . اینست

آنچه باید به منزله قانون عالی و نهائی زناشویی شمرده شود .»  
قوانین مانو درباره زن بالحن تحقیر آمیز گفتگو می نماید . با وجود این حقوق او را مراعات می نماید . یکمرد فقط پس از هفت سال سترونی زن میتواند او را طلاق بدهد . اگر فرزندان که او بدنیا می آورد همه بمیرند آنوقت پس از ده سال میتواند او را طلاق بدهد . جدائی از یکزن خوب و پاکدامن ولی همیشه بیمار مجاز نیست مگر بارضایت خود وی .

زن آبستن هم مانند یک برهمن و مرتاض حق مسافرت مجانی در قایق دارد . اصولاً قوانین مانو ازدواج مجدد بیوه زنان را مردود می شمارد ؛ ولی بعنوان یک عمل معمولی و جاری در اینباب سخت گیری نمی نماید .  
قوانین مانو کوچکترین اشاره ای بر رسم سوزاندن بیوه زنان در تل آتش جسد شوهران شان نمی نماید . از این رسم نام برده نمی شود مگر در جدیدترین قسمت های جمع آوری شده قوانین . با وجود این رسم مزبور باید از خیلی قدیم معمول بوده باشد ؛ زیرا نویسندگان یونانی دوره اسکند کبیر از آن سخن میرانند . شاید رسم مزبور در ابتدا فقط در خانواده های شاهان و جنگجویان معمول بوده ؛ بدون اینکه قاعده قطعی و مطلق بوده باشد . و هیچوقت معمول به عامه نبوده است . رسم مزبور در ۱۸۲۹ از طرف مقامات انگلیسی ممنوع گردید .

افراد خارج از طبقات (کاندالاهای) باید در خارج دهکده ها اقامت نمایند و اجازه ندارند چیزی غیر از سنگ ، الاغ و ظروف شکسته و لبه پریده

داشته باشند .

نوشیدن مشروبات سکر آور برای افراد سه طبقه عالی ممنوع است . برهمنان و جنگجویان نباید پول به ربح بدهند . فقر و قحطی تمام قیود و احکام و مقررات مربوط باختلاف طبقاتی را از بین می برد . در صورتیکه افرادیکی از طبقات عالی امکان بدست آوردن غذای دیگری نداشته باشند ؛ حتی میتوانند گوشت سگی را که یکنفر خارج از طبقات به آنها داده باشد بخورند .

کشتن موجودات زنده و آزار آنها بجزاز موارد قربانی صراحتاً ممنوع شده . قوانین مانو حتی میخواهد نظریه جائینزم را در مورد کراهت کشت و زرع قبول گرداند . درایمورد نظریه « مردان پاکدامن » را بالحن تأیید بازگو می نماید که آنان معتقداند که کشت و زرع شغل قابل تمجیدی نیست . زیرا گاو آهن زمین و جانوران کوچکی را که در آن زندگی می نمایند صدمه میزند . بسا وجود این یاد آورد میشود که اشخاص دیگری کشاورزی را مجاز می دانند .

برای کشتن هزار حیوان کوچک مهره دار ؛ برهمن باید همان کفاره و دینه را بپردازد که برای کشتن يك فرد طبقه پست می دهد . برای قطع درختان میوه دار ، بوته ها ، و گیاهان در گل وی باید صدبار بعضی متون و دارا تکرار نماید .

بطور کلی ذکر متون ودا ، قربانی و ریاضت هر گونه گناه و خطارا می زداید . در قوانین مزبور به ارزش و اهمیت اعتراف نیز توجه گردیده . « اگر مردی که مرتکب گناهی شده خود بخود به آن اعتراف نماید ؛ از آن مبری میگردد - ، مانند ماری که از پوست خود رهائی می یابد . » مؤثرترین عامل زداینده گناه ارتیاض است که اگر جداً انجام گیرد بزرگترین

جانیات را بخشوده می گرداند. «حشرات . مارها، پروانه ها، چهارپایان، پرندگان و گیان در نتیجه ریاضت به آسمان میرسند.» قوانین مانو نجاج و راستگاری و سعادت را از نظر دور نداشته . برای رهایی از سلسله بازگشتها به حیات باید ودا را شناخت ؛ بمعنای آنها مسلط گردید . دستور «آهیمسا» را مراعات کرد . وظایف طبقاتی را انجام داد . از هرگونه پلیدی دوری جست و تمرین و تمرکز فکری و روحی کرد .

فردریک نیچه در «آنته کریست» خود قوانین مانو را « یسک اثر فوق العاده پر معنی و عالی» نامیده می گوید : « انجیل را در ردیف و همسان آن قرار دادن گناه بزرگ نسبت بفکر خواهد بود.» نیچه نظریه خود را بدین نحو توجیه می نماید که در این اثر طبقات عالی و اصیل، فلاسفه و جنگجویان در راس توده مردم قرار گرفته و بر آن تسلط دارند؛ امریکه اثبات پرنخوت و پرشکوه حیات است.» نیچه چنین نتیجه میگیرد: «خورشید بر تمام این کتاب می درخشد .»

بنظر نمی آید که نیچه حقیقهٔ روح قوانین مزبور پی برده بوده ؛ وگرنه باید توجه می داشت که در آنها انکار جهان و حیات موج میزند . و از طرف دیگر باقائل شدن به تفکیک طبقات آنهم مانند اناجیل جانب طبقات ضعیف را گرفته و خدمت اقویا را برضعتا توصیه می نماید . پس قوانین مزبور نباید بیشتر از اناجیل مورد ستایش نیچه قرار می گرفت . نیچه در اثر خود موسوم به خواست سلطه می نویسد : « در قوانین مانو یکنوع سمی تیسیم یعنی روح و فکر کشیشی بدتر از همه جای دیگر وجود دارد .»

برای عظمت و عمق این «فکر و روح کشیشی» نیچه هیچ تفاهمی نشان نمی دهد

## ۱۲- هندوئیسم و عرفان بها کتی

چگونه طرز تفکر هندوئی که بودیسم و برهمنیسم بعدی در نظریه خود برای آن باید چنان امتیازاتی قائل شوند پدید آمده است . تقریباً از یکهزار سال پیش از مسیح هم چنانکه مؤخرترین سرودهای ودانشان می دهد مذهب چند خدائی هند درجهة يك خدائی اخلاقی شروع به تحول نموده . ولی برهمنان هیچ گامی در تأیید آن بر نمی دارند . آنها توجهی به تکمیل و تعمق در مذهب عامه نداشتند و آنرا بمنزله مبدأ حرکت برای نیل به حقیقت عالی نمی دانستند . برهمنان معتقد بودند که فقط با تعمق و تفکر درباره برهمنان می توان بحقیقت عالی رسید .

با وجود این تمایل به يك خدائی اخلاقی در داخل چند خدائی هندی باقی بود . اگر چه برهمنان در برابر آن رویه بی اعتنائی پیش گرفتند . از طرف دیگر شخصیت های پیامبرانه در خارج طبقه برهمنان بیرون

آمدند و مذهب عامه را در جهت يك خدائی اخلاقی پیش بردند .  
 از جریان این تحول اطلاع و آگاهی بسیار ناقصی داریم . اطلاع  
 مناسب بآن دوره دورادور منحصر به چیزهائی است که برهمنان نقل  
 آن را صلاح دیده‌اند . فقط میدانیم که محتملاً پرستندگان کریشنا<sup>۱</sup>  
 بوده‌اند که قبل از همه به يك نوع خدائی اخلاقی رسیده‌اند .  
 مبداء پرستش و ایمان کریشنا چندان روشن نیست . کریشنا  
 (یعنی سیاه و تاریک) فرزند واسودوا<sup>۲</sup> و دواوکی<sup>۳</sup> بوده . احتمالاً قهرمانی  
 بوده که به مقام خدائی رسانده شده و بعدها مانند تجلی خداویشنو<sup>۴</sup> شمرده  
 می‌شود . در سرودهای ودائی ویشنو در ردیف اول خدایان شمرده  
 نمی‌شود . ولی در جریان قرون اهمیت و ارزش آن بیشتر می‌شود تا  
 موقعیکه شاید در خارج محافل برهمنی به عنوان تنها خدا مورد پرستش  
 قرار می‌گیرد .

این دین عامه یگانه پرستی را تعلیم میدهد ؛ ولی در همان حال  
 تعدد خدایان هم انکار نمی‌گردد . و ایندو نظریه را بدین نحو باهم  
 آشتی میدهد که خدایان متعدد تجلیات (آو آتارا<sup>۵</sup>) يك خدا هستند .  
 پس با پرستش خدایان متعدد در واقع يك خدا را پرستش می‌نمائیم .  
 این طرز دید قبلا در یکی از سرودهای ریگ‌ودا چنین دیده میشود :  
 « آنان از میترا<sup>۶</sup> . ایندرا<sup>۷</sup> . وارونا<sup>۸</sup> . و آگنی<sup>۹</sup> نام برده‌اند .  
 اگر چه وجود یکی است و بیشتر نیست ؛ ولی سرود خوانان  
 آنرا با سامی گوناگون می‌نامند .» در بعضی گروههای هندوئی سیوا

---

1- Krishna 2- Varsueva 3- Davaki 4- Vishnu  
 5- Avatara 6- Mitra 7- Indra 8- Varuna  
 9- Agni

جای ویشنو را می‌گیرد . در گروه‌های دیگر برهما بعنوان خدای واحد شناخته می‌گردد .

هندوئیسم يك دين كاملاً تعريف شده و مشخصی نیست و متضمن عناصر و اعتقادات متعددی است که بعضی از آنها اصل و مبداء آرینی و برخی دیگر غیر آرینی دارد . در بعضی از آنها گرایش به یگانه پرستی و در برخی دیگر بطور روشن تمایل بتعدد خدایان دیده می‌شود .

به نظر می‌آید که کریشنا (سیاه) در ابتدا یکی از خدایان دراویدی بوده . اما سیوا و الهه کالی<sup>۱</sup> (سیاه مؤنث) که در هندوئیسم نقش بزرگی دارند مسلماً آن چنان بوده‌اند .

در صفحات آینده منظور ما از هندوئیسم صورت و شکل يك خدائی دين عامه است که در آن کریشنا ، ویشنو ، سیوا ، راما و براهما و خدایان دیگر مهم بمنزله تجلیات مختلف خدای واحد شمرده شده است .

در این هندوئیسم تحول و تکامل یافته ویشنو ، سیوا<sup>۲</sup> و براهما تقریباً یکنوع تثلیث<sup>۳</sup> (تری مورتی)<sup>۴</sup> را تشکیل می‌دهند . همان خدا بر حسب مواقع و جنبه‌های سه‌گانه شخصیت و فعالیت خود سه نام به خود می‌گیرد .

نام معمولی خدا در هندوئیسم بهاگاوات<sup>۵</sup> یعنی مالک و قابل ستایش است . این آئین يك خدائی با براهما نیزم که در جنب آن قرار گرفته مغایرت ندارد . چنانکه سنت و دارا مقدس و مقام برهمنان را محترم شمرده است .

---

1- Kali

2- Vishnu-Civa

3- Trinite

4- Trimuri

5- Bhāgavat

بالا تر از این هندوئیزم تحت تأثیر آئین براهمانیزم قرار گرفته .  
يك خدائی هندو فرقس بادین زرتشت و پیامبران اسرائیل در ایندو امر  
است که اولاً در هندوئیزم خدا خالق ، موجود ، در جنب و در فوق  
جهان نیست بلکه علت نخستینی است که جهان از آن نشأت یافته . پس  
اساساً دین يك اصلی است . ثانیاً هندوئیزم به انسان نه تنها مانند زرتشت  
و پیامبران یهود تبعیت و اطاعت از خدایان توصیه می کند ؛ بلکه می خواهد  
که انسان با تسلیم مطلق (بهاکتی) یکنوع وحدت و پیوستن عرفانی بآن  
بدست آورد . هندوئیزم آئین يك اصلی و درعین حال عرفانی است .  
زیرا تحت تأثیر براهمانیزم تکامل یافته است . آئین عرفانی هندوئیزم  
نسبت به عرفان براهمائی مانند ماه نسبت بآفتاب است که تمام روشنائی  
خود را از آن اخذ می کند .

منشاء مذهب بهاکتی را باید در افکار و معتقدات مردمان هندی  
غیر آرینی دانست . با وجود این دینداری عامه که از اعتقادات ساکنین  
پیش از آرین ها ملهم می شد و به پیروان خود تسلیم محض و مطلق بخدایان  
را توصیه می کرد تحت تأثیر عرفان براهمائی تکامل و گسترش یافته است .  
بعضی ها چنین اظهار کرده اند که هندوئیزم بهاکتی در جنوب هند پدید  
آمده و سپس به شمال آن سرایت کرده است . این نظریه ممکن است  
مبتنی بدلائل قابل قبول باشد . من جمله اینکه سامکارا دکتر براهمائی  
که برای نخستین بار عرفان بهاکتی و عرفان براهمائی ؛ هر دو را مجاز  
و قانونی شمرده از هند جنوبی بوده است .

اختلاف اساسی میان عرفان براهمائی و عرفان بهاکتی در این  
است که در این عرفان اخیر سخن از امحاء روح فردی و شخصی در روح  
کل جهانی نیست . بلکه وحدت و یکی شدن شخصیت انسان باشخصیت

ربانی است . هندوئیسم در تجریفات و انتزاعات سرگرم نمی‌شود بلکه می‌کوشد که يك دین زنده و جاندار باقی بماند . رابطه‌ای را که بین خدا و انسان باید وجود داشته باشد همانند اتحاد و وصل عاشقانه تصویر می‌نماید . هرستایش و نیایش نسبت به از خود گذشتگی و تسلیم محض در درجه دوم اهمیت واقع شده .

در سرودهای متعدد هندو عشق ربانی بهمان عبارات و اصطلاحات عشق زمینی تجلیل گردیده . همانطوریکه عرفای مسیحی سرود سرودها<sup>۱</sup> را که در ابتدا اشعار زفافی بوده به‌عنوان کشش روح بسوی مالک خود تعبیر و تفسیر می‌نمایند .

عرفان هندوئی از لحاظ دیگری هم از عرفان براهمائی و هم چنین عرفان مسیحی مشخص و متمایز می‌گردد ؛ و آن اینست که بهیچ وجه ناظر بایده‌آل درویشی و تصوف نیست . این عرفان به انسان توصیه می‌نماید که حیات خود را چنان گذرانند که تسلیم به‌خدا را عملاً در تمام جهات هستی و عمل و پندار خود نشان بدهد .

با وجود این هندوئیسم انکار جهان را تعلیم می‌دهد و در زیر تأثیر براهمانیسم از پذیرش جهان که خاص مذهب عامه است کناره‌گیری می‌نماید . پس هندوئیسم نمی‌گوید که جهان مفهوم و معنائی دارد و اعمال انسانی می‌تواند در آن با خدمت در تحقق ترقی به‌هدف خود برسد . در هیچ جا مانند مسیحیت بانسان نمی‌گوید که عشق و مهر بخدا در عشق و مهر بآدمیان و خدمت بآنان تجلی می‌نماید . هندوئیسم هم مانند براهمانیسم فعالیتی برای انسان تعیین نمی‌نماید ، دگر فعالیت ناشی از تکالیف طبقه‌ای . در این وضع وابستگی در برابر براهمانیسم ، هندوئیسم

---

قسمتی از تورات منسوب به سلیمان 1- Cantique des cantiques



دوره قدیم فقط به یگانه پرستی میرسد نه یگانه پرستی اخلاقی و خدا را در وراء خوب و بد و مفاهیم انسانی می‌داند .

با وجود این در یک نقطه هندوئیسم استقلال خود را در برابر براهمانیسم نشان می‌دهد، ولو اینکه در نظریه انکار جهان مقید و محبوس است . باین معنی که نه تنها فعالیت و عمل را مجاز می‌شمارد بلکه برای آن ارزش و مقامی نیز قائل می‌گردد . البته راه دیگری هم نداشت . زیرا از این لحاظ که دین عامه است بایستی به تمایلات طبیعی آن توجهی هم داشته باشد .

به عبارت دیگر یگانه پرستی هندو که مذهب عامه و تحت تأثیر براهمانیسم بوده مجبور بود که نظریه فعالیت را در داخل انکار جهان بپذیرد و بدین نحو به تمایلات فطری و طبیعی توده مردم مقامی قائل شود . درست است که از فعالیت فقط انجام اعمال براهمانیسم را می‌خواهد ولی آن را با لحن دیگری توصیه می‌نماید . طریقت مزبور نمی‌تواند مانند برهمنان بانجام اعمال طبقه‌ای خود در برابر انکار جهان مقام درجه دوم قائل شود . بلکه مجبور است ادعا نماید که فعالیت و عمل اگر درست مطابق روح تسلیم به خدا انجام گیرد همان ارزش انکار جهان خواهد داشت .

اینکه هندوئیسم یگانه پرستی از این لحاظ که مذهب عامه بوده مجبور می‌شود برای عمل و فعالیت ارزشی قائل شود یکنوع مخالفت پنهانی تمایل طبیعی علیه فلسفه و فرامین روحانیان را نشان می‌دهد . هندوئیسم در برابر نفوذ آئین براهمانی اثبات و واقعیت جهان را نظراً کنار گذاشته ولی نتوانسته عملاً از آن دست بردارد .

این اختلاف و تناقض فاحشی را که میان تئوری و عمل دیده

می‌شود چگونه می‌توان توجیه کرد؟ .

در ابتدا هندوئیسم نمی‌خواهد با انکار جهان مخالفت نماید . بلکه مهم برای آن قانونی و مجاز شمردن فعالیت است . از اینرو به تلفیق انکار جهان باینکونوع اثبات آن اقدام می‌نماید .

واضح است که سازش دادن دو چیز متضاد غیرممکن است . هر اندازه اثبات جهان زمینه مساعدی پیدا می‌نماید انکار آن عقب نشینی می‌کند . البته می‌توان کوشید که این امر را به زور استدلال از نظر دور داشت ؛ ولی نمی‌توان آنرا از میان برد .

در هندوئیسم اثبات جهان تدریجاً در برابر انکار آن - که از طرف برهمنان بر افکار هندی تحمیل گردیده بود - قوت می‌گیرد و بالاخره بر آن چیره می‌شود - ولی چیرگی با تأیید و یاری عمل و اخلاق انجام می‌گیرد .

نه اثبات جهان و نه اخلاق هیچکدام به تنهایی نمی‌تواند بر نظریه انکار آئین برهمنائی غالب آید . در آئین بودا اخلاق با همه عمق و عظمت آن فرع و منوط بآن می‌ماند .

در هندوئیسم نخستین اثبات جهان که جزو تمایل انسانی است در برابر انکار آن تسلیم می‌شود . فقط هندوئیسم جدید که (اتیک) اخلاق و اثبات جهان در آن باهم متحد می‌شود آن نیرو را در خود خواهد دید که مبارزه با انکار جهان را به پایان برساند .

منابع عمده ما در مورد هندوئیسم باستانی عبارت از پوراناها و مطالعات فلسفی دینی گنجانده شده در دو حماسه بزرگ هندی بنام

ماهابهاراتا<sup>۱</sup> و رامایانا<sup>۲</sup> است .

پورانا یا صحیح تر پورانام آخیانام «گزارشها و حکایات باستانی» است .

آنها مشتمل بر اساطیر و حکایات توأم با شرح و تفسیر و نتایج آنها است . تفکرات درباره جهان شناسی ، سلسله انساب خدایان . اصل و منشاء نژاد انسانی در آن نقش عمده دارد . قدیم ترین آنها احتمالاً از قرن چهارم قبل از مسیح و شاید نیز قدیم تر از آنست .

اما ماهابهاراتا و رامایانا تقریباً متعلق بقرن دوم بعد از مسیح است . با وجود این بینش اولیه آنها اقل از قرن ۴ پیش از میلاد و موضوع آنها طبعاً از آنها قدیم تر است .

شاید مذهب هندوئی بهاکتی قدیم تر از مذهب بودا باشد . ولی مسلماً جدیدتر از آئین براهمائی بوده و از آن تأثیر گرفته است . پس آغاز تحول مذهب عامه را که منتهی به هندوئیزم یگانه پرستی می شود می توان از قرن هشتم تا هفتم قبل از مسیح دانست .

اینکه بودا از مذهب بهاکتی نام نمی برد دلیل این نمی شود که مذهب مذبور در زمان او وجود نداشته . زیرا بودا با آئین های مختلفی که پیرو انکار جهان بوده اند وارد بحث گردیده و لسی معتقدات عامه و توده مردم را طرف توجه قرار نداده است .

نخستین مذاکره بزرگی که در آن واقعیت هندوئی جهان با عدم واقعیت براهمائی آن در برابر هم قرار می گیرد در مجموعه شعر بهاگاوادگیتا<sup>۳</sup> گنجانده شده در ماهابهاراتا است .

---

1- Mhabharata      2- Ramayana      3- Bhagavd-Gita

مهابهارا تا مخلص «مهابهاراتاخیانام»<sup>۱</sup> یعنی داستان «نبرد بزرگ بهاراتا» است .

این داستان حماسی تقریباً شامل صد هزار بیت و وسیع ترین ادبیات جهانست .

داستان در ناحیه دهلی رخ داده . شاهزادگان خانواده بهاراتا که در ودانام آنها برده شده بر قوم کورو<sup>۲</sup> حکومت می نمایند . آنها با پسر عموهای خود پنج شاهزاده پاندو که يك زن زیبا بنام شاهزاده خانم دروپادی<sup>۳</sup> دارند ( چیزیکه به خودی خود قدمت موضوع داستان را نشان می دهد ) در جنگ هستند . در میان پنج شاهزاده پاندو<sup>۴</sup> یا پاندوا یودیس تیرا<sup>۵</sup> با انصاف و مروت ، بهیما<sup>۶</sup> با زور و قدرت خود و آرجونا<sup>۷</sup> با تیراندازی خود مشهوراند . دوطرف جدال توافق می نمایند که اختلاف خود را با طاس تخته نرد تصفیه کنند . در نوبت اول پاندوها تمام ثروت خود را باخته به علاوه باید زن مشترک خود در وپادی زیبا را بدشمنان خود بسپارند . برای اجتناب ازین ننگ پادشاه کوروها بازی را بهم میزند .

نوبت دوم هم بضرر پاندوها تمام می شود . آنها بایستی دوازده سال با دروپادی در جنگلی بسر برند و سال سیزدهم راهم در کشور بیگانه بطور ناشناس بمانند . پس از گذراندن سیزده سال پرماجرا آنها کشور خود را مطالبه می نمایند . ولی شاهان کورو درخواست آنها را رد می کنند . بالاخره آنان به پنج دهکده قانع می شوند . آنها هم مورد موافقت واقع

1- Mahabharata-Khyanam

2- Kurus

3- Draupadi

4- Pandus یا Pandava

5- Yudisthira

ira

6- Bhima

7- Arjuna

نمی‌شود . در نتیجه آنها به پسر عموهای خود اعلان جنگ می‌دهند . همه شاهزادگان و پهلوانان ؛ طرف این دسته یا آن دسته را می‌گیرند . پس از جنگی که در دشت کورو در شمال دهلی هیجده روز طول کشید باقی ماندگان آن پیمان صلح می‌بندند و از آن پس در صلح و صفا به سر می‌برند .

این داستان تقریباً نصف اشعار را تشکیل می‌دهد . بقیه آن عبارت از قضایای فرعی خواه خارج از موضوع و خواه قسمت‌های تعلیمی است . بهترین و زیباترین این داستانها داستان پادشاه نالا<sup>۱</sup> و زن وفادار او دامایانتی<sup>۲</sup> و داستان شاهزاده خانم ساویتری<sup>۳</sup> است . ساویتری با شاهزاده بنام ساتیاوان<sup>۴</sup> ازدواج می‌نماید؛ با اینکه می‌داند وی در جریان سال خواهد مرد . در روز مقدر درخواست وی برای زنده ماندن همسر خود از خدای مرگ که برای شکار قربانی خود آمده بود مورد اجابت واقع می‌شود . ایندو داستان زیباترین گوهر ادبیات جهانی است .

بین اشعار تعلیمی که جزو مهابهاراتا شمرده می‌شود مهم‌تر از همه بهاگاوادگیتا «سرود انسان نجاح یافته» است . این سرودخوان خوشبخت عبارت از کریشناست که مانند تجلی ویشو نشان داده شده . بهاگاوادگیتا متعلق بقدم‌ترین عناصر مهابهاراتا بوده و می‌توان تاریخ آن را (باستثنای بعضی ملحقات بعدی) از قرن سوم قبل از مسیح دانست . احتمال داده می‌شود که بهاگاوادگیتا در اصل یک نوشته مستقل منسوب بیگگ گروه هندوئی بوده که بعداً جزو مهابهاراتا قرار داده شده است .

بهاگاوادگیتا که در ابتدای کتاب ۶ حماسه قرار گرفته مقدم بر

---

1- Nala 2- Damayanti Savitri 4- Sātyavant

شرح و تصویر جنگ بزرگ است .

پیش از نبرد دو طرف درباره مقررات جنگ بتوافق می‌رسند .  
فقط باید جنگجویان مساوی و یکسان باهم طرف شوند . ارابه‌های  
جنگی علیه ارابه‌های جنگی ، فیلها در مقابل فیلها ، سواران علیه سواران  
پیاده‌ها با پیاده‌های طرف . نبرد باید پس از نقض یکی از مقررات آغاز  
گردد . آنهاییکه اسیر می‌شوند ؛ آنهاییکه در نتیجه صدمات وارده کنار  
گذارده می‌شوند، بالاخره فراریان نباید کشته شوند (دستوری که در  
قوانین مانو نیز دیده می‌شود) مردان بار و بینه ، حیوانات باربر و پالان  
دار، نوکران اسلحه بر موزیک زنهار و بطور کلی افراد غیر جنگی باید  
در امان باشند .

در حالیکه دو ارتش حاضر به نبرد صف بسته‌اند دغدغه خاطری  
بر ارجونا<sup>۱</sup> پهلوان بی‌باک دست می‌دهد . وی از خود می‌پرسد آیا واقعاً  
باید دستور جنگ بین خانواده خویشاوند بدهد و مسئولیت آن‌چنان  
کشتار را بگردن بگیرد . در حال تردید در روی ارابه خود بیحرکت  
می‌ماند . آن وقت کریشنا که راننده ارابه اوست می‌گوید که وی نه تنها  
حق دارد بلکه وظیفه دارد که فرمان نبرد را صادر نماید .

پس پهاگاوادگیتا نه تنها از مسئله کلی مجاز بودن عمل و فعالیت  
سخن می‌راند ؛ بلکه می‌کوشد که عمل غیر اخلاقی را نیز موجه نشان  
بدهد . راهی که برای اثبات مجاز بودن فعالیت و عمل پیش گرفته بآن  
امکان می‌دهد و حتی مجبور می‌سازد که بادر نظر گرفتن بعضی شرایط  
مجاز بودن عمل خلاف اخلاق را نیز موجه بشمارد .

## ۱۳- بهاگاواد گیتا

چگونه بهاگاواد گیتا عمل و فعالیت را توجیه می‌نماید در عین حالی که نمی‌خواهد از نظریه انکار جهان صرف نظر نماید .

اثر مزبور بینش براهمائی جهان را بدون قید و شرط قبول می‌نماید . کریشنا می‌گوید که جهان هیچ معنی و مفهومی ندارد و بغیر از بازیچه‌ای که خدا برای سرگرمی خاطر خود بکار انداخته چیز دیگری نیست . «بانیروی ساحرانه «مایا» خود ؛ همه موجودات را مانند عروسکهای خیمه شب‌بازی روی صحنه می‌گرداند .»

برهمنان چنین نتیجه می‌گیرند . انسانی که بشناسائی حقیقی جهان رسیده باشد باید خود را از معرکه بازی کنار بکشد و تماشاگر خونسرد و بی‌حرکت و بی‌قید بماند . ولی کریشنا چنین نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرد . وی معتقد است انسانی که خود را بخدا تسلیم و تفویض می‌کند موظف است که درین بازی شرکت نماید ولو هر قدر این بازی در نظر وی گنگ و نامفهوم باشد .

صحیح است که کرشینا عدم فعالیت را آنچنانکه برهمنان توصیه می نمایند در بست طرد نمی کند . «اعراض از فعالیت و فعالیت هر دو منتهی بسعادت و نجاج است ؛ با وجود این بین آندو باز عمل بهتر از خود داری است .»

علاوه بر این چیزی که اهمیت دارد واقعاً خودداری از عمل نیست . « برای رهائی از فعالیت کافی نیست که انسان از عمل خودداری نماید . عدم فعالیت به تنهایی به کمال سوق نمی دهد . » عدم فعالیت حقیقی يك چیز روحی و فکری است .

انسان باید بآن مرحله برسد که هیچ کاری را بمنظور نفع و سود از روی کینه یا انتقام ؛ بسان آنهائیکه کورکورانه در جهان زندگی می کنند و در آن خوشی خود را میخوهند ؛ انجام ندهد . اگر قلب و روح وی از محرکهای انتفاعی عمل آزاد شده باشد ؛ هر قدر بخواهد کار بکند باز در عدم فعالیت بسر میبرد و از آن خارج نمی شود .

بهاگاوادگیتا همان راهی را می پیماید که قبلاً بودا در آن گام نهاده بود . بودا تحت فشار تمایل طبیعی ، انزو اواریاض را محکوم کرده و توصیه می نمود باید کوشید که بیش از همه چیز نسبت بجهان به واریستگی نفسانی رسید . بهاگاواد از آنهم جلوتر می رود و واریستگی نفسانی را بخود فعالیت و عمل هم تطبیق میکند و میگوید : « انسانی که در نهایت واریستگی عمل میکند به هدف نهائی میرسد . » بالاترین درجه عدم فعالیت عبارت از انجام عمل است بطوریکه اصلاً آنرا انجام نمیدهد . بعقیده کریشنا ترك عمل و فعالیت نه خواست خداست و نه قابل تحقق . خود خدا با آفریدن جهان و برپا نگه داشتن آن بعمل دست میزند . پس انسان چگونه میتواند ادعای عدم فعالیت در سر داشته



باشد؟ باید بداند مادامیکه زندگی می‌نماید نمی‌تواند لحظه دست از عمل بردارد. کریشنا به آرجونا چنین میگوید: «ماندن در زندگی نمی‌توانی؛ مگر با ماندن در فعالیت.»

بهاگاوادا گیتا می‌بیند که انکار جهان نمی‌تواند باقی بماند مگر اینکه دائماً به اثبات آن کردن نهیم. بالاخره باین نتیجه می‌رسد که انسان باید حق انجام عمل و فعالیت لازم برای نگاهداری حیات و انجام وظایف را برای خود قائل گردد.

بهاگاوادگیتا همان عقیده برهمنیسم را - که فعالیت را باوظایف طبقه‌ای مجاز و موجه می‌شمرد - اتخاذ نموده و آنرا گسترش می‌دهد و بدین نحو باین مرحله می‌رسد که هم فعالیت و هم عدم فعالیت را بیک عنوان مجاز شمارد. اگر نظام خدائی جهان مستلزم فعالیت و عمل باشد در اینصورت چیزی بالاتر از آن نخواهد بود.

کریشنا می‌خواهد که انجام عمل از روی وارستگی قلبی و باطنی صورت گیرد، و وقتیکه وی از فعالیت و عمل سخن می‌گوید منظورش تنها انجام تکالیف طبقه‌ای است نه هر عملی که انسان برحسب تمایلات و محرکهای طبیعی انجام می‌دهد. برای فهم بهاگاوادگیتا باید همیشه بخاطر داشته باشیم که افق دید آن همان اندازه محدود و تنگ است که برهمنیسم.

انسان نباید بخاطر فوایدی که برای خود یا دیگران انتظار دارد دست بکار بزند.

وی باید از اینکه میل رسیدن به نتیجه‌ای محرك آن باشد خود داری نماید. اگر دست بعملی می‌زند و کاری انجام می‌دهد باید منحصرأ بخاطر وظیفه و تکلیف باشد بدون داشتن کوچکترین منظور انتفاعی.

کانت نخستین کسی نیست که نظریه دستور بدون قید و شرط را صادر کرده است . نظریه مزبور قبل از کانت در گفته‌های کریشنا وجود داشته . « انسان فقط باید بعمل اندیشه نماید نه نتایج و فوائد آن . » در صورتیکه کانت حتی تعیین نمی‌نماید که تکلیف مطلق عبارت از چیست ؛ کریشنا تصریح می‌کند که تکلیف شامل فعالیتی و وظایفی است که از طرف طبقه‌ای که شخص از تولد بآن منسوب است تعیین میشود . این در عشق بخدا و تسلیم محض باوست که هر فعالیتی باید صورت پذیرد . زیرا این خداست که در هر شخص عمل میکند . انسان باید ازین اشتباه منحوس که عامل حقیقی عمل خود اوست بیرون بیاید . هیچ عمل انسانی صورت نمی‌پذیرد مگر بااراده و مشیت خدا . کریشنا راه سازش دادن جبر و اختیار را بدین نحو بدست می‌آورد که بگوید انسان با تسلیم بخدا آزادانه و از روی اختیار عملی را که خدا بدست و باوساطت او انجام میدهد قبول می‌نماید .

ازین دیدگاه بلند کریشنا میتواند عملی را که در نظر عامه باید زشت و بد شمرده شود نیک و خیر بداند .

مسئله مهم که انسان باید مطرح سازد این است : آیا عملی را که باید انجام بدهد چنانست که حتماً و جبراً باید او انجام بدهد و آیا آنرا در تسلیم محض انجام میدهد یا نه ؟ اگر در این اسریقین داشته باشد آنوقت مبری از هر گونه خطا و گناه است اگر چه دست بقتل هم زده باشد .

« انسان نباید از انجام عملی که فطرتاً بعهدده او واگزار شده شانه خالی نماید اگر چه متضمن بدفرجامی‌هایی هم بوده باشد . هر اقدام همراه بانافرجامی‌هاست مانند آتش که همراه بادود است . »

«حتی يك جنایت كار بزرگ اگر از ته دل مرا مورد ستایش قرار دهد و تنها بمن فكر نماید باید مانند يك نفر درستكار شمرده شود. زیرا بانیت و فكر خوب عمل می نماید.»

«اگر تو بزرگترین همه گناهکاران باشی در زورق معرفت حقیقی

تمام اقیانوس بدی و شر را خواهی پیمود و بساحل خواهی رسید.»

پس کریشنا میتواند این حقیقت ساده را اعلام بدارد که انکار

جهان و اختیار مستلزم انکار مسئولیت و خطا است.

دردنباله نظریه ای که کریشنا به آرجونا توضیح میدهد از او میخواهد

که علیه پسر عموهای خود بجنگد بپردازد. جنگجو باید بداند که او نیست

که می کشد. وی انجام نمیدهد مگر کاری را که خدا خواسته. علاوه بر این باید

بداند که بر حسب معرفت حقیقی در حقیقت امر؛ نه قتل هست و نه مرگ. فقط

کالبد گذران و فانی معرض آن چیزی میشود که مرگ می نامند نه نفس فنا ناپذیر.

«هر کاری بکنی این شمشیر زنان صف کشیده در خط جنگ راه

فنا خواهند پیمود. در واقع آنها این جنگجویان حالابدست من نابود

گردیده اند. توفقط آلت دست من باش.

«هم چنانکه مرد لباسهای کهنه خود را در می آورد تا لباسهای نو بپوشد؛

روح نیز کالبدهای کهنه را ترك می کند تا با کالبدهای نو دم ساز گردد.»

«زیرا آنکه زائیده شده پایانش مرگ است. و آنکه می میرد

سرنوشتش باز آمدن. در برابر اجتناب ناپذیر شکوه و زاری بیفائده است.»

کریشنا در پایان توضیح خود از آرجونا می پرسد: «آیا شك

و تردید ناشی از نادانی تو بر طرف گردید یا نه؟» آرجونا پاسخ میدهد:

«آری حالا من از شك و تردید رهائی یافتم.» سپس بدون مکث فرمان

نبرد داد.

بهاگاو ادگیتا پس از انتشار خود در اروپا در پایان قرن ۱۸ و آغاز ۱۹ با استقبال پرشوری روبرو گردید. ویلهلم فون هومبولت<sup>۱</sup> در خاطرات فرهنگستان برلین (۱۸۲۶ - ۱۸۲۵) بررسی جالبی درباره آن بعمل آورد و در نامه خود به فون گنتس<sup>۲</sup> (۱۸۲۶) آنرا « عمیق ترین و عالی ترین اثری که جهان بوجود آورده » نامید .

اگر بهاگاو ادگیتا تا این درجه در افکار اروپائیان تاثیر بخشیده از اینرو است که نخستین اثری است که بر آنها یکنوع عرفان تسلیم و تفویض مبتنی بر فعالیت و نه زهد و انزوا را شناسانده . اثر مزبور آن سوابق ذهنی و فکری را که اروپائیان در مورد عرفان داشتند زائل می ساخت . زیرا اروپائیان تا آنروز فقط از یکنوع عرفان که تزهد و تأمل باشد و مبداء آن بقرون وسطی یا دوره باستانی میرسد سروکار داشته اند .

در واقع بهاگاو ادگیتا هیچ وجه مشترکی با طرز تفکر اروپائی ندارد. اثر مزبور، مسئله فعالیت را مطابق طرز تفکر هندی که با آئین براهمائی عدم فعالیت رشد نموده است مطرح میسازد . اثر مزبور بدون اینکه با آئین براهمائی صدمه برساند میکوشد اثبات نماید انسانی که در کانون خانواده خود مانده و بشغل خویش ادامه میدهد میتواند بهمان تزکیه نفس ورهائی برسد که راهب دست از عمل شسته .

در بهاگاو ادگیتا انکار جهان مانند فرمانروای مطلق دشمن خود اثبات جهان را پس از خلع سلاح آن در کنار خود می نشانند. وی مجاز بودن فعالیت را می پذیرد بشرطی که محرکهای طبیعی آن کنار گذارده شود. باروش ماهرانه ای رقیب خود را بی خطر میسازد و مفهوم فعالیت

---

1- Wilhelm von Humbolt. 2- Fr' Von Genty,

مبری از مادیت را بوجود می‌آورد. مفهومی که عامل اصلی تأثیر  
سحر آمیز بهاگاوادگیتا باید شمرده شود.

ولی فعالیتی که نمی‌خواهد علت محرکه خود را در نتایج خود جستجو  
نماید از مسیر طبیعی خود منحرف می‌شود. ایده آل عالی بهاگاوادگیتا  
غلط و نادرست است فعالیت عالی حقیقی آنست که در تحقق منظورهای  
طبیعی از عالی ترین هدفها و ایده‌آلها الهام بگیرد.

هیچ وارستگی باطنی از جهان بمعنی حقیقی بدست نیاید  
مگر وقتی که این توانائی را بدهد که در جهان باروح و فکر بی‌آلایش  
بزرگترین فعالیت را انجام بدهید.

نظریه بهاگاوادگیتا را اگر درست نگاه کنیم و بعق آن فرو  
برویم خواهیم دید که شباهت زیادی بفلسفه‌صوری فیخته<sup>۱</sup> دارد (۱۸۱۴-  
۱۷۶۲). بعقیده فیخته هم انسان در يك بازی ای شرکت می‌نماید  
که خدا برای سرگرمی خود انجام می‌دهد.

خدا اصل ابدی و مطلق هر هستی نمی‌تواند در تأمل در خود بسربرد.  
او اراده عمل و فعالیت است و احتیاج دارد که خود حدودی برای  
خود برقرار سازد تا فعالیت وی در برابر آنها صورت گیرد. حدی که  
وی برای خود برمی‌نهد عبارت از جهان محسوس است.

این جهان و این حد برای او ضرورت دارد؛ همانطوریکه ساحل که  
اوقیانوس را محدود می‌سازد برای آن ضرورت است. فعالیتی که  
انسان در جهان انجام می‌دهد از فعالیت من مطلق جاری و منتج می‌شود.  
این فعالیت بعقیده فیخته عبارت از «گسترش سلطه ذهن روی جهان  
ماده» است.

چیزیکه برای فیخته مهم می نماید اینست که برای شرکت انسان در فعالیت خدا جنبه اخلاقی بدهد. از اینرو بامهارت و شجاعت اخلاق را بطور کلی عبارت از فعالیت تعریف می نماید که هدفش حاکم کردن عقل در جهان محسوس است. فیخته روی نظر خاص خود در مورد فعالیت خدا بالاخره معنی و جهتی بعمل انسانی قائل میگردد. برعکس در بهاگاودگیتا انسان در بازی شرکت نمی نماید مگر از روی وظیفه کور کورانه؛ بدون اینکه کوششی در جستجوی معنی و جهت این بازی بنماید و نه هم در معنی و جهت عمل خود.

اما در باره اخلاق بهاگاودگیتا رویه عجیبی دارد. باین معنی در عین حال هم افکار اخلاقی و هم غیر اخلاقی را تعلیم میدهد. بهاگاودگیتا هم مانند بودا عواطف خیر خواهانه و مذهب بودن از هرگونه کین را دلیل و ارستگی باطنی و برییدن از جهان می شمارد. پس هندوئیسم در اخلاق جلوتر و مترقی تر از براهمانیسم است.

« انسانی مذهب از هرگونه کینه، رثوف و سرشار از نیکی، مبری از خود خواهی، بی قید در برابر رنجها و شادیاها، صبور و مسلط بر خویشتن، استوار در تصمیم خود که ذهن و فکرش کاملاً معطوف و متوجه من باشد. این چنین انسان در نظر من عزیز است.»

بسا وجود این هندوئیسم بهاگاودگیتا هنوز انسان را ملزم بیک فعالیت اخلاقی نمی نماید. عشق بخدا که در اثر مزبور توصیه میشود؛ خود علت محرك خودش است و مجبور نیست که در مهر و محبت بانسانها خود را نشان بدهد. اخلاق بهاگاودگیتا هنوز بمرحله عشق و مهر فعال نمی رسد و مانند آتشی است که شعله های آن نمی تواند از توده دود سر بالا بکشد. نباید از نظر دور داشت که در اثر مزبور

گفتگو از تسلیم بخدای عشق و مهر در میان نیست .  
خدا در آن برتر از مفاهیم زشتی و زیبائی ، نیکی و بدی  
شمرده شده و در اینمورد کاملاً از آئین برهمنائی پیروی می نماید . و  
چون میخواهد که انسان در فعالیت خود مطلقاً طریق تسلیم و تفویض  
پیش گیرد ؛ پس خود را اجباراً در وضعی می بیند که باید هر عملی  
را اگر چه غیر اخلاقی هم بوده باشد مطابق مشیت و اراده خدا بداند ؛  
بشرط اینکه با روح و نیت تسلیم و تفویض انجام گرفته باشد .

در صورتیکه در عرفان برهمنائی این چنین نیست . در برهمناسم  
پیوستن به برهمن فقط در عدم فعالیت بدست می آید . انسان بهیچ وجه  
و هیچ وقت خود را در وضعی نمی بیند که مجبور با انجام عمل بد  
در خدمت وجود مطلق گردد . مصادمیکه انسان در فعالیت می ماند  
طبعاً تابع مفاهیم خوب و بد هم می ماند . اصل برتر از نیکی و بدی  
فقط بعدم فعالیت میتواند منطبق گردد .

اگر در هر دوره عرفان گرایشی بانکار جهان و عدم فعالیت  
داشته از این جهت بوده که پیوستن بوجود نامتناهی با کار و عمل مسئله  
ایست که فکر بشر نمی تواند آنرا حل نماید . بچه نحو انسان میتواند  
خود را در خدمت نیروی مرموز خالق بگذارد . بچه نحو میتواند آلت  
فاعله ضرورت غیر قابل فهم و برتر از اخلاق و در همان حال يك  
شخصیت اخلاقی باشد ؟

دانشمند بزرگ بی نامی که نظریه خود را درباره جهان در  
بهاگاوادگیتا شرح داده کوشیده در عمل نیز یکنوع عرفانی وضع نماید .  
وی مجبور بوده باین آزمایش دست بزند . وی که از يك طرف پیرو  
نظریه انکار جهان بوده و با وجود این میخواسته اصل فعالیت را حفظ

نماید نمی‌توانست خود عمل را فی‌نفسه توجیه نماید مگر فقط از راه تسلیم و تفویض بخدا . و چون معتقد بوده که برای خدا مفاهیم انسانی خوب و بد وجود ندارد نمی‌توانست فعالیت‌های انسانی را به بدونیک شدیداً و دقیقاً تفکیک نماید . این جریمه‌ایست که وی برای توجیه فعالیت در ذهنی که از انکار جهان مایه گرفته می‌پردازد .

بهاگاوادگیتا یکنوع ابوالهولای است . اثر مزبور و ارستگی از جهان، نیکی، عدم کینه، عشق بخدا و تسلیم مطلق باورا می‌ستاید و در همان حال باسبقت گرفتن بر نیچه انسان را از مقید بودن بمفاهیم خوب و بد در فعالیت خویش معاف میدارد .

ستایش کنندگان بهاگاوادگیتا مجبوراند مقام آنرا بدرجه کمال بالا ببرند ؛ بدون اینکه مفاهیم نیچه‌ای را که در آن نهفته است در نظر بگیرند .



## ۱۴ - از بها گاو اد گیتا تا عصر جدید

در بها گاو اد گیتا هندوئیسم با شناساندن اینکه فعالیت همان ارزش عدم فعالیت دارد حق هم ترازى با براهمانیسم بدست می‌آورد.

در جریان سده‌های بعدی هندوئیسم بزرگترین نیروی مذهبی میشود؛ بطوریکه میتوان گفت عامل بزرگ شکست بودائیسم در هند آئین مزبور بوده است نه براهمانیسم. زیرا همان عامل نیروی بودائیسم یعنی اخلاق دینی در آن نیز بهمان درجه وجود داشته است. بعلاوه مذهب هندو ازین لحاظ که دین توده و عامه بوده بر براهمانیسم رجحان دارد؛ و به انسان اجازه میدهد که مذهب اجدادی خود را حفظ نماید. و از طرف دیگر به او وعده می‌دهد که با ادامه فعالیت حیات روزانه هم میتوان بمقام قدسیت رسید.

مقاومت هند در برابر اسلام که از قرن ۱۱ همیشه مورد تهدید این بوده در درجه اول مدیون هندوئیسم است.

دردوره اسکولاستیک این مسئله مطرح میشود که آیا هندوئیسم

هم میتوانده متون مقدس متکی باشد. سامکارا<sup>۱</sup> (قرن نهم پس از میلاد) دکتر بزرگ اسکولاستیک براهمائی مسئله رابدین نحو حل می نماید که در اوپنی شاد دو نظریه وجود دارد: نظریه حقیقی براهمائی (حقیقت درجه اول) و در جنب آن نظریه دیگری (حقیقت درجه دوم) که هندوئیسم از آن پدید می آید.

ولسی هندوئیسم که قرن به قرن گسترش بیشتری می یابد بحدی می رسد که دیگر به مقامی که براهمائیسم در جنب خود بآن قائل بود قانع نمی شود. متفکر بزرگ هندو رامانوجا<sup>۲</sup> (۱۱۳۷-۱۰۵۵) در تفسیرهای خود به ودانتاسو ترا<sup>۳</sup> ادعای نماید که ودانتاسو ترا و حتی اوپنی شادها فقط نظریه هندوئی تسلیم کامل را توصیه می نماید نه نظریه براهمائی پیوستن به براهمان را. وی براهمان را مانند یک خدای شخصی می داند و با ویشنو یکی می شمارد. طبیعی است که در این موضوع توفیق نمی یابد مگر با انحراف جستن از متون. وی در برابر عظمت عرفان حقیقی براهمائی هیچ تفاهمی از خود نشان نمیدهد.

در بهاگاواد گیتا هندوئیسم پهلوی براهمانیسم جامی گیرد. در تفسیرهای رامانوجا با تغییر متون مقدس و خود آئین براهمائی در جهت نظریه خاص خود می خواهد جای آنرا بگیرد. این گرایش یعنی هندوئی کردن براهمانیسم در جریان قرنهای بعدی ادامه پیدا می کند، و رابند رانات تاگور آنچه را که رامانوجا آغاز کرده بود پایان میرساند.

عرفان خالص براهمائی نمی تواند در جنب عرفان هندوئی مقام خود را حفظ نماید؛ زیرا فقیرتر و بیروحتر از آنست. عرفان مزبور

---

1 - Camkara  
Sutras

2 - Ramanuja

3 - Védanta-

اکنفامی نماید بملاحظه اینکه من غیرمادی انسان وارواح تمام موجودات همانند روح کل وجهانی هستند. از طرف دیگر اجرای آئین مزبور مشکل است. زیرا میخواهد که انسان مطلقاً از جهان قطع علاقه نماید. برعکس در عرفان هندوئی انسان واقعاً باهستی عالی ارتباط پیدا میکند و میتواند بدون اعراض از زندگی معمولی خود را بوی تسلیم نماید. بدین نحو توجیه میشود که به مرور زمان عرفان خالص براهمائی از طرف عرفان براهمان - هندو که صورت و قالب آن براهمائی ولسی روح ومعنی آن هندوئی است کنار زده می شود.

در نظریات رامانوجا عنصر اخلاقی بیشتر از بهاگاوادگیتا اهمیت پیدا میکند به اینمعنی که رامانوجا آنقدرها هم در ماهیت وذات برتر از اخلاق خدا اصرار نمی نماید. بلکه از مهر و شفقت وی نسبت بآنها هم گفتگومی کند. دیگر سؤال نمی نماید خدا که اصل برتر از اخلاق جهان است چگونه میتواند در عین حال شخصیت اخلاقی باشد. تصور و فکر اینکه مهر و عشق بخدا باید در دوست داشتن آنها تظاهر نماید از ذهن او بهمان اندازه دور است که از بهاگاوادگیتا. با وجود این وی در گفته های خود دوست داشتن خدا را بیشتر مربوط به احساس و عاطفه می داند نه استدلال و تفکر محض.

بعضی از سرودهای نیایش ویشنو حاکی از عشق پرشوری بخدا است. گویندگان آنها شعرای کشور مارات و مشهورترین آنها نامدو<sup>۱</sup> (نامادوا) (؟ ۱۳۵۰ - ۱۲۷۰) و توکارام<sup>۲</sup> در حوالی (۱۶۴۹ - ۱۶۰۸) بوده اند.

چه وقت و چگونه تصور عشقی که به انسانها فداکاری می نماید در

1 - Namdev

2 - Tukaram

ذهن هندوئی جنب فکر و تصور عشق بخدا پدید میآید؟

عشق به انسانها در اخلاق توده و عامه از قدیم بوده و بوسیله آنها تدریجاً در عرفان هندوئی رخنه نموده است .

تصور عشق فعال در وجدان توده مردم زنده است. ولی نه بر اهامانسم، نه بودیسم و نه وهم هندوئیسم نخستین نتوانسته بود آنها را جزو آئین خود قرار دهد. زیرا انکار جهان آنها اجازه نمی‌دهد. از اینرو است که بهاگوادگیتا با کمال تعجب ما اروپائیان فقط انجام تکالیف طبقه‌ای را ملزم و مجاز می‌شمارد و میکوشد. بدون اینکه در اینراه توفیق یابد. آن را با انکار جهان سازش دهد .

اما فعالیت فردی ناشی از اصل مهر و عشق که هر فردی در دل خود دارد با اندازه مهم و پر دامنه است که انکار جهان بدون کنار رفتن نمی‌تواند آنها را بپذیرد .

چنین است توجیه این امر عجیب که فکر هندی قرن‌ها در مرحله يك اخلاق ناقص باقی مانده است . تا بالاخره در نتیجه گسترش اخلاق توده‌ای مجبور میشود با اخلاق عملی و مهر و محبت مقامی قائل شود و اصل انکار جهان را خدشه وارد سازد .

این گام قاطع را فقط هندوئیسم میتواندست بردارد .

فکر و تصور مهر و محبت در باره دیگران در اخلاق توده‌ی هند از قدیم وجود داشته. این مطلب از آثار متعدد ادبی بویژه از پنندهای موجود در کورال<sup>۱</sup> اثری که تاریخ آن به قرن دوم بعد از مسیح میرسد - معلوم می‌گردد. کورال مجموعه ۱۳۳۰ اندرز بصورت شعر است و به نساجی بنام تیروالوار<sup>۲</sup> نسبت داده شده . مؤلف نامبرده مسلماً همه آن دستورها و

احکام را خود نساخته ؛ بلکه اکثر آنها را که از قدیم جزو ذخائر فکری قومی بوده بشعر در آورده . کورال به معنی قطعه و پند است . و تیر - والوار هم اسم خاص نیست بلکه یکنوع اسم نوع بوده که به معلمین دینی که وظیفه خود را بین طبقات پست هند جنوب انجام می داده اند اطلاق می شده .

اثر مزبور بزبان تامول که یکی از لهجات غیر آرینی جنوب هند بوده نوشته گردیده . از زندگی تیر والوار هیچ اطلاع دقیقی نداریم . برحسب داستانها وی ازدواج کرده بوده . روزی مردی پیش وی آمده می پرسد آیا بهتر است انسان در حال انزوا و ارتیاض بسر برد یا تشکیل خانواده بدهد . تیر والوار در پاسخ وی زن خود را که در کنار چاه آب بود صدا می زند . زنش فوراً دلو را رها کرده پیش او می آید . سپس هنگامیکه برای نهار او مطابق معمول تامولها برنج سرد باقیمانده روز پیش را آورد ؛ شوهرش ادعا کرد که غذا گرم است و دهان او را میسوزاند . زنش شروع به باد زدن کرد تا غذا سرد گردد . کمی بعد چیزی از دست خود بزمین می اندازد و میخواهد که زنش چراغ بیسورد تا آنرا پیدا نماید ؛ با اینکه روز روشن بود و نیازی بروشنائی چراغ نبود . زنش فوراً چراغ حاضر کرد . آنوقت تازه وارد میگوید : «من پاسخ ترا فهمیدم و قتیکه انسان زن خوب و مهربان و مطیعی دارد بهتر است تشکیل خانواده بدهد . و گزرنه انزوا و ارتیاض اولی تر .»

چه فرق و اختلاف فاحشی بین کورال و قوانین مانو «مانی» که تقریباً چهار صدسال پیش از آن تألیف گردیده دیده میشود ! در قوانین مانو «مانی» که تحت تأثیر براهمانیسم بوده فقط محل کوچکی برای واقعیت جهان داده شده . ولی در کورال انکار جهان مانند ابر کوچکی

در افق دورا دور بنظر میرسد . در ۲۵۰ پند که خلاصه مجموعه مزبور  
شمرده میشود مؤلف آن عشق زمینی را تجلیل می نماید . بعدها سروصدای  
بزرگی راه انداختند و چنین ادعا نمودند که اشعار مزبور کنایه از عشقی  
است که در آن روح بخدا می پیوندد . در اخلاق کورال هم مانند  
قوانین مانو « مانی » تصور پاداش و مکافات نقشی بازی می نماید .  
راه تقوی و فضیلت توصیه می شود ؛ زیرا انسان را به تناسخ بهتری  
و شاید هم برهائی از باز آمدنها میرساند . در بعضی از اشعار کورال این  
فکر سطحی دیده میشود که رفتار نیک موجب رفاه مادی و رفتار زشت  
موجب بدبختی است . با وجود این در اخلاق کورال محرك و عامل  
پاداش اهمیتی را که در برهما نیسم و بودیسم و بهاگاو ادگیتا بآن داده شده  
ندارد . در بعضی اشعار گفته می شود که نیکی باید بخاطر خود انجام  
داده شود .

« اگر هم گفته شود که جهان دیگری وجود ندارد باز بخشش و  
کرم عمل نیک خواهد بود . »

« آزادگی حقیقی هیچ جبران و پاداش نمی خواهد . زمین و خاک  
در مقابل بارانی که می بارد هیچ پاداشی بابرها رد نمی کند . »

در صورتیکه بهاگاو ادگیتا فعالیت را فقط باین علت که هماهنگ  
بانظام جهانی است ؛ بالحن سرد و از روی اجبار مجاز می شمارد ؛  
کورال آن را با مفهوم و تصور فعالیت اخلاقی توجیه می نماید . کار و  
سود ساحل از آن این مزیت را دارد که بانسان اجازه می دهد بعمل نیک  
بپردازد .

« کوشش در رفاه و ثروت هدفش اینست که انسان بتواند مهماندار  
باشد و از بی چیزان دستگیری نماید . » « ثروتی که از کوشش مدام بدست

بباید در نظر اشخاص باتقوی هدفش در انجام خیرات است .  
برای کورال برخلاف بهاگاو ادگیتا وظیفه فقط مجموع وظایف  
محو له از جانب طبقه شخص نیست . بلکه تمام اعمال نیک است .  
خلاصه اثبات جهان در کورال بدرجه میرسد که انتظار آن را  
انسان در پیش یکنفر هندی نداشت .

«اگر تقدیر هم اجازه نیل به هدف ندمد ؛ کوشش برای رسیدن بآن  
بخودی خود پاداش رنج و کوشش است .»

کورال هم مانند بهاگاو ادگیتا و بودا می خواهد که انسان وارسته  
از جهان ، مبری از کین ، باشد و از کشتن و آزار خود داری نماید . و  
مانند بودا تهذیب نفس و رسیدن بکمال را توصیه می کند ولی آنرا بسا  
اخلاق فداکاری فعال تکمیل می نماید .

«انسان بدون مهر همه چیز را بخود جذب می نماید ؛ مرد بامهر  
تامغز استخوان خود را بدیگران تقدیم میدارد .»

«زندگی یکروح بدون عشق و مهر شبیه رویش درخت خشک در  
زمین سنگلاخ است .»

— «عمل بی شائبه در عظمت از اوقیانوس هم بزرگتر است .» — بچه  
می ارزد تمام اعضاء بدن اگر فاقد حیات یعنی عشق و مهر باشد .

کورال خطوط و صفات دقیق و صریح ایده آل مرد نیکو کار را  
ترسیم می نماید . در مورد مسائل مربوط بر رویه شخص نسبت بخود  
و نسبت بجهان عمیقانه و ماهرانه بحث می کند .

در ادبیات جهانی کمتر مجموعه امثال و حکم میتوان یافت که  
در عظمت بیای کورال برسد .

«ارزش دهش در نفس خودش نیست . این ارزش مربوط باصالت

و علو عاطفه کسی است که از آن برخوردار است.» «بزرگتر از تأثیردهش انجام شده ازدل باعطوفتی تأثیر کلمات دوستانه ایست که با چهرهٔ بشاش زده شود.» «برای آنهاییکه نمی‌توانند خوشرو باشند؛ جهان پهناور حتی در روز روشن نیز غرق در تاریکی است.» - «بین تمام خزائنی که ممکن است انسان بدست بیاورد؛ هیچ يك بازرش فقدان آز نمی‌رسد.» «فراموش کردن نیکی، نیکی نیست؛ فراموش کردن بدی که در باره تو کرده اند نیک است.» - «کسیکه در برابر حرفهای موزیانه مردخشمگینی بردرد خود مسلط می‌ماند؛ مانند مر تاضان مقدس و پاك است.» - «تسلط بر خود؛ انسان را بر کشور فنا ناپذیران هدایت می‌نماید؛ برعکس خشم او را در تاریکی‌ها فرو میبرد.» - «کسیکه ولع خوشی و خوشگذرانی ندارد و میداند که درد و رنج امور طبیعی است؛ هیچوقت آرامش باطنی را از دست نمی‌دهد.» «آنهاییکه بدون تسامح در وظایف خود؛ دیگران را نیز مراعات می‌نمایند، جهان، خود را در اختیار آنها می‌گذارد.»

«هر قدر مقام عالی داشته باشند؛ آنهاییکه فاقد عواطف عالی هستند؛ عالی نیستند هر قدر مقام كوچك داشته باشند آنهاییکه فاقد عواطف پست اند عالی هستند.»

«اگر صبح بنزدیکان خود بدبختی فراهم نمائی؛ بعد از ظهر همان بدبختی بسراغ تومی‌آید.» - «هیچوقت ولع بازی نداشته باش؛ اگر هم برد داشته باشی. سود قمار بازی بقلاب فلزی می‌ماند که ماهی بلع می‌کند.»

چنین است اثبات اخلاقی جهان در آغاز تاریخ آنطوریکه در میان توده مردم وجود داشته؛ با اینکه هیچ اثری از آن نه در برهما نیسم



نه در بودیسم و نه در هندوئیسم بهاگاواد گیتا دیده نمی‌شود . در سایه کوشش و افکار شخصیت های بزرگی که در میان توده‌ها زیسته و با آنها اشتراك عواطف و احساسات داشته‌اند ؛ این اخلاق تدریجاً وارد هندوئیسم می‌شود .

صفت ممیزه این تحول هندوئیسم اینست که از دوره قرون وسطی راما<sup>۱</sup> که يك خدای اصولاً اخلاقی بوده تدریجاً بهمان اندازه از اهمیت میرسد که ویشنو<sup>۲</sup> ، سیوا<sup>۳</sup> و کریشنا<sup>۴</sup> داشته‌اند .

راما هم مانند کریشنا قهرمانی است که بعد ها بمقام خدائی رسانده شده و بالاخره مظهر ویشنو بشمار رفته . راما یانا<sup>۵</sup> که حماسه در تسجیل اوست به و المی کی<sup>۶</sup> شاعر نسبت داده شده و قسمت های اصلی آن احتمالاً از قرن چهارم پیش از مسیح است .

این مجموعه شعر بصورت بسط یافته‌ای که در دست ماست مر کب از ۲۴۰۰۰ بیت و تاریخ نگارش آن احتمالاً از قرن ۲ بعد از مسیح است . اما افسانه راما مسلماً خیلی قدیم تر است . وی اصلاً از شمال شرقی هند از کشور کوزالا<sup>۷</sup> بوده . همان ناحیه‌ای که درست در آن بودیسم پدید آمد .

راما فرزند مورد علاقه شاه داساراتا<sup>۸</sup> است که چون نزدیکی مرگ خود را احساس میکرد ؛ دوست میداشت وی را بجانشینی خود تعیین نماید . ولی یکی از زنان وی اصرار داشت که تاج و تخت خود را به به‌پسری که او داشته و بهاراتا<sup>۹</sup> نامیده می‌شد واگذار نماید . چون شاه

---

1 - Rama      2 - vishnu      3 - Çiva      4 - Kri-  
shna      5 - Râmâyana      6 - Valmiki      7- kosala  
8- Daçaratha      9 - Bharata

سابقاً به او وعده داده بود که دو تا از در خواستهای وی را اجابت نماید از اینرو لازم بود که به وعده خود وفا نماید؛ بعلاوه راما را هم چهارده سال تبعید کند. راما هر دو را قبول نمود تا پدرش بتواند وعده‌های خود را انجام دهد. همسر با وفایش بنام سیتا<sup>۱</sup> «یعنی شیار» هم همراه وی راه جنگل را پیش گرفت. پس از مرگ پادشاه بهاراتا پیش راما آمد؛ از وی معذرت خواست و درخواست نمود که بر تخت شاهی بنشیند. ولی راما برای اینکه قول پدرش را محترم شمارد از قبول پیشهاد مزبور خودداری کرد. اما زن او سیتا در جنگل بدست راونان<sup>۲</sup> رفته بود. راونانوی راجزیره لانکا<sup>۳</sup> (احتمالاً منظور جزیره سیلان است) که در آنجا بصورت انسانی حکمرانی می نمود برد. ولی سیتا چون از همسری وی امتناع میکرد؛ در نتیجه در غاری زندانی و تهدید به مرگ شد. مگر اینکه در مدت یکسال در رای خود تجدید نظر نماید.

راما بوسیله پادشاه عاقل میمونها هانومات<sup>۴</sup> فرزند خدای باد اطلاع پیدا کرد که زن او کجاست. هانومات بجستجوی سیتا میرود؛ بطرف جنوب پرواز میکند؛ بدریا میرسد؛ از راه هوا درسه روز بحریره میرسد. بصورت گربه بغار میرود و بزندان راه می یابد. سیتا جریان را باو نقل می نماید و میگوید که بیش از دو ماه از موعد مقرر نمانده است. هانومات پیش راما بر میگردد. همراه لشکر بزرگی از میمونها با شتاب بسوی جزیره رهسپار میشوند. در عرض چند روز میمونها بوسیله درختان و صخره‌ها پلی روی اقیانوس برپا میسازند. شهر را وانا محاصره میشود و پس از جنگهای شدید بتصرف در می آید. راما، راونان

---

1 - Sita    2 - Ravana    3 - Lanka    4 - Hanumat

را در جنگ تن بتن می کشد؛ و باسینتا بکشور خود برمیگردد. زیرا چهارده سال تبعید وی پایان یافته است.

دعوت به پرستش راما - خدا و تسلیم باو از طرف راماناندا<sup>۱</sup> (حوالی ۱۴۰۰ بعد از مسیح) که از پیروان مکتب رامانوجا بود شروع گردید.

در عرفان این شخص اخلاق نقش بزرگتر از مکتب‌های پیشین دارد. بالاخره در عقایدوی برای نخستین بار باصراحت اعلام میشود که تسلیم بخدا و دوست داشتن او باید بادوست داشتن نزدیکان معلوم گردد. بالاخره اوست که خدا را يك شخصیت اخلاقی میداند.

عقیده دوست داشتن نزدیکان، راماناندا را باین مرحله می کشاند که دیگر اختلاف طبقات را مورد توجه قرار ندهد. اقدامات و کوششهای این شخص برای شناساندن حقوق و مقام انسانی طبقات محروم و مورد تحقیر نشان دهنده اهمیت روزافزون اخلاق در آئین هندو است.

راماناندا اصلاً از مردان جنوب بوده و فعالیت خود را در شمال انجام میداد. بعقیده او روح و فکر جنوب همیشه در شمال بوده است. بااینکه تمام پرورش و مطالعات او در زبان سانسکریت بود مع هذا نظریات خود را بزبان هندی نوشته تا آن را برای توده ها قابل فهم نماید؛ وی بشاگردان خود نیز توصیه می نمود که همان کار را انجام بدهند.

وی دوازده شاگرد و مصاحب پیدا کرد که بین آنان دونفر زن یکنفر از طبقه پاریا و دونفر مسلمان بوده اند.

شاعر نامی تولسی داس<sup>۲</sup> (۱۶۲۴-۱۵۳۲) افسانه رامارا بزبان هندی یعنی زبان هند شرقی سروده و در آن توصیه می نماید که وی راسر مشق

---

1 - Ramananda    2 - Tulsi - Das

اخلاقی خود قرار دهند. شاعر مزبور از برابری و برادری تمام انسانها سخن میراند و به راما مهر و عاطفه يك پدر را نسبت میدهد .

بزرگترین پیرو و شاگرد رامانا ندا نساچی بنام کبیر (۱۵۱۸-۱۴۴۰) بود که تعلیمات و فعالیت خود را در شمال شرقی هند در ناحیه گورا خپور شروع کرد. وی تحت تأثیر تربیت اسلامی خویش علیه تسامح هندوئیسم در برابر چند خدا پرستی اعتراض نموده است .

دردوره‌ای که مردمان هند شمالی علیه فرمانروایان مسلمان مبارزه می نمودند ؛ وی جمعیت مذهبی تأسیس نمود که بعد ها حکومت دینی سیخ<sup>۱</sup> از آن منشعب گردید . سیخ یعنی پیرو و شاگرد .

کبیر و شاگرد او ناناك<sup>۲</sup> بسائقه نظریه عرفانی خود در فوق اختلافات اسلام و هندوئیسم قرار می گیرند .

همه میدانیم که اکبر شاه (۱۶۰۵-۱۵۴۲) پادشاه سلسله تیموری که فرمانروا و سلطان دهلی از ۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ بود برای تلفیق و درهم آمیختن هندوئیسم، بودائیسم، اسلام و زردشتی و حتی مسیحیت - که بوسیله مبلغین پر تقالی آن را شناخته بود- و تأسیس يك دین جهانی اقداتی بعمل آورد. ولی کوششهای وی پس از مرگش دنبال پیدانکرد .

## ۱۵ - فکر هندی جدید

در عصر حاضر اثبات اخلاقی جهان در هندوئیسم اهمیت روز افزونی پیدامی کند. در رأس این تحول فکری اسامی اشخاصی مانند رام موهان ره<sup>۱</sup> (۱۷۷۲-۱۸۳۳) دیندرانات تاگور<sup>۲</sup> (۱۸۱۷-۱۹۰۵)؛ کشاب کاندرا سن<sup>۳</sup> (۱۸۳۸-۱۸۸۴) دایاناند ساراسواتی<sup>۴</sup> (۱۸۲۴-۱۸۸۳)؛ راما کریشنا<sup>۵</sup> (۱۸۳۴-۱۸۸۶) سوامین ویوه کاناندا<sup>۶</sup> (۱۸۶۳-۱۹۰۲)؛ رابندرانات تاگور<sup>۷</sup> (۱۸۶۱-۱۹۴۱) ماهاتما گاندی<sup>۸</sup> (مقتول ۱۹۴۸-۱۸۶۹)؛ و ارویندو گوز<sup>۹</sup> (۱۸۷۲-۱۹۵۰) دیده میشوند.

این شخصیت های مختلف با کوشش وجدیت بی سابقه ای در

---

1 - Râm Mohan rai      2 - Debendrânath Tagore  
3 - Kesbab Jandra Sen      4 - Dayânand Sarasvati  
5 - Râmakrishna      6 - Svâmin Vivekânanda      7 - Ra-  
bindranâth Tagore      8 - Mahatma Gandhi      9 - Auro  
bindo Ghose.

اخلاق تزکیه نفس بوسیله فعالیت‌های نوع دوستانه کوشش نموده‌اند . این امر ناشی و معلول اینست که اشخاص نامبرده با افکار و آئین‌های اروپائی و مسیحیت در تماس بوده‌اند . با وجود این باید گفته شود که تأثیر مزبور فقط تحول فکری آغاز شده‌ای را تسریع کرده است .

رام موهان ره - دریک خانواده برهمنی بنگال دنیا آمد. در ضمن مطالعه مذاهب بزرگ شدیداً تحت تأثیر شخصیت و تعالیم مسیح قرار گرفت . در ۱۸۲۰ کتابی بنام «دستورهای عیسی» انتشار داد که در آن اظهار عقیده می‌نماید مذهب مسیح و دستورهای او متضمن نکات و افکاری است که چندان مورد توجه ذهن و فکر هندی قرار نگرفته . در عین حال معتقد است که اگر صحیح و درست تعبیر و تفسیر شوند همان افکار و مفاهیم را می‌توان در اوپنی شادها بدست آورد. در این متون که وی آنها را عالیترین الهامات می‌داند وی کشف می‌نماید که ایمان بخدا عبارت از مهر و عشق است. و مهر و عشق خدائی در مهر و محبت به انسانها تجلی می‌نماید . با اینکه از طبقه برهمنان است ؛ عرفان برهمنی و متون مقدس آنرا در جهت اخلاقی تفسیر و تصور می‌نماید که بدین نحو آئین هندی را بصفا و خلوص اصلی خود برمی‌گرداند . تفسیرهای او از اوپنی شاد بیشتر از تفسیرهای رامانوجا<sup>۱</sup> هم از آنها منحرف میشود .

رام موهان ره اقدام باصلاح هندوئیسم که در نظری وی با آئین برهمنی اصلی یکی است می‌نماید .

در ۱۸۲۸ «براهما ساماج»<sup>۲</sup> جامعه مؤمنین براهمان را تأسیس نمود و پیروی از کاملترین مذاهب را بر نامه آن قرارداد. انجمن مزبور گسترش و دامنه وسیعی بخود گرفت و تا امروز هم باقی مانده است . بیشتر پیروان

او از افراد طبقات عالی مردم بنگال تشکیل می‌یابد .

رام موهان ره پیشقدم بزرگ فکر هندی جدید است . اطلاعات او درباره مذاهب بزرگ جهانی بسیار عمیق بود . بزبانهای بنگالی ، سانسکریت ، ایرانی ، عربی ، انگلیسی ، یونانی و عبری احاطه کامل داشت .

تا این زمان شنیده نشده بود که یکنفر هندی با دانشها و طرز تفکر اروپائی اشنائی پیدا کرده و فهم و بحث آنها را مورد عنایت قرار داده باشد . از اینرو از طرف برهمنان سنت پرست و اصولی مورد حملات و اعتراضات شدید قرار گرفت . فقط شخصیت نیرومند او بود که توانست وی را از توهین و ایذاء آنان مصون بدارد . رام موهان ره جداً در پی اصلاحات افتاد . درخواست نمود که سوزاندن بیوه زنان و رسوم دیگر مخالف اخلاق موقوف و ممنوع شود . حکومت انگلیس در ۱۸۲۹ با اتکاء به تبلیغات و یاری وی سوزاندن بیوه زنان را ملغی نمود .

رام موهان ره بارژیم طبقاتی نیز مخالفت ورزید . با وجود این برای حفظ و مراعات عادات و رسوم کوشش میکرد ، که در اجتماعات روزهای یکشنبه که از طرف اعضاء براهما ساج تشکیل می‌یافت سرودهای ودائی در حضور طبقات پست خوانده نشود .

وی در ۱۸۳۰ بانگلستان مسافرت کرد . محرك اصلی این مسافرت این بود که این زمان در نتیجه فشار و مخالفت برهمنان قانون منع سوزاندن بیوه زنان نزدیک بود بموقع اجرا گذارده نشود ؛ و رام موهان ره میخواست ازین امر جلوگیری نماید .

در انگلستان باجرمی بنتام<sup>۱</sup> (۱۷۴۸-۱۸۳۲) مبلغ بزرگ اخلاق

---

1- jeremy Bentham

مبتنی بر نفع و خیر که در این زمان گذشت سالها بردوشهای وی سنگینی می کرد؛ هنوز سرشار از حرارت و شور بود آشنائی پیدا کرد .  
جرمی بنتام وی را همکار قابل ستایش و دوست داشتنی در خدمت بشر نامید . وی در ۲۷ سپتامبر ۱۸۳۳ در بریستول<sup>۱</sup> درگذشت و در همانجا هم بخاک سپرده شد .

دبندرانات تاگور (۱۸۱۷-۱۹۰۵) وی نیز از يك خانواده برهمنی بنگال بود . دنبال اقدامات رام موهان ره را گرفت . برهما-اساماج را سازمان داد؛ و یکنوع مرام نامه برای آن تهیه دید (۱۸۴۳) .  
خدا ، اصل جهان وهستی در عین حال شخصیت اخلاقی است . هیچوقت در وجود انسانی حلول نمی نماید . ادعیه و نیازهای بندگان را می شنود و اجابت می نماید . او هیچ پرستشی نمی خواهد ولی میخواهد که قلباً دوست داشته شود . باندامت و ترك گناه اتسان می تواند بخشوده شود و رهائی یابد . خدا خود مستقیماً در طبیعت تجلی می نماید . هیچ کتاب مقدسی قوه قانونی ندارد .

دبندارامات تاگور اوپنی شادها را نوشته الهام شده نمیداند . با وجود این آنرا منبع حقایق عالیه می شمارد .

دبندرانات تاگور به پیروی از کتاب پریر<sup>۲</sup> انگلیسی مجموعه و منتخبی از متون اوپنی شاد ، قوانین مانو (مانی) ماهابهاراتا و نوشته های دیگری که مقدس شمرده می شوند جمع آوری کرد .

اینکه عشق و دوست داشتن خدا باید با عشق و مهر بنزدیکان خود نمائی نماید؛ جزء آئین نامه تاگور است . ولی وی این مطلب را صراحتاً بیان نمی کند .



کشاب کاندراسن (۱۸۸۴-۱۸۳۸) که دریک خانواده پرشک بنگالی بدنیآ آمده ابتدا بنهضت تاگور پیوست . سپس خود آئین دیگری که از قید و تأثیر سنت بر اهوائی بیشتر فارغ و آزاد بود برگزید؛ و تبلیغ مذهب جهانی تازه ای را که بر تمام ادیان تاریخی احاطه داشته باشد هدف خود قرار داد . در حالیکه دبندارانات تاگور فقط به متون و نوشته های مقدس هندی متوسل می شد؛ کاندراسن در ۱۸۶۶ کتابی برای پیروان خود با استفاده از متون هندو، بودائی، مسیحی، اسلام و چینی نگاشت . روزهای یکشنبه را برای انجام مراسم دینی برگزید . تأثیر آئین مسیح در او بقدری بود که در مراسم خود خدا را پدر تمام افراد انسان نامید ؛ نه مطابق طرز تفکر هندی پدر تمام موجودات .

در مورد اخلاق فعال زیاد تکیه و اصرار دارد . پس از مسافرتی که ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ به انگلستان کرد در شور و حرارت خود در خدمات اجتماعی استوارتر گردید .

در آخرین سالهای زندگی تدریجاً در نظریات وی عنصر اشراقی و عرفانی جانشین عنصر اخلاقی و عقلی میشود . باردیگر ادیان توده ای و مراسم آنها را مورر اهمیت قرار داد .

خلسه و جذب را تجلیل نمود ؛ و آن را بهترین وسیله برای پیوستن بخدا و نیرومندی شمرد .

دایانان ساراسواتی<sup>۱</sup> (۱۸۸۳-۱۸۲۴) . اسم اصلی وی مول سانکار<sup>۲</sup> و از یک خانواده بازرگان بوده است . وی نام ساراسواتی را از معلم دینی کور خود موسوم به ویرا جاناندا ساراسواتی<sup>۳</sup> که مانند پدر

1 - Dayanand Sarasvati    2 - Mûl Cankar

3 - Virajanadna Sara Svati

خوانده خودنگاه میکرد بعاریت گرفت . چون پدر حقیقی او میخواست وی را پیرو آئین های چند خدائی نماید از اینرو از وی برید ؛ در ۱۸۴۵ خانه پدری را ترك گفت تا دیگر بر آن برنگردد .

ابتدا تحت تأثیر عقاید ونهضت دبندرانان تاگورو کشاب کاندراسن بود ؛ ولی بعداً از آنها جدا شد و فعالیت خود را مخصوصاً در شمال غربی هند گسترش داد و در آنجا طرفدارانی برای آریا ساماج (جمعیت آریاها) که در ۱۸۷۵ تأسیس کرد و تابع برهما ساماج بود پیدا کرد . آنچه آریا ساماج را از گروه های دیگر ممتاز می سازد اصرار و تأکید زیاد درباره انجام امور اجتماعی است . اینست که انجام خدمات اجتماعی را جزو وظایف جمعیت خود قرار داد .

بعضی از اصول ده گانه آریا ساماج :

«هدف اصلی و اساسی آریا ساماج خدمت به تمام جهانیان ؛ با بهتر کردن شرایط جسمانی و فکری و اجتماعی انسانهاست»  
«با تمام موهوبات باید بانیکی و مهربانی رفتار نمود .»  
«باید جهل را ریشه کن ساخت و دانش و معرفت را در جهان گسترش داد .»

«هیچ کسی نباید بر فاه شخصی خود اکتفا نماید ؛ هر کسی باید خوشبختی همه را مانند وظیفه خاص خود بشمارد .»

منظور دایانان ساراسواتی از آریا ساماج افراد نژاد خاصی نبود ؛ بلکه تمام آنهایی بود که ایده آل و هدف عالی در سردارند . از اینرو در جمعیت آریا ساماج از افراد تمام طبقات پذیرفته می شد . هر فردی با داشتن طرز تفکر آریا میتواند متون مقدس را مطالعه نماید و آنها را در مراسم دینی بخواند . در حالیکه دبندرانان تاگو آنرا منحصر به برهمنان کرده بود .

دایانان ساراسواتی هم چنین طرفدار زناشوئی بین طبقات مختلف  
و مخالف ازدواج کودکان بود .

آریاساماچ امروز چندین صدهزار عضو و پیرو دارد و اهمیت و  
نفوذ آن بیشتر از براهما ساماچ است .

این نظریات اگر چه ملهم از افکار آزادیخواهان و مترقی است ولی دایانانند  
معتقد است که همه آنها در وداها نهفته است و میتوان از آن استخراج  
کرد . در یکی از مواد مراننامه آریا ساماچ گفته می شود :

«ودا کتاب تمام دانشهای حقیقی است .»

با وجود این در نظری گفته مزبور فقط درباره چهار بخش اصلی  
ودای یعنی ریگ ودا<sup>۱</sup>؛ ساما ودا<sup>۲</sup>، یاجور ودا<sup>۳</sup> و آثار ودا<sup>۴</sup> صدق مینماید.  
تمام نوشته های بعدی حتی براهما نانا که گاهی آنرا در ردیف خود  
وداها می گذارند الهام اصلی و نخستین نیست. اینها شرحها و تفسیرهای  
انسانی و گاهی نیز آلوده به اشتباه است .

در نظری نه تنها اصول تمام ادیان بلکه بطور کلی تمام معرفت  
نیز در وداها مکنون است. تمام اکتشافات و ابداعات علمی حاضر یا آینده  
بطور صریح یا بطور غیر صریح در آن خبر داده شده. بین تجلیات خدائی  
در جهان و الهامات او در وداها هماهنگی و توافق کاملی موجود است .  
بعقیده دایانانند حتی سیستم کوپرنیک<sup>۵</sup> هم در وداها هست . پس تعبیرها  
و تفسیرهای او از نظریات رامانوجا<sup>۶</sup> و دیگران نیز بیباکانه تر است .

پیروان دایانانند میگویند که وی بتحریک زن غیر شرعی شاهزاده ای  
که دایاناندا زندگی خلاف اخلاقی وی را مورد توبیخ قرار داده بود

---

1 - Rig-Véda    2 - Sâma -Véda    3 - yajur-Véda

4 - Atharva-Véda-    5- Copernic    6 - Râmanuja

بدست آشیزخود مسموم گردید .

راما کریشنا . (۱۸۳۴-۱۸۸۶) . از يك خانواده فقیر بنگالی بود . از کودکی حالت جذب و خلسه به وی دست میداد . در بیست سالگی خادم آئین يك معبد الهه بزرگ کالی<sup>۱</sup> گردید . مدت بیست سال مراسم دینی را در آن انجام داد . سپس راهب سائل گردید . آنوقت تحت تأثیر و تعلیم مرتاض پیری قرار گرفت که او را با آئین ودانتا آشنا کرد . در یکی از رویاهای خود با کریشنا که سالها در اشتیاق وی بسر برده بود ارتباط حاصل کرد . بمطالعه بهاکتی پرداخت . از تعالیم اسلام و عیسویت نیز چیزهایی آموخت .

اگرچه بادبندرانان تاگور ، دایاناند ساراسواتی آشنائی داشت ولی با آنها ارتباط پی گیر نگرفت . برای کشاب کاندراسن علاقه و احترام قلبی پیدا کرد .

کشاب کاندراسن به عظمت روحی این راهب بیابان گرد که به سانسکریت آشنائی نداشت و بزحمت خواندن بلد بود پی برد ؛ توجه و عنایت پیروان متعدد خود را به او که تا آنزمان ناشناس بود جلب کرد . راما کریشنا خود را به جمعیت براهما ساماج علاقه مند نشان میداد .

یکی از آخرین ملاقاتهایی که کشاب کاندراسن در بستر مرگ خود بعمل آورد ملاقات باراما کریشنا بود .

راما کریشنا از لحاظ تواضع و فروتنی و خضوع شباهت به فرانسوا- داسیز دارد . وی برای اینکه تمام آثار خود خواهی و منیت را در خود بکشد به حقیرترین اعمال گردن می نهاد . این مرتاض که غالباً در حال خلسه بسر میبرد از يك عشق و مهری پایان برای انسانها شرمسار بود . از الهه

کالی اثناغنه نموده چنین می گوید : « مادر ! بگذار بانسانها در تماس باشم ؛ هر امر تاض سنگدل مکن ! »

اما مسائل اصولی برای راماکریشنا مطرح نبود . این مسئله را که آیا برای خدا باید یک شخصیت اخلاقی قائل شد یا نه ؛ راماکریشنا بدین نحو فصل و قطع می نماید که اشخاص بر حسب طبیعت و مزاج خود خدارا مانند موجود شخصی و متعین یا موجود غیر متعین تصور می نمایند . راماکریشنا هم مطابق آئین و روح هندوئی معتقد به این است که خدا بنحوی در تصویری که او را نشان میدهد حاضر است و ستایشی که از آن تصویر بعمل می آید بخدا بر میگردد .

اما دین جهانی که محیط بر تمام ادیان باشد، چیزیکه آنقدر مورد توجه دینداران تاگور ، کشاب کاندراسن ، و دایاناند ساراسواتی بود چندان توجه راماکریشنا را جلب نمی نماید . او معتقد است که شکل و صورت معتقدات راهرچه باشد چیز ثانوی و فرعی باید شمرد فقط حرارت و شور ایمان مهم است . هر آئین و نظریه دین حقیقی است اگر انسان را به اطاعت و نثار خویش بخدا از راه مهر و عشق و خدمت بدیگران هدایت نماید . پس هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص دین خود را تغییر بدهد . عیسوی در عیسویت مسلمان در اسلام و هند در هندوئیزم است که نباید پیوستن بخدا را جستجو نمایند .

برجسته ترین شاگرد راماکریشنا ، سوامین ویوه کانا<sup>۱</sup> - بانام اصلی نارندرانات داتا<sup>۲</sup> - است . وی در کلکته در یک خانواده متشخص نظامی بدنیآ آمد . در جوانی بمطالعه کتب مقدس هندی و تا اندازه فلسفه و علوم اروپائی پرداخت . در ۱۸۸۰ در هیفده سالگی برای نخستین بار

با راما کریشنا ملاقات کرد . ولی فوراً تحت تأثیر وی قرار نگرفت . فکر و ذهن عقلی و استدلالی ویوکاناندا که از مطالعه آثار استوارت میل ، هربرت اسپنسر و کشاب کاندراسن نصیج گرفته بود در برابر معتقدات اشرافی راما کریشنا رویه انتقاد آمیز پیش گرفت . ولی تدریجاً این شخصیت بزرگ نفوذ روز افزونی در او پیدا می کرد . مخصوصاً از هنگامیکه وی بامشکلات مادی مواجه شده بود . زیرا پدرش در ۱۸۸۴ مرده امور خود را مختل و خانوده اش را کاملاً در حال افلاس گذارده بود .

نارندرا بایستی باستانکاران پدرش طرف بشود و زندگی مادر و برادرانش را بر اه بیاندازد . ابتدا در نتیجه فقر و بدبختی از همه جانا امید و عاصی گردید . سپس به آرامش روحی که در سایه ایمان بدست می آید آشنا گردید . تحول فکری او نیز نتیجه خلسه هائی است که همراه معلم خود داشته است . با وجود کثرت و تعدد خلسه های خود ویوکاناندا ، معتقد نبود که خلسه بهترین نشانه پیوستن کامل بوجود مطلق است . او اعتراف می نماید که ایمان و دیانتی که در آن من فقط در پی این باشد که هر روز در خلسه های مکرر در پی نهایت مستغرق گردد خطر این را دارد که بشمر و خودخواهانه گردد . از اینرو میخواست که ایمان و اعتقاد شخصی وی بیک آرامش خوشنودانه مبدل نشود و شاگردان خود را هم دعوت میکرد که از وی تقلید نمایند . هنگامیکه ویوکاناندا میخواست از عهد پدری خود که در بیست و پنج سالی از زن و فرزندان خود و موقعیت قابل رشک و غبطه خود دست شسته و انزوا اختیار کرده بود پیروی نماید راما کریشنا با او مخالفت کرد . و تأکید اصرار می نمود که وی در روی زمین برای این است که به مردم معرفت حقیقی را بشناساند . و از روی مهر و عشق بیاری بیچارگان کمر به بندد . ویوکاناندا هم گفته های او را پذیرفت .

ویوکاناندا پس از مرگ معلم خود چندین سال زندگی خانه بدوشی و بیابان گردی پیش گرفت و نواحی عمده هند را زیر پا گذاشت . هنگامیکه شنید که در ۱۸۹۳ در شیکاگو به مناسبت نمایشگاه جهانی يك کنگره جهانی مذاهب تشکیل خواهد یافت ویوکاناندا تصمیم بشرکت در آن گرفت . وی در پیش گرفتن این سفر دوهدف داشت : از یکطرف میخواست که پیام معرفت حقیقی را که هند پاسدار آنست اعلام بدارد ؛ از طرف دیگر میخواست در کشور های ثروتمند آمریکا و اروپا وجوه لازم را برای تسکین بدبختی هائی که در ضمن مسافرت های خود در هند دیده بود بدست آورد .

درست هنگام مسافرت بآمریکاست که نام ویوکاناندا را برای خود برگزید . در جریان کنگره در سپتامبر ۱۸۹۳ وی در ضمن يك سخن رانی مفصلی که شور و هیجانی در کنگره برپا کرد نظریه راما کریشنا را که تقوی و پارسائی حقیقی بالاتر و برتر از تمام معتقدات و در تمام ادیان نیز موجود است تشریح کرد . پس از کنگره سه سال در آمریکا و اروپا بسربرد و کوشید که آئین ودائی را در آن کشورها بپراکند . مشاهده مؤسسات خیریه و کارهای اجتماعی آندو قاره تحسین وی را برانگیخت . با وجود این کوششی در تماس مؤثر با آن وفهم و درك عمیق طرز تفکر اروپائی بمنظور درك ارزش آن بکار نبرد .

در ژانویه ۱۸۹۷ بهند برگشت . در جریان همان سال در ماه مه باشاگردان و پیزوان دیگر راما کریشنا هیئت « میسون » راما کریشنا را تأسیس کرد . منظور وی ازین امر نشر افکار معلم خود در هند و تمام جهان ، کوشش در رستخیز هند و سازمان دادن تعاون اجتماعی در باره بیچارگان هند بود .

ویوه کاناندا که به افکار معلم خود وفادار بود، این اصل را پایه گذاری کرد که هر مذهب و دینی را باید از روی اعمالی که ترجمان آنند قضاوت کرد. وی با بیباکی و شهامت میگوید که بهترین شکل مذهب اینست که شیوا را در هر انسانی بویژه بیچارگان به بینیم و بدانیم که تنها کسی به خدا پرستش می نماید که کمر بخدمت مردمان بسته باشد. او شدیداً معتقد بود که آئین حقیقی و دایمانست که او اشاعه میدهد. با اتکاء به متون بهاگواد گیتا و تفسیر و تعبیر آنها در جهت نظریات خود وی تعلیم میداد که روح، با اعمال مطابق وظیفه اخلاق و مهر (کارما یوگا)<sup>۱</sup> هم میتواند بخدا به پیوندد همانطوریکه با معرفت و تفکر و تمرکز فکری (رایا یوگا)<sup>۲</sup> بآن می رسد. ویوه کاناندا در مبارزه علیه عادات و رسوم قدیمی که سدر راه پیشرفت اجتماعی بودند مصلح پرشوری بود. ولی او هم مانند راما کریشنا از حفظ معتقدات توده ای و هندوئیسم جانبداری میکرد. زیرا متقاعد شده بود که توده مردم در آن آئین پیوستن بوجود جهانی را در لباس سمبولها می یابد.

از ژون ۱۸۹۹ تا دسامبر ۱۹۰۰ با وجود خستگی و با وجود بیماری دیابت که روز بروز تاب و توان او را از دستش می گرفت باردیگر سفری به اروپا و آمریکا نمود. ولی این بار مایوس و حرمان زده از آن برگشت و کمتر از سابق چیز قابل تحسین در آن میدید و نمیدانست که چگونه و چرا آنرا در گذشته آنقدر بالا برده بوده است. و بیشتر از همیشه متقاعد شد بانیکه آمریکا و اروپا باید چیزهای زیادی در معنویت از هند یاد بگیرند. در ژویه ۱۹۰۲ در سن ۳۹ سالگی چراغ عمر وی آرام آرام خاموش گردید.



ویوه کاناندا يك شخصیت بزرگه فکری و اخلاقی است . با وجود این برای اروپائیهامشکل است که کاملاً با افکار او همراهی داشته باشند. بعقیده ما او زیاده از حد مؤمن بارزش خود بود . غالباً نیز تابع مزاج خود گردیده قضاوتهای شدید، غیر عادلانه، مخدوش و گاهی نیز متناقض مینماید. هیئت راما کریشنا که وی بنیان گذارش بود ؛ هنوز به هدف و مرام خود پای بند مانده است .

شایان توجه است که در بینش هندیهای دوره جدید مسئله رهایی از سلسله بازگشته اهمیت نخستین را از دست میدهد و در درجه دوم قرار می گیرد. نظر به عرفانی پیوستن بخدا دیگر آن وابستگی و ارتباط عمیقی را که مثلاً در آئین بودا یا بهاگواد گیتا با بازگشت در ابدان مختلف (تناسخ) داشت از دست می دهد . اضطراب و دلهره باز آمدنهای متعدد دیگر مانند دوره بودا نقش مهمی ایفاء نمی نماید . بار دیگر پیوستن بخدا بذاته و فی نفسه مورد توجه قرار می گیرد . بدین نحو عرفان هندی آزادی و استقلال بدست میآورد . البته مفهوم و تصور بازگشت را که قرنها تحت سیطره آن بوده کنار نمی گذارد ولی دیگر مانند دوره های گذشته منوط به آن بحساب نمی آید .

بعلت اینکه در جریان قرون بین عرفان و اخلاق ارتباط برقرار گردیده بود تدریجاً نظریه بازگشتها (تناسخ) در درجه دوم قرار میگیرد در گذشته اخلاق و عمل منحصرأ با آئین بازگشته مربوط و منوط بود . دلیل وجودی انجام عمل رهایی از بازگشت بود . در نظر بودا زندگی مطابق با اخلاق و روح اخلاقی حقیقی تنها وسیله و راه رهایی از بازگشت است .

عرفان اصلی برهمنائی با اخلاق ارتباطی نداشت . ولسی عرفان

هندوئی و عرفان برهمنائی که در جهت هندوئیزم تعبیر و تفسیر شده اخلاق را متحد خود قرار داده‌اند . بتدریج که اخلاق با عرفان مربوط میشود و در این امر معنی و توجیه خود را بدست می‌آورد روابط ورشته‌هایی که بین اخلاق و نظریه بازگشت بود سست میگردد . و از اینرو که نظریه بازگشت تکیه‌گاه و پشتیبان خود را در اخلاق ازدست میدهد دیگر اهمیت سابق را ندارد . با قبول اینکه انسان زندگی مطابق اخلاق را گردن می‌نهد تا سعادت زندگی در خدا را دریابد فکررهایی از بازگشتها دیگر مانند سابق او را مشغول نمی‌سازد که خوبی را فقط برای رهایی از بازگشت انجام می‌داد .

اما کنار گذاردن مطلق و کامل فکر بازگشتها را فکر هندی نمیتواند قبول نماید . زیرا تصور و فکر مزبور نه تنها از این لحاظ که عقیده سنتی و باستانی است در نظر وی با ارزش است ؛ بلکه از لحاظ اینکه متضمن عنصر تسلی و آرامش دهنده‌ای است فکر هندی نمی‌تواند از آن دست بردارد .

در سایه تصور و فکر بازگشت است که فکر هندی میتواند تصور نماید که در جهان این همه موجودات انسانی هستند که هیچوقت بحیات معنوی خود نپرداخته‌اند بدون اینکه لازم باشد که ما از سر نوشت آنها نا امید باشیم . اگر بپذیریم که فقط يك هستی نهائی و قطعی برای هر فرد هست؛ آنوقت در برابر این سؤال لاینحل قرار می‌گیریم که بسروحی که هر گونه تماس با حیات ابدی را از دست داده باشد چه خواهد آمد؟ برای نظر بازگشت در کالبدهای مختلف این مسئله مطرح نمی‌شود. اگر انسانهایی بدون توجه بحیات معنوی خود بزنگی ادامه می‌دند ؛ از اینرو است که آنها هنوز بشکل عالی حیات نرسیده‌اند که بتوانند حقیقت عالی را

جستجو نمایند و بآن عمل به بندند .

پس نظریه انتقال روح متضمن يك توجیه و توضیح تسلی ده واقعیت است و اجازه می دهد که فکر هندی مشکلاتی را که فکر مذهبی اروپائی در برابر آنها عاجز است حل نماید .

رام موهان ره . دبندرانات تاگور ، کشاب کاندراسن ، دایانان سارا- سواتی . راماکریشنا و ویوه کاناندا به این نتیجه رسیده اند که باید اخلاق تزکیه نفس با اخلاق عملی و عشق و مهر فعال و مؤثر تکمیل گردد . ولی اینها دیگر به این مسئله توجه ندارند که آیا نظریه اثبات جهان واقعاً بانفی وانکار آن قابل سازش است یا نه ؟

هندوئیزم همیشه سهولت و مهارت عجیبی در پذیرفتن راه حل‌های بین بین و سازشکارانه بین یگانه پرستی و چند خدا پرستی ، ته‌ایسم و همه جاخدائی ، نفی و انکار جهان و قبول آن از خود نشان داده است . آئین مزبور میتواند از کنار مسائل نظری بگذرد بدون اینکه درک نماید و یا جستجو و کوشش در تشخیص آنها بنماید ؛ و هیچوقت خود را مجبور نمی بیند بعمق مسائلی که طرح می کند برود . بلکه پیش از همه می کوشد راه حل‌های عملی قانع کننده‌ای برای آنها بدست بیاورد . با هم آمیختن کهنه و تازه از آنچه حقیقت و درست و مفید تشخیص می دهد فلسفه میسازد ؛ بدون اینکه زحمت پیدا کردن مبانی استواری برای آنها بخود بدهد . اصلاً این چنین امر را زائد و بیهوده می شمارد . اگر معتقداتی را که فلسفه آن متضمن است فی نفسه قانع کننده بیاید ؛ و اگر در عمل امتحان خود را داده باشند ؛ اینها کافی است که آنها را بمنزله حقایق بپذیرد .

بدین نحو رام موهان زه و دیگران که نام آنان در بالا برده شده بیشتر از اینکه برای بینش‌های هندوئیزم توجیهات واقعی بیابند شریح و توضیح

آنها را مورد عنایت خود قرار داده‌اند. آنها متوجه نمی‌شوند که گرایش آنها به اخلاق مهرو محبت مؤثر و فعال مستلزم کنار گذاردن اصل انکار جهان است. آنها خیال می‌کنند که میتوان قطعه موسیقی ای را که در «مینور» نوشته شده در «ماژور» نواخت. آنها خود را در مقابل مسئله عرفان اخلاقی دیده‌اند؛ بدون اینکه به اشکالات آن اندیشه نمایند.

گرایش آنها به اینکه همیشه بجای اینکه بعمق مسائل بروند بپذیرش بین‌ها اکتفا نمایند ناشی ازین است که نمی‌توانند خود را از سلطه سنت‌رہائی بخشند. آنها نمی‌خواهند اعتراف نمایند که بحقایق و معتقداتی رسیده‌اند که نه در اوپنی شاد گفته شده و نه در دیگر آثار مقدسه. آنها کوشش می‌نمایند که آن افکار و حقایق را در متون مقدسه قدیم بدست بیاورند و به این منظور نمیرسند؛ مگر اینکه آنها را با تفسیرهای ناصواب و غرض آلود خود مخلوط نمایند. آنچه انجیل از تجاوز مفسرین خود متحمل شده نمی‌تواند با آنچه اوپنی شادها و سرودهای ودائی از مفسران خود دیده برابر گردد.

فکر هندی عصر جدید هنوز آزادی و استقلال خود را از سیطره سنن بدست نیاورده و هنوز نسبت بخود و در باره خود نتوانسته رویه انتقادی پیش بگیرد.

اما مها تماگاتدی (۱۸۶۹-۱۹۴۸) و افکار و عقاید وی خود عالم جداگانه ایست. گاندی در پور بندر در یک خانواده از طبقه پیشه‌وران و کشاورزان بدنیا آمد. تا ۱۸ سالگی در آموزشگاههای هندی بتحصیل پرداخت. سپس به انگلستان رفت تا در آنجا به تحصیل حقوق بپردازد. در ۱۸۹۳ از طرف یک تجارتخانه هندی به آفریقای جنوبی رفت تا محاکمه‌ای را اقامه نماید. در آنجا بوضع اسف انگیز مهاجرین هندی

آشنائی پیدا کرد و زندگی آنها را مورد مطالعه قرار داد. گاندی در همانجا بعنوان وکیل دادگستری اقامت گزید. و تا سال ۱۹۱۴ قهرمان درخواستهای هموطنان خود گردید. وی مقاومت منفی را با موفقیت تمام و سیله مبارزه خویش قرار داد.

باوفاداری نسبت به انگلستان با هندیهای دیگر در جنگ علیه بوئرها بعنوان پرستار داوطلبانه شرکت کرد. در آغاز جنگ جهانی در انگلستان بود و در تأسیس یک ستون بهداشتی داوطلبان هندی تشریک مساعی نمود. در پایان ۱۹۱۴ وضع مزاجی او مجبور ببا زگشت بهندش کرد و بمسائل اقتصادی و سیاسی کشور خود پرداخت: و خواستار آزادی کارگران هند - که به مستعمرات دیگر مهاجرت میکردند و بر طبق قانون بایستی پنج سال در آنها الزاماً بمانند - گردید. گاندی علیه استثمار کارگران در مزارع نیل شمال هند بمبارزه پرداخت. از درخواستهای کارگران نخریسی احمدآباد در مقابل کارفرمایان؛ و روستائینی که در نتیجه بدی محصول بدهکار شده بودند پشتیبانی کرد با برپا کردن یا تهدید برپا کردن مقاومت منفی معمولاً منظورهای خود را پیش می برد.

پس از جنگ بزرگ در ۱۹۱۴ همان روش فشار را برای ممانعت از تصویب لایحه علیه محرکین سیاسی بکار برد. ولی در پنجاب متوجه گردید که مقاومت منفی تبدیل به حرکات و نهضت های انقلابی گردیده که مقامات دولتی با خشونت زیاد سرکوب می نمایند. همچنین با کمال تأسف مشاهده کرد که حکومت انگلستان هیچ اقدامی برای نگه داشتن سلطان عثمانی بر تخت سلطنت؛ که مسلمانان هند رئیس مذهب خود میدانستند بعمل نیاورد. چون همیشه به اتحاذ مسلمانان و هندوان می اندیشید

از اینرود درخواستهای مسلمانان را مانند درخواستهای خود بشمار میآورد. در ۱۹۲۰ باروئسای هند و مسلمانان هند تصمیم پراز نتایج بزرگ عدم همکاری با حکومت انگلیس را گرفت. در جریان اقدامات گانندی برای استقلال هند اغتشاشات بزرگی در بمبئی و چوری چوری رخ داد. گانندی بعنوان محرک عصیان به شش سال زندان محکوم گردید. ولی کمی بعد در ۱۹۲۴ مورد عفو قرار گرفت. از کینه و دشمنی هائی که سالهای بعد بین هندوها و مسلمانان ظاهر گردید گانندی عمیقاً رنج میبرد. از اینرود از مبارزه سیاسی دست برداشت و بمسائل پرورش اخلاقی و اجتماعی ملت خویش پرداخت. دوران داختن و الغاء سوابق ذهنی درباره «نجسها» مردمان خارج از کاستها که شماره آنها به پنجاه میلیون نفر میرسید؛ لغو ازدواج کودکان، تساوی حقوق زن و مرد. مبارزه با مسکرات و مواد مخدره را از جمله اصلاحات ضروری و فوری می شمرد.

هیچوقت پیش از وی هیچ هندی تا آندرجه بمسائل اجتماعی نپرداخته بود. اصلاح طلبان دیگر فقط کمک کردن به بیچارگان را توصیه میکردند. ولی گانندی بایک فکر کاملاً جدید و اروپائی شرایط اقتصادی را که علت و عامل فقر است مورد حمله قرار داد.

نود صدم مردم هند در روستاها زندگی می کنند. فصل خشکی در سال ۶ ماه کارهای کشاورزی را متوقف می سازد. در گذشته ایندوره بیکاری اجباری را برای ریستن و بافتن دستی مشغول می شدند. از زمانیکه بازارهای هند از کالاهای ماشینی شرقی و غربی پر شده؛ دیگر کاردرخانه از بین رفته است. فقدان سود فرعی نتیجه اش فقر روستا نشینان بوده. علاوه بر این این بیکاری زشت ترین نتایج را در برداشته.

گانندی در کوششهای خود برای رواج مجدد ریستن و بافتن دستی و ملزم کردن آن برای روستائیان نشان داده که واقعاً حس واقع بینی داشته است. وی بدرستی معتقد بوده که مسئله رقابت بین ماشین و کاردستی و دست بافی باید پیش از هر چیز بادر نظر گرفتن نفع توده مردم حل و فصل گردد.

گانندی چشم بسته دشمن ماشین نیست. هر جا که ضرورت داشته باشد آنرا مجاز و موجه می شمارد؛ ولی اجازه نمی دهد که ماشین کاردستی را که ضرورت وجودی داشته و دارد از بین ببرد. وی علاقه خاصی بماشین بافت نشان میدهد؛ ولی اتومبیل را با اینکه بنظر می آید که کاردستی و خانگی روستاها را مساعد است چندان بنظر مساعد نمی نگرد. اصلاح و بهتر کردن شرایط مسکن و بهداشت و علمی و عقلانی کردن کار زراعی هم از مواد مهم برنامه اصلاحات اوست.

گانندی در درك ارزش کاردستی و زندگی پیشه وری و روستائی مدیون یکی از آثار رسکن Unto this Last است که در مدت اقامت خود در آفریقای جنوبی مطالعه می کرده. وی خودش اعتراف می نماید که اثر مزبور يك تغییر کلی و فوری در بینش او در مورد حیات اجتماعی بوجود آورده.

هم چنین گانندی يك حس واقع بینی درستی در رویه خود نسبت بدستور آهیما نشان میدهد. وی تنها به تجلیل و تحسین آن اکتفا نمی نماید بلکه این شهامت را نشان میدهد که آنرا مورد بحث قرار میدهد. وی تعجب میکند از اینکه علی رغم دستور مزبور در هند نسبت بحیوانات و حتی انسانها آنقدر ترحم کمی ابراز میشود. وی می نویسد: «این يك

واقعیتی است که سرنوشت حیوانات در هیچ جای دنیا حزن انگیز تر از هند بدبخت نیست. ما نمی‌توانیم نه انگلیسها را مسئول این امر قرار بدهیم و نه تکیه بر فقر خودمان بنمائیم. تنها سهل انگاری و بی‌بیدی جنایت کارانه علت و سبب وضع رقت انگیز حیوانات کشور ماست.

دستور آهیمسا نتوانسته توده مردم را درباره حیوانات واقعاً رثوف بسازد. گاندی این امر را ناشی از این میدانده که بظاهر دستور بیشتر از حقیقت و روح آن اهمیت داده شده است. او میگوید تصور کرده‌اند که خودداری از کشتن و ایذاء کافی بوده؛ در صورتیکه برعکس باید دریافت و ترحم مؤثری نشان داده شود.

گاندی متوجه نیست که از اصل و ابتداء دستور آهیمسا اصولاً دستور منفی بوده و فقط در مورد منع کشتن و ایذاء - و در آئین بودا - باروحیه شفقت داده شده نه در مورد بکار بستن حقیقی آن.

گاندی جرأت میکند که خود را برتر از مراعات و بررسی دقیق لفظی و ادبی قرار بدهد. وی در یک مورد خاص نمونه‌ای می‌دهد و آن اختلاف او در مورد ستایش مرسوم مردم هند در مقابل گاو است. او می‌خواهد این حق داده شود که بوسیله یک سم مهلك فوری بجان کندن طرلانی و پررنج حیوان خاتمه داده شود. این امر در نظر پیروان هندوئی وی رسوائی و افتضاح و گناه بزرگتر از پذیرفتن یک خانواده نجسها در «آسرام» انزوا گاو خود بود.

در فلسفه اخلاقی؛ گاندی که جهان وزندگی را واهی و خیالی نمیداند و به اصطلاح واقعیت آن را می‌پذیرد دستور «آهیمسا» عدم ایذاء از اصل عدم فعالیت جدا و منفک و یک دستور مثبت رقت و ترحم کامل و همه جانبه میشود. آنوقت دیگر نمی‌توان آنرا همان دستور آهیمسای



باستانی بشمار آورد .

گاندی هم چنین با واقع بینی خاص خود پی برده بود ؛ که منع کشتن و ایداء ممکن نیست بطور کامل بکار بسته شود . زیرا انسان بدون اعمال خشونت نمی تواند بزندگی خود ادامه بدهد و تغذیه نماید . اینست که علی رغم میل قلبی خویش با کشتن مارهای زهر دار و دفع میمونها موقعیکه محصول کشاورزان را از بین میبرند موافقت می نماید .

علاقه او بمسائل دینوی و مادی تا آندرجه بوده که ورزش و اسپورت مورد توجه او قرار می گیرد ؛ و در خواست می نماید که در آموزشگاهها همان اندازه که پرورش ذهنی و فکری اهمیت داده شود . ساعاتی نیز برای پرورش جسمی تخصیص داده شود . وی درباره خویش تأسف میخورد که در جوانی تمرین ورزش نکرده و تنها اکتفا بر اه پیمائی ساده در کوهها و دره ها نموده است . این عقاید او در باره واقعیت جهان و زندگی در حاشیه خود علامت ساخت انگلستان دارد .

در گاندی به این واقع بینی ها و رغبت های عملی يك بینش كاملاً معنوی و فکری اضافه میشود . اعتقاد وی اینست که مسائل مادی حل و فصل نمی شود ؛ مگر با نحو معنوی و فکری . بعقیده او در صورتیکه تمام آنچه انسان بوجود می آورد مشروط بعواطف و احساسات اوست ؛ پس حیات مادی اصلاح و بهتر نمی شود ؛ مگر بانیروی فکری تازه . در تمام اقداماتمان باید در پی این باشیم که همان عواطف و احساسات خودمان را بدیگران نیز انتقال بدهیم . گاندی میگوید تنها نیروی واقعی که در دست ماست عبارت از يك عشق و مهر مبری از هر گونه کین است . توجه به امور این جهان فقط ، بایک روح و فکر واقع بینانه ؛ يك خطای بزرگ و علت بدبختی فعلی ماست . گاندی راهی را که بودا نشان داده بود تعقیب می نماید . بودا هم معتقد بود که عشق و مهری که از اشخاص تراوش می نماید میتواند روحیه

و طرز تفکر و عمل آنهایی را که در شعاع تأثیر آن قرار گرفته اند تحت تأثیر قرار بدهد و تغییر بدهد. گاندی هم معتقد است که عشق و مهر این توانائی را دارد که دنیا را تغییر بدهد. حتی اقدام سیاسی هم باید با روح «آهیمسا» انجام گیرد. در یک نامه می نویسد: «برای من سیاستی نیست که در همان حال دین و آئین نباشد.» آیا مقاومت منفی که گاندی برای پیش بردن نقشه های خود بکار میبرد واقعا راه ورش روحانی ملهم از روح دستور آهیمسا برای پیروزی خیر و نیکی بوده است؟ این فقط تا اندازه درست است. «آهیمسا» و مقاومت منفی دو امر کاملاً مغایر است. فقط آهیمسا معنوی و روحانی است در صورتیکه مقاومت منفی یک عمل مادی و غیر روحانی است.

در نظر متفکرین هند باستانی آهیمسا تجلی و تظاهر انکار جهان است. و هیچ منظور و هدف عملی نمی توان برای آن وضع کرد. بلکه یک تمایل و اقدام معنوی و دینی است برای پاک و منزه ماندن از آلودگی به جهان.

ولی گاندی آهیمسارا در خدمت عملی که منظور و هدف آن تغییر شرایط زندگی است قرار میدهد. اصل مزبور به محض اینکه با مور دنیوی تطبیق گردد؛ دیگر آنچه اول بود نیست و نمی تواند بشود.

مقاومت منفی عبارت از بکار بردن بی خشونت خشونت است. با وسائل و از راههای غیر خشن بحریف فشار می آورند؛ و او را وادار به تسلیم می کنند. مقاومت منفی که جلوگیری از آن مشکل تر از مقاومت مثبت است؛ میتواند بزرگترین نتایج را بیار بیاورد. ولی خطر اینجاست که بکار بستن این خشونت روپوشیده بیشتر از مقاومت باز و آشکار تولید کینه و عداوت نماید. در صورتیکه اختلاف بین آندو جزئی و نسبی است.

گانندی با گذاشتن آهیمنسا در خدمت مقاومت منفی چیز معنوی را همکار مادی میگرداند ؛ و چندین بار مجبور میشود ناظر این صحنه دردناک باشد که در این همکاری همیشه مادی بر معنوی چیره میشود.

میتوان از خود سؤال کرد که آیا بعضی وقت ها خود رویه شخصی او این چنین نبوده است . غالباً او مقاومت منفی را بکار برده بدون اینکه بر حریف مجال و فرصت توافق و آشتی بدهد . شهوت مبارزه جوئی او مانع ازین میشود که اعتماد صبورانه ای در تأثیر معنوی فکر نشان بدهد . در وجود وی محرکی وجود داشته که وی نخواسته آن را رام نماید .

گانندی مطمئن بود که حتی در امور دنیوی نیز میتواند معنویت و روحانیت را داخل نماید ؛ و با قطعیت عمیق میخواست مقاومت منفی را با يك روح و ذهن مهر و عشق منزه از هر گونه کینه و دشمنی بکار برد . وی دائماً به پیروان خود گوشزد میکرد ؛ آنچه آنها با همراهی وی در راه خیر و صلاح ملت پیش گرفته اند مشروع و موجه شمرده نخواهد شد و به هدف نخواهد رسید مگر اینکه آنهایی که در این راه قدم بر میدارند دلهای خود را پاک و صاف کرده باشند . گانندی با اصرار تأکید میکرد مقاومت که با روح آهیمنسا بکار برده میشود هدفش منحصر آ رسیدن به این یا آن نتیجه نیست ، بلکه ایجاد يك تفاهم متقابل مبتنی بر مهر و محبت است .

در برابر این مسئله که آیا يك عمل کاملاً اخلاقی میتواند با وسائل جبری و قهری همراه شود ؛ گانندی عمل با وسائل معنوی را اصل قرار داده ولی در عین حال حداقل اجبار و فشار را هم بشرطیکه این وسائل و طرق تابع عمل معنوی باشند قبول می نماید .

البته این يك راه حل قانع کننده نیست . زیرا مبتنی بر این فرض

غلط است : خشونتی که بدون روشهای خشن انجام شود بساخشونت معمولی اختلاف ذاتی دارد .

گانندی که در تشخیص مسائل و واقعات فرزند زمان خود بود؛ میخو است در جهان مرد عمل شود و دست بکار بزند . از طرف دیگر وفادار و پیرو سنن بود؛ و میخو است افکار و آراء متفکرین باستانی هند را ؛ که پرورش یافته اصل اعراض از جهان و عدم توسل بخشونت بوده اند؛ مراعات نماید . اما اگر بخواهد واقعاً به اخلاق باستانی وفادار بماند باید کاملاً امیدوار میشد که افکار اخلاقی و نیروی تراوش کننده از شخصیت های بزرگ اخلاقی میتواند روحیه افراد و جوامع را دگرگون و شرایط زندگی را بهتر سازد .

این همان راهی است که رایبندرانان تاگور که بیشتر از گانندی بتعالیم بودا وفادار است اتخاذ تموده .

ولی اگر این صداقت را داشته باشیم که بگوئیم که برای انصار زدن بیدی و یاری بخیر؛ موقعی پیش میآید که توسل بخشونت لازم میگردد ؛ آنوقت از تفکیک ظاهری خشونت مجاز و خشونت مردود و مذوم خودداری خواهیم کرد و صراحتاً گفته خواهد شد که اصولاً هیچ خشونت فی نفسه نمی تواند مؤید خیر و صلاح باشد . ولی موقعی پیش می آید که می بینم نمی توان از آن صرف نظر کرد و کوشش می نمائیم که بکار بردن آنرا بارو حیه و نیت واقعاً اخلاقی حتی المقدور توجیه و مؤثر سازیم .

ازین لحاظ، تذکر اینکه گانندی هندی مسئله مشروع بودن خشونت در خدمت خیر و صلاح را مورد بحث قرار داده برای ما اروپائیان خالی از اهمیت نیست . اگر هم بغلط علیه رأی او که خشونت بدون وسائل و طرق خشن خشونت نیست؛ رأی بدهیم باز او شایستگی بزرگی دارد که

این مسئله مهم را تذکر داده ؛ و در روی این اصل اصرار و تأکید نموده ؛ که خشونت نباید بکار برده شود ؛ مگر مواقعیکه آنرا غیر قابل اجتناب بدانیم . و در هر صورت نمی توان آنرا موجه و مجاز دانست ؛ مگر با روح و نیت اخلاقی که در آن بکار می بریم .

ما اروپائیان راضی و خوشحالیم از اینکه بگوئیم ؛ که بکار بردن خشونت در عمل فردی یا جمعی مجاز و مشروع است ؛ اگر منظور و هدف اخلاقی باشد . فقط یک اخلاق ظاهری و سطحی می تواند از این چنین راه حل که عامل اصلی را نادیده می گیرد قانع گردد . فقط نیت اخلاقی کافی نیست . برای حق بکار بردن خشونت بالاتر از همه باید روحانیت مطابق اخلاق داشت .

گانندی در یکی از مذاکرات خود با ژ. دک<sup>۱</sup> پاستوریوهانسبورگ (افریقای جنوبی) اظهار داشته که فکر مقام منفی در ذهن او از مطالعه حرفهای عیسی پدید آمده ؛ آنجائیکه می گوید : «اما من بشما می گویم که هیچوقت در برابر بدی مقاومت ننمائید .» و «دشمنان خود را دوست بدارید . برای آنجائیکه باشما بدرفتاری می کنند و شمارا زجر می دهند دعا نمائید تا فرزندان پدر آسمانی خود باشید .» و سپس از بهاگاوادگیتا و اثر تولستوی بنام «سلطنت خدائی در تو است» تأثیر گرفته است .

اما توجیه اینکه چگونه و چرا گانندی در مورد جنگ تحت تأثیر اصل آهیمسا قرار نگرفته ؛ آسان نیست . وی در جنگ با بوئر<sup>۲</sup>ها بعنوان پرستار داوطلب شرکت نموده ؛ در جنگ جهانی هم اگر وضع مزاجی او مانع نمی شد باردیگر همان عمل را انجام می داد . شاید در این موارد میخواست رنجها و آلام زخمیها را تسکین دهد . ولی اینکه همان گانندی

1- Révérend J. J. Doke

2-Boers

درهند در جمع آوری داوطلب برای خدمت مسلح شرکت نموده ؛ این دیگر امری است که به هیچ وجه با اصل آهیمنسا جور در نمی آید . اودر این مورد کاملاً تابع ملاحظات انتفاعی گردیده ؛ که اگر ملت هند در لحظه بحرانی بداد انگلستان برسد زودتر و آسانتر به آزادی و استقلال خواهد رسید . در صورتیکه آهیمنسا اصلی است که در فوق حسابهای کوچک سیاسی قرار گرفته . بسا در نظر گرفتن اصل مزبور این امر نیز غریب می نماید که گاندی اظهار علاقه و پافشاری زیاد در داشتن نیروی نظامی نموده است .

تمایل و رغبت گاندی بواقعیات امور اجتماعی هر چه باشد ؛ انکار و نفی جهان در فکر او مجال بازی نقشی نمیدهد .

البته وی بر فاه مادی ملت عنایت و توجه دارد ؛ ولی رفاه را به چیز کمی محدود میسازد . اگر هم وسائل موجود باشد باز نباید علاقه ای بزندگی راحت داشت . گاندی انتظار دارد که زندگی ساده که در آن مالکیت ، محدود به حداقل ضروری باشد ؛ موجب اصلاح انسان و تمدن گردد . هماهنگی نظریات وی با آراء تولستوی<sup>۱</sup> به عقیده وی مدرک صحت و درستی آنهاست .

در اعترافات مذهبی که در سال ۱۹۰۹ نوشته شده و در آن از تمدن حقیقی بحث می نماید ، انکار جهان بطور وضوح دیده می شود . گاندی در این نظریه به حدی پیش میرود که حقه بازی و شارلاتانیسم را بر پزشکی علمی مرجح می شمارد . «نجات هند در این است که تمام آنچه را که از پنجاه سال باینطرف آموخته فراموش نماید . راه آهن ، تلگراف ، بیمارستانها ، و کلای دادگستری ، پزشکان و غیره

همه باید از بین بروند . و اعضاء طبقات عالیه باید در زهد و تقوی زندگی ساده روستائی را یاد بگیرند . آنها پی خواهند برد که فقط این چنین زندگی انسان را خوشبخت می نماید .»

بعدها در بیمارستان هنگامیکه از درد آپاندیسیت رنج می برد حاضر شد از طب جدید ؛ که آنقدر شدیداً محکوم کرده بود ؛ استمداد نماید ؛ و مورد عمل جراحی قرار گیرد . ولی همیشه در عمق ذهنش این فکر را داشته ؛ که با آن عمل برخلاف ایمان و اعتقاد خود رفتار نموده است . بیکی از مرتاضان برهنه کسه علت آنرا سؤال نموده چنین می نویسد : «من اعتراف می نمایم که تن دادن به آن عمل جراحی وضعی از جانب من بشمار میرود . اگر من کاملاً مبری از خودخواهی بودم بچاره ناپذیر و مقدر تسلیم می شدم . ولی میل زندگی در کالبدم بر من چیره بود .» .

در این ابراز عقیده اخیر خود بار دیگر نشان می دهد که کم و بیش فایده ای برای پزشکی و بیمارستانها قائل بوده است . جنبه ها و تمایلات منفی فکر گانندی مخصوصاً در رویه او ؛ در قبال زناشوئی ظاهر می شود . وی نه تنها مهار زدن شهوات و علائق جسمانی رامی خواهد ؛ بلکه تجرد را ایده آل می داند .

گانندی از روی تجربه و مشاهده ، نتایج شوم ازدواج کودکان را پی برده بود . زن خود وی که چهار پسر بدنیا آورد زن بسیار وفادار و صبور بوده است .

دو چیز وی را بستودن تجرد می کشاند : اول اینکه او عقیده داشت که فقط شخصی که از تمام تمایلات جسمانی و شهوانی خود دست شسته باشد ؛ حائز روحانیت لازم بعمل اخلاقی حقیقی است . در جائی

می نویسد : « کسی که می خواهد خود را وقف کشور خود نماید ؛ یا عظمت يك حیات روحانی و دینی را ( و لسو هر قدر جزئی باشد ) تحقق بخشد ؛ باید زندگی پاك و منزه و عقیف داشته باشد خواه زناشوئی کرده باشد یا نه . »

عامل و علت دوم عبارت از اعتقاد و ایمان اوست به تناسخ و بازگشت ارواح در ابدان مختلف . هنگامیکه از عقیده او درباره ازدواج سؤال شده چنین جواب می دهد : « هدف زندگی عبارت از نجات و سعادت است . بعنوان یکنفر هندو من معتقدم که این نجات که ما آنرا موکشا<sup>۱</sup> می نامیم عبارت از رهایی از بازگشت مجدد است . آنوقت که ما رشته های مادی و جسمانی را می بریم با خدایکی می شویم . ازدواج رشته های پیوند ما را به ماده محکم ترمیسازد . برعکس تجرد یارو مؤید بزرگی است و بما امکان میدهد که يك زندگی کاملا تسلیم بخدا را پیش بگیریم . »

با وجود يك هم چو گرایش قوی بنفی وانکار جهان ؛ گاندی نمی تواند ایده آل باستانی حیات - تنها ایده آلی که می تواند با آن موافق باشد یعنی بریدن کامل از جهان را - پیش بگیرد . در جواب دوست خود مرتاض برهمنی که بوی توصیه میکرد بغاری پناه برده و در آن بتفکر و تعمق پردازد می گوید : « من در جستجوی کشور خدائی هستم که رهایی فکری و روحی نامیده میشود . برای رسیدن به آن نیازی به پناه بردن بغار نمی بینم . من غار خودم را در خودم می برم . »

گاندی در يك تضاد عجیبی فعالیت در جهان و نفی جهان را با هم جمع مینماید . در این مورد از بهاگاوادگیتا الهام می گیرد که عمل انجام



شده در این جهان را که با نیت و روح محض تسلیم به خدا انجام گرفته باشد عالی ترین شکل اعراض از جهان می‌شمارد: «فداکاری من در راه ملت‌م یکی از صور انضباط و دیسیپلینی است که برای رهائی روح من از تعلقات مادی و جسمی بر خودم تحمیل نموده‌ام... در نظر من راه نجات از میان محن و مشقات بیشماری است که شخص باید در راه ملت و انسانیت از آن بگذرد.»

بدین نحو است که گاندی اثبات اخلاقی جهان را - که هندیهای معاصر از آن پیروی می‌نمایند - بانفی و انکار آن که مبداش به بودا میرسد؛ باهم جمع و توأم می‌نماید. گاندی که برای استقلال کشور خود مبارزه نموده بود در ۱۹۴۸ بقتل رسید.

کسیکه افکار و عقایدش از خیلی جهات با نظریات گاندی اختلاف دارد؛ رابیندرانات تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱) فرزند دبندرانات تاگور است. رابیندرانات تاگور که در ۱۸۶۱ بدنیآ آمده هم فیلسوف، هم شاعر و هم موسیقی‌دان بود. وی خود آثار مهمش را بزبان انگلیسی ترجمه نموده است. توجه غرب از ۱۹۱۳ سالیکه وی جایزه ادبی نوبل را گرفت بسوی او جلب گردید؛ تاگور سالهای متعدد در سائتی‌نی کتان<sup>۱</sup> بنگال که در آنجا خود او در ۱۹۲۱ مدرسه تاسیس نموده و اداره می‌کرد می‌زیست. کاملترین شرح فلسفه او در کتابی موسوم به سادانا<sup>۲</sup> بدست می‌آید. این اثر شامل دروسی است که وی در دانشگاه هاروارد<sup>۳</sup> گفته. سادانا یعنی کمال.

در نظریات تاگور دیگر اثری از انکار و نفی جهان که تدریجاً در برابر اثبات و قبول آن عقب نشینی می‌نماید دیده نمی‌شود. وی مصممانه

برای جهان واقعیتی می‌شناسد و آنرا می‌پذیرد. دیگر از نظریه نفی جبری در فلسفه او خبری نیست .

تاگور متوجه است که فکر باید در قبال جهان بین رویه انکاری و رویه اثباتی یکی را انتخاب نماید . و برای حفظ و حراست اخلاق است که وی بدون قید و شرط رویه اثباتی را پیش می‌گیرد . این عمل وی معنی بزرگی دارد . تحولی که از قرن‌ها پیش در جریان بود در او پایان می‌پذیرد .

تاگور اعلام میدارد که فکر هندی در اینکه فقط پیوستن بخدا را مورد توجه قرار داده و توجه بجهان را که مظهر خداست از نظر دور داشته مرتکب خطائی می‌شود . وی حرفهای تند و خشن در مورد زهاد و مرتاضان که فقط در پی اعراض از جهانند دارد . ولی بهمان شدت غریبه‌ها را هم که جهت زندگی نفسانی و باطنی را گم کرده‌اند ، و در اعمال و فعالیت‌شان در جهان؛ دیگر ملهم از روح تسلیم و رضا بخدا نیستند محکوم می‌نماید . وی برای انسان دهدف تعیین کرده : تعلق داشتن از ته قلب و روح خود بخدا و خدمت کردن با کار و عمل در جهانی که وی بوجود آورده است .

بعقیده تاگور لذت و حظ زندگی کردن و ایجاد و ابداع اصل و جوهر انسان است . وی میگوید ما نمی‌توانیم فقط به انجام اعمالی که بحفظ و آرایش زندگی خودمان ضرورت دارد اکتفا نمائیم . اگر حساسیت و عواطف ما کند و ضعیف نشده باشد ؛ تمایل و احتیاج به فعالیت در راه روح جهانی و کوشش در پیشرفت جهان را در خود خواهیم داشت .

«ما باجهان يك رابطه بسیار عمیق‌تر و اساسی‌تر از رابطه جبری داریم . روح بسوی آن کشیده می‌شود ؛ و عشق و مهر ما بزنگی در حقیقت

میل بانیست که ارتباط ما با این جهان پهناور گسسته نباشد . این ارتباط يك ارتباط مهر و عشق است .»

ناتوان در مقابل این مهر و گرایش مرموز بجهان ؛ انسان دائماً می کوشد محیط دانشها و فعالیت خود را گسترش دهد . وی میل دارد نعمت هائی که موجب آسایش ماست مال مشترك همه باشد ؛ که حکمت و عقل و عدالت حاکم بر همه باشد . فلاکت و رنج کمتر شود ، ادبیات و هنرها پر رونق و پر شکوه گردند . قلب ها صاف شوند و نیروهای مرموز طبیعت رام انسان گردند ؛ تا در خدمت خلق و ترقی آن ها بکار برده شوند . پس انسانیت باید بفرهنگ حقیقی برسد . ولسی تاگور اضافه می نماید که این چنین فرهنگ و دانش نیست مگر آنجائیکه عواطف اصیل و نجیب و عشق انسان دوستی حکمفرما باشد . پیروزیهای مادی ؛ مسائل و امور کاملاً نسبی و گذران اند . آنها تأثیر شفا بخش و رهائی ده ندارند ؛ مگر اینکه انسانیت پیشرفت های معنوی و اخلاقی هم کرده باشد . «يك تمدن و جامعه را باید از روی درجه و میزان مهر و انسان دوستی که شئون و سازمانها و قوانین آن در قلوب پرورش میدهد قضاوت و ارزیابی کردنه از روی مجموع نیروهای مادی آن .» سادانا

پس تاگور بینش اخلاقی جهان را که از يك ایده آل حقیقی انسان دوستی الهام میگیرد می پذیرد . این همان جهان بینی است که بعضی از متفکرین غرب مانند شافستسبوری<sup>۱</sup> کانت<sup>۲</sup> ، فیخته<sup>۳</sup> و غیره پذیرفته بوده اند و متأسفانه تاگور آنها را نمی شناخته . اگر چه فکر و تمدن غربی نتوانسته انسان را بسوی معنویت هدایت نماید ؛ و غالباً در انجام این مأموریت خود کوتاهی بخرج داده ؛ معهدا در آن نیز همان جهان بینی عمیق و کاملاً هماهنگ

---

1 - Shaftesbury      2 - Kant      3 - Fichte

به ایده آل حقیقی فرهنگ فرد و جامعه را میتوان پیدا کرد.

یکی از نقاط ضعف تاگور اینست که وی میخواهد نظریه عرفانی  
براهما - هندوئی عصر حاضر را بعنوان بینش هند باستانی قلمداد نماید.

وی نمیخواهد قبول نماید که فکر هند دستخوش تحول گردیده است .

تاگور برای توجیه انحراف خود از متون قدیمی ؛ این اصل را  
برمی نهد که انسان نباید پای بند معانی اولی و اصلی آنها باشد. مهم کشف  
معانی و اهمیتی است که آنها برای مادرند و باعمل و زندگی خود اثبات  
حقیقت آن چیزی است که ما در آنها پیدا می نمایم .

تعلیمات بزرگترین متفکرین ما موجب مباحثات بی پایان میشود؛  
اگر بجای اینکه باعمل و در زندگی خود؛ آنها را تحقق بخشیم، بخواهیم ظاهر  
و صورت و الفاظ آنها را پی ببریم. مردان بدشانسی که تقدیر آنها را پای بند  
ظواهر و الفاظ کرده ب ماهی گیران بیچاره می مانند که بعلت توجه زیاد  
به نگاهداری تور خود در آب اصلا صید کردن را فراموش میکنند. سادانا  
ولی بابکار بردن تشبیه تاگور آنهائی هم که پای بند الفاظ نیستند  
شبه ماهی گیرانی هستند که تور مستعمل و پاره پاره بکار می برند . چیزی  
که آنها هم سودی در بر ندارد .

منظور وی از «مردان بدشانس پای بند ظواهر و الفاظ» هند شناسان  
غربی است که با تحقیقات انتقادی و تاریخی خود می کوشند ؛ معانی  
اولی و اصلی نوشته های و دائی را تصحیح کرده و اختلاف موجود بین  
بینش باستانی بر اهائی مبتنی بر انکار جهان و عرفان اخلاقی هند جدید  
متمایل به اثبات جهان را نشان بدهند .

اینکه باید معانی اولی نوشته های و دائی را تعیین کرد و بهیچ وجه  
نباید از آنها انحراف جست اصلی است که نمی توان از آن تخلف نمود.  
حقیقت تاریخی هم حقیقتی است و مانند هر حقیقتی باید محترم شمرده

شود . فکر باید نه اسارت بپذیرد و نه ترس .

تاگور برای اثبات اینکه نظریات او در مورد اثبات اخلاقی جهان با متون مقدس مغایرتی ندارد ؛ روشی را که عبارت از نشان دادن صحت قسمت های جدا شده از مجموع نوشته باشد ؛ بکار برده و بدین نحو آنها را طوری تفسیر و تعبیر می نماید که گویا در آنها از يك خدای مهر و عشق سخن رفته و تسلیم و رضای محض بساو و مشیت او توصیه گردیده است .<sup>۱</sup> اما به قسمتهای پر مهابت دیگر او پنی شاد که در آنها بر اهما همچون مطلق غیر متعین نشان داده شده ، و اعراض و خود داری از عمل شرط پیوستن بآن شمرده شده ؛ اهمیتی را که شایسته آنند نمی دهد .

اما در باره یاد آوری اینکه در او پنی شاد اشاراتی برواقعیت و اثبات جهان وجود دارد ؛ کاملاً حق با تاگور است . ما اروپائیان تحت تأثیر افکار شوپنهاور<sup>۱</sup> و دوسن<sup>۲</sup> متمایل به عدم تشخیص افکار و گفتارهایی هستیم که زیاد هم مؤید این نظریه نیست که اعراض از جهان تنها شرط پیوستن به براهما است . حقیقت اینست که در آن اثبات و انکار جهان هر دو پهلوی هم دیده میشود . فقط - در این مورد هند شناسان غرب واقعیت را بهتر از تاگور تشخیص داده اند - انکار آن برای او پنی شاد حقیقت بزرگی است که کشف شده و واقعیت آنرا در سایه گذارده است - و وقتی که منظور عملاً تعیین ایده آل زندگی برهمن است ؛ انکار جهان در برابر اثبات و واقعیت آن عقب نشینی می نماید و امتیازاتی برای آن میدهد . با وجود این برتری خود را حفظ می کند و چیزی از اهمیت نظری آن نمی کاهد .

هم چنین باید در نظر گرفت رابطه ای که او پنی شاد بین اخلاق و اثبات جهان برقرار میسازد - اثباتی که در جنب انکار و نفی آن قرار گرفته

---

1 - Shopenhauer      2 - Deussen

چيست . اوپنی شاد فقط اخلاق سنتی را در نظر می گیرد و از اخلاق مبتنی بر تعقل هنوز بی خبر بوده . پس از وحدتی که تاگور بین اخلاق مبتنی بر عقل و اثبات جهان برقرار میسازد در آن خبری نیست . البته تاگور می تواند تذکر بدهد که در اوپنی شاد هم اخلاق و هم اثبات جهان وجود دارد . ولی این اخلاق آنچه تاگور میگوید نیست . اثبات عمیقانه اخلاقی جهان که تاگور مانند فلاسفه اصیل اروپای دوره جدید از آن بحث می نماید در جریان يك تحول و تکامل طولانی پدید آمده است .

اگر اثبات اخلاقی جهان آنطوریکه تاگور ادعای نماید واقعاً در اوپنی شاد موجود بود ؛ باید از زمانهای دورا دور يك اراده اخلاقی و عملی پدیدمی آورد ؛ و از درخواست اصلاحات اجتماعی غفلت نمیکرد . ولی ذهن و فکر هندی از قرنهای پیش زشت ترین اجحافها و تجاوزات را طبیعی و جزو نظام جهانی شمرده است . فقط در دوره اخیر است که ذهن و فکر هندی تغییر جهت میدهد و میخواهد که شرایط دیگری برای زندگی بوجود بیاورد . این بهترین شاهد و مدرکی است برای اینکه در اوپنی شاد ؛ باوجود بعضی تکه های مجزا که میتوان آنها را در جهت اثبات اخلاقی جهان تفسیر نمود از اثبات اخلاقی مبتنی بر عقل و الزام انسان بفعالیت بی آلیش خبری نیست . حقیقت بغیر از نیروی خود نیازی بسلطه و نیروی دیگر ندارد . اگر اتفاقاً بتواند در تأیید خود از گذشته نیرو بگیرد البته بهتر و آسانتر میتواند خود را تحمیل نماید ؛ و مورد قبول قرار گیرد . ولی هیچوقت نباید بر متون گذشته عامداً تخطی نماید ؛ تادللی بر تحمیل خود بدست بیاورد . حقیقت باید بر نیروی متقاعد کننده خود اعتماد داشته باشد تا نیازی به پیدا کردن دلیل و مدرک بر اصالت خود در تاریخ نداشته باشد . تاگور هم هنگامیکه میخواهد نظریه خود را درباره اثبات جهان توجیه نماید مانند فلاسفه اروپا که به این اقدام دست زده اند بسه مسئله بزرگ

برخورد می‌نماید :

۱ - چگونه میتوان وجود مطلق را مانند شخصیت اخلاقی تصور کرد؟

۲ - تاچه حد برای جهان و آنچه در آن میگذرد میتوان جنبه اخلاقی قائل شد؟

۳ - فعالیت انسانی را که در خدمت روح خالقه بوده و نقشه های او را تحقق می‌بخشد چگونه میتوان تصور کرد؟

تاگور اصلاً به این‌که تصور وجود مطلق مانند يك شخصیت اخلاقی چقدر اشکال دارد توجهی ندارد . وی با کمال سادگی خدا و جهان را همانند کرده و در همان حال خدا را خالق جهان می‌نامد ، با سهولت و مهارت از يك اصلی بدو اصلی و از دو اصلی بيك اصلی رد میشود و هیچ اعتنائی بگودالی که آندو را از هم جدا میسازد ندارد . آنچه در نزد برهمنان بزرگ بوده اینست که آنها هیچوقت برای تعیین و نشان دادن وجود مطلق تشبث بمفهوم خدا آنچنانکه دین عامه بوجود آورده نمی‌نمایند . اما تاگور بآن توسل می‌نماید؛ بدون اینکه احساس احتیاج بتوجیه آن بنماید . وی که وارث برهمنان بوده مانند اروپائیان ایمان و عقل را بهم می‌آمیزد .

هم چنین اشکال نسبت دادن جنبه اخلاقی بوجود مطلق را در نظر نمی‌گیرد .

برای اینکه بتواند برای جهان معنی و جهتی قائل شود ؛ با توسل به تعبیر و تفسیر معنی و جهتی بر آن می‌دهد . وی همان بینش قدیمی بر اهائی را که جهان محسوس بازی و نمایشی است که خدا خود برای خود داده اتخاذ می‌نماید . در نظر برهمنان و همچنین بعد ها بهاگاواد گیتسا این

عبارت از توالی حوادث و پدیده‌هایی است که نباید در پی تشریح و توجیه و تعلیل آن برآمد. ولی چون تاگور به اثبات اخلاقی جهان معتقد است باید مانند فیخته بکوشد که در این بازی عمیق‌ترین و عقلانی‌ترین تظاهر و تجلی خدا را ببیند.

وی میگوید که خدا جهان را بوجود آورده برای اینکه بذاتش فیض و عشق است. اما هیچ مهر و عشقی تحقق نمی‌پذیرد؛ مگر با اتحاد و وصلت دو فردیت. پس خدا باید چیزی در خارج از خود بر نهد که از یک نوع استقلال نسبت به او برخوردار باشد.

«نه تنها فردیت و شخصیت ما بلکه تمام طبیعت است که جدائی و تفکیکی بین ما و خدا بوجود می‌آورد؛ که فلاسفه ما آنرا مایا نامیده‌اند؛ زیرا این تفکیک و جدائی در واقع وجود ندارد. هیچ چیزی نیست که بتواند حدی باشد که خدا مجبور بقبول آن گردد. خدا از روی مشیت و اراده خاص خود حدودی در مقابل خود برمی‌نهد؛ همانطوریکه شطرنج‌باز محدودیت هائی در برابر هوس خود در مورد حرکت دادن مهره‌ها قائل میشود. زیرا شطرنج‌باز با هر یک از مهره‌ها در ارتباط شخصی بسوده و آنرا مانند موجودی در نظر می‌گیرد که دارای ابتکار است. شطرنج‌باز با قواعد بازی که خود را ملزم بمراعات آنها می‌نماید محدودیتی برای خود بوجود می‌آورد. و درست لذت بازی هم در همین جاست؛ یعنی در این است که مهره توانائی بازیکن را محدود بسازد. البته شطرنج‌باز میتواند آنها را بدلبخواه خود جابجا نماید؛ ولی در اینصورت دیگر بازی و سرگرمی نخواهد بود. اگر خدا ادعای نقش قدرت کامله را دارد کار خلقت او ساخته شده و قدرت او معنی خود را از دست میدهد. زیرا قدرت برای اینکه بر خود آگاهی یابد باید برای خود حدودی بر نهد.»



«همانطوریکه طبیعت بوسیله حدود قوانین طبیعی از خدا جدا شده؛ همانطور من ما هم باسدهای خود خواهی از خدا جدا شده‌است. خدا از روی اراده حدودی برمشیت خود نهاده و برای ما قلمرو کوچک ابتکارات ما را واگذار کرده. دلیلش اینست که اراده او که اراده فیض و عشق و بالنتیجه اراده آزاد است نمی‌تواند تمتع خود را بدست آورد؛ مگر در وصلت و اتحاد بایک اراده مختار دیگر.»

بدین نحو این بازی عشق (لیلا)<sup>۱</sup> بین خدا و روح انسانی دوره بدوره تابی نهایت ادامه پیدا می‌کند. هنگامیکه روح همسر خود را در مالک جهان می‌شناسد مسکن خود را هم در جهان پیدا می‌کند. «آنوقت هر فعل برای او ضرورتی میشود برای خدمت از روی مهر و عشق. تمام مصائب ورنجهای زندگی آزمایشهایی میشوند که روح باشکیبائی مواجه میشود و بالبخند بر آنها فائق می‌آید؛ تا نیروی عشق خود را باثبات برساند و خود را شایسته مهر معشوق خود سازد.»

این‌ها افکار و گفتارهایی است شبیه آنهایی که عرفای غربی ملهم از کانتیک کانتیکها<sup>۲</sup> گفته‌اند.

پس تاگور نظریه براهمائی قدیم را - که جهان بازی دلگرمی است که وجود مطلق برای خود میدهد - بار دیگر زنده نموده و بآن رنگ اثباتی می‌دهد.

در نظر تاگور هم مانند فلاسفه اروپا که طرفدار اثبات اخلاقی جهان بوده‌اند؛ جهان بمنظور انسان خلق شده. پس وحدت روحی و

---

1 - Lillâ

۲ - قسمتی از کتاب عهد عتیق که به سلیمان نسبت داده و درخندگی شاعرانه و تخیلی شرقی دارد.

اخلاقی بین انسان و خداهدف و منظور نهائی و معنی حقیقی جهان شمرده شده است .

اما اینکه فکر انسان باید جهان را بمنزله واقعت غیر قابل توجیه و بیان قبول نماید، چیزی است که تاگور نمی تواند آنرا بپذیرد. تاگور مانند پیروان اصالت عقل قرن ۱۸ اروپا میخوهد هستی جهان را در جهت خوش بینی توجیه نماید. و معتقد است که زیبایی و نظم و هماهنگی در آن حکمکفر ماست. و آنچه ما از زشتی، گنگی، ناهماهنگی و دردناک در آن مشاهده می نمائیم بالاخره در زیبایی نظم و هماهنگی و شرف مستجبل خواهد شده هر بدبختی که انسان آنچنانکه باید بپذیرد مبدل بسعادت او خواهد شد. «باحس حقیقت خودمان از قانون خلقت آگاه میشویم و باحس زیبایی خودمان از هماهنگی جهان آگاه میشویم .»

در اینجا انسان تصور می نماید که گفته های شفتسبوری<sup>۱</sup> را میشوند. بعقیده تاگور هیچ گونه بدبینی در مورد جهان دلیلی ندارد. در نظر او بدبینی وضعی است که در آن عاطفه یا هوش از خود راضی میشوند و بخود نمائی می پردازند .

از اشکالاتی که فعالیت انسان در جهت روح کل برمی انگیزد تاگور هم مانند فیخته چندان آگاه نیست. وی بطور ساده قبول می نماید که هر عمل و فعلی که انسان بوسیله آن از من کوچک خود تجاوز می نماید، در تحقق هدف جهانی تاثیر دارد. اراده و مشیت روح جهانی چیز بیگانه بر ما نیست. ما می توانیم آن را در خود احساس نمائیم و از آن حساب ببریم. فقط کافی است که خود را کاملاً تسلیم و تفویض آن نمائیم. جهان باید برای هر يك از ما یکنوع بزرگ شده جسم ما باشد و من شخصی ما باید گسترش

من جهانی را بخود بگیرد .

فلاسفه فرانسه آلفرد فویه<sup>۱</sup> (۱۹۱۲-۱۸۲۸) و ژان ماری گوویو<sup>۲</sup> (۱۸۵۴-۱۸۸۸) هم از همچو گسترش شخصیت سخن میرانند. ولسی منظور آنها اینست که انسان اخلاقاً به آن اندازه خود را وابسته باموجودات و انسانهای دیگر احساس کند ؛ که سرنوشت آنها را مانند سرنوشت خود بداند ؛ و در بند آنها باشد به همان اندازه که در بند خویش است . اما در نظر تاگور منظور فقط گسترش اخلاقی من نیست . بلکه گسترش ناشی از بسط نیروی فعالیت نیز هست .

در سایه افزایش دانش و بتدریج که قوانین طبیعت را بهتر می شناسیم قدرت ما هم افزایش می یابد . مادر مسیر بدست آوردن یکنوع جسم جهانی هستیم . اعضاء دید و حرکت ما و نیروی جسمانی ما مانند خود جهان بدور ادور می روند . بخار و الکتریسته عضلات و یاخته های ما می شود . در این عصر پیروزیهای علمی تمام کوشش مادر اینراه صرف می شود تا ادعای ما را به جهانی بودن من خودمان به اثبات برساند . در واقع قدرت ما هیچ نهایی ندارد . از این لحاظ که قدرت جهانی که در قوانین جهانی تجلی می نماید - قوانینی که حاکم بر جهان اند ؛ در خارج از ما نیست بلکه در ذهن و باطن خود ماست» .

انسان بعنوان يك شخصیت اخلاقی ؛ با انجام فعالیت متناسب با مجموع استعدادهای خود است که به پیوستن به خدا نائل می شود . انسان من برین را در خود تحقق می بخشد . و عشق وی به عشق ابدی می پیوندد .

«تمام آنچه ما می توانیم همیشه در آرزوی رسیدن به آن باشیم

1- Alfred Fouillée      2- Jean-Marie Guyau

عبارت از پیوستن بهتر به خداست. « سادانا  
تاگور بسا توصیه اصرار آمیز در پیوستن فعال به نامتناهی و بسا  
نشاندادن اینکه عمل نتیجه تفکر و تأمل است ایده آل حقیقی جهان بینی  
اخلاقی را ترسیم می نماید .  
اما نمی تواند این چنین دید و بینش را با معرفت مثبت واقعیات  
استوار سازد .

بلکه آن را از تعبیر و تفسیر خوش بینانه و اخلاقی جهان استنتاج  
می نماید که شباهت بنظریات شافتمسبوری و فیخته دارد . برای فکری  
که شهامت اینرا داشته باشد که خود را مورد انتقاد قرار دهد ؛ این تعبیر و  
تفسیر به همان اندازه غیر کافی است که نظریات فلاسفه مزبور اروپا .  
همینکه فکر هندی از روی تأمل و تفکر در راه قبول واقعیت  
اخلاقی جهان گام می گذارد ؛ خود را در برابر همان مسائلی می بیند که  
متفکران اروپا با آنها مواجه شده و به آزمایش حل آنها دست زده اند ؛  
همانطوریکه در مورد تاگور ملاحظه می نمائیم .  
در نظام فکری شامخ و سفونی با عظمت بینش تاگور، آهنگها،  
نغمه ها و تحریرها هندی است ولی تمها شباهت به تمهای فکر اروپائی  
دارد .

اما این فکر تاگور که تمام طبیعت از یک نفخه ربانی جان  
می گیرد دیگر مربوط به اوپنی شاد نیست بلکه ملهم از دانش جدید  
است .

تاگور باین مسئله که آیا ایده آلیسم اخلاقی باید و می تواند از  
توافق با معرفت واقعیات دست بردارد توجه ننمده . این مسئله خارج  
از افق دید او مانده است .

اما در مورد نشان دادن توافق حقیقی ایده آلیسم اخلاقی جهان و معرفت مثبت واقعیات او هم بیشتر از پیشینیان خود کامیابی بدست نیاورده. ولی تجارب شخصی او در ذهن و زندگی خود از این ایده آلیسم، وی را باین اعتقاد متقن کشانده که این تنها راهی است که عقل و فکر ما را راضی و قانع میسازد و از اینرو حقیقت است.

این اعتقاد متقن راوی با قدرت و ایمان و عمق و جاذبه بیان می نماید که پیش از وی از کسی شنیده نشده بوده است. این متفکر بزرگ تمام سرشار از نجابت و هماهنگی، این گوته هند، تنها به ملت خود تعلق ندارد. بلکه به همه انسانیت متعلق است.

متفکر دیگر هند ارویندوگوز<sup>۱</sup> متولد در ۱۸۸۲ است. وی نیز خواسته عرفان و اشراق برهمنی را در جهت اثبات اخلاقی جهان تعبیر و تفسیر نماید. در نتیجه تمایل خود به مسائل سیاسی؛ در مبارزاتی که چند سال پیش از جنگ بین الملل اول هم میهنان وی برای آزادی هند از یوغ انگلستان پیش گرفته بودند؛ نقشی بازی کرد. در ۱۹۱۰ از سیاست کناره گیری کرد، همانطوریکه تاگور قبلا دست کشیده بود. از آن زمان در تبعیدگاه ارادی خویش در پوندیشری<sup>۲</sup> بسربرد و به چیزی غیر از رستاخیز فکری هند نمی اندیشید و کوشش نمی کرد.

وی میخواست هم میهنان خود را از معابد و افقهای تنگ مکتبهای قدیمی بیرون آورد و به طبیعت و زندگی آشنا سازد: «فکر باید در نظر ما مقدس باشد اما آینده از آن هم بیشتر.» وی هم مانند ویوهکاناندا<sup>۳</sup> ایمان متقن داشت باینکه فکر هندی رسالت دارد که انسانیت را بسوی سر نوشت

1- Aurobindo Ghose

2- Pondichèry

3- Vevèkánanda.

این مبارزه و جدال عظیم عقاید بی سروصدا و مخفیانه ادامه یافته. دوطرز بینش علناً بهم نمی‌تازند و بحث دراصل را پیش نمی‌کشند. بلکه همیشه سازش با عقب نشینی تدریجی رویه انکاری و دادن امتیاز از طرف آن بنظریه مغایر برقرار میشود. امتیازاتی که بالاخره منجر به کنار رفتن رویه انکاری میگردد.

پیشترها دردوره باستانی برهمنان باقبول اینکه اعراض تام از جهان فقط در نیمه دوم حیات باید اجرا شود امتیاز بزرگی به واقعیت آن داده‌اند. سپس سودا باطرد و منع انزوا و ارتیاض و اعلام اینکه بی‌نیازی و وارستگی قلبی و باطنی درقبال جهان ارزشی بمراتب بیشتر از اعراض واقعی دارد از شدت و قاطعیت آن کاست. بعلاوه نظریه اخلاقی ترحم و شفقت وی متضمن تمایلات عملی بوده است. ولی بودا متوجه نبود که این چنین اخلاق چقدر با انکارجهان مغایرت دارد.

بهاگاوادگیتا تصدیق می‌نماید که فعالیت هم‌باندازعدم فعالیت ارزش دارد؛ و احیاناً از آنها هم برتر است. ولی در اینجا منظور فعالیتی است که بتواند - ولو ظاهراً - با انکارجهان سازگار بوده باشد؛ نه فعالیت ناشی از عوامل و تمایلات طبیعی.

بتدریج که در فکر هندی اخلاق اهمیت پیدا میکند و فعالیت با ضرورت اخلاقی توجیه میشود انکارجهان سست تر میگردد. بالاخره هنگامیکه اخلاق، فعالیت مبتنی بر مهر را الزامی می‌شمارد و کوشش در رفاه و آسایش هم‌نوعان و موجودات دیگر را وظیفه افراد قرار میدهد ساعت کنار رفتن نظریه انکارجهان نواخته میشود.

تحول فکری هند آنچیزی که برای تفکر ساده و سطحی واضح

و آشکار است تأیید مینماید :

انکار جهان که مغایر باغرائز و تمایلات و خواست و اراده زیست ماست ، و وضع مارا در جهان در نظر نمیگیرد نمیتواند مانند اثبات جهان توجیه گردد و باسانی بموقع عمل گذارده شود . بینش مزبور در مقایسه با نظریه اثباتی موقعیت سست و متزلزل دارد و به محض برخورد با اخلاق که بر پایه واقعیت عمیق جهان است خود به خود فرو می‌ریزد .

فکر غربی و فکر هندی هر يك بنحو خاص خود غیر کافی و ناقص است . برای قضاوت صحیح و تعیین ارزش هر يك از آنها نمی‌توان فقط اختلاف موجود در بین آنها را در نظر گرفت . باید این نکته را نیز تذکر داد که هر یکی از آنها از اواسط قرن نوزدهم دوره بحران و تحولی را می‌گذرانند . موقعیت فکر اروپائی از این لحاظ که مجبور شده اعتراف نماید که دیگر نمی‌تواند ؛ ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان را باشناسائی واقعیت‌های روزمره آشتی دهد تغییر یافته است . اما فکر هندی باید از اعراض از جهان دست بردارد و بسوی قبول واقعیت آن روی آورد . مادامیکه فکر اروپائی تعبیر و تفسیر اثبات اخلاقی جهان را بمنزله معرفت واقعی آن بداند میتواند خود را ضامن عالی‌ترین ایده آله‌ها قرار بدهد . این ایراد و اعتراض که فکر غربی نتوانسته انسان را به معنویت واقعی دلالت نماید فقط به فلسفه معاصر وارد است نه بگذشته آن . در میان متفکران قرن ۱۸ و حتی اوائل قرن ۱۹ فکر فکر فعالیت در يك معنویت عمیق وزنده پدید می‌آید . و نتایج اینکه فکر اروپائی اصولی است نه مستیک «عرفانی» هنوز محسوس نشده بود . ولی سپس وقتیکه فکر غربی خود را مجبور می‌بیند که اینچنین تعبیر

را کنار بگذارد نه تنها دیگر نمیداند رابطه معنوی انسان و بی‌نهایت را چگونه توجیه و تبیین نماید بلکه اصلاً بلزوم چنین مستیک «عرفان» هم متوجه نمی‌شود .

در نیمه قرن ۱۹ نه تنها تعبیر ایده‌آلیستی جهان آنطوریکه فلسفه عقلی میکرد - بلکه هرگونه اقدام و کوشش سازش دادن ایده‌آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات نیز - انجام نشدنی دیده شد . سیستم‌های فلسفی فیخته ، شلینگ و هگل آخرین کوشش در راه این چنین سازش است . از این زمان فلسفه غرب خود را مجبور بقبول این امر می‌بیند که شناسائی واقعیات ناقض ایده‌آلیسم اخلاقی جهان است . درین وضع می‌کوشد ایده‌آلیسم خود را - با صرف نظر کردن تدریجی از اخلاق (اتیک) و فقط باحفظ ساده اثبات آن - باواقعیت هماهنگ سازد .

هم‌رنگ و خیلی هم هم‌رنگ باروح و طرز فکر زمان ، فلسفه نیچه تنها مسئله فرد و جامعه را مورد توجه قرار داده و مسئله فرد و جهان را به کلی نادیده و ناشناخته گرفته است . جهان در نظر نیچه دکور و آرایش یک نمایش حزن‌انگیز است و بس .

فکر و فلسفه اروپائی چون خود را عاجز از سازش دادن ایده‌آلیسم اثبات اخلاقی جهان باواقعیت دیده ؛ از اینرو بیک ایده‌آل محقر مطابق باواقعیت و تنظیم شده روی آن ؛ اکتفا نموده است .

چنین است نمایش حزن‌انگیزی که فعلاً در برابر چشمان ما جریان دارد .

البته فکر هندی میتواند خود را برتر از این فلسفه غربی که دستخوش نابسامانی است بداند . ولی فراموش می‌نماید که در قرن ۱۸ و ۱۹ فلسفه مزبور در راه چه ایده‌آل بزرگی فداکاری نموده و چه عملی انجام داده ،



بعلاوه هیچ در نظر نمی‌گیرد که خود فلسفه هند تا امروز از مواجه شدن با اشکالات و مسائلی که فلسفه غرب را در وضعیت فعلی قرار داده خودداری کرده است .

ویوه‌کاناندا و صاحب نظران دیگر هند البته اذعان دارند که فلسفه غرب که این استعداد اکتشافات علمی و اختراعات را از خود نشان داده ؛ می‌تواند زندگی اجتماعی را سازمان عقلانی بدهد و بطور کلی انسان و جامعه را بسوی تمدن راهنمایی کند . اما در مورد برتری هندیها در زمینه فکر و فلسفه ؛ آنها این مسئله را واضح و غیر قابل بحث می‌دانند .

ویوه‌کاناندومی خواست با حقایق ابدی که خاص هند است «جهان را منقلب» سازد . بقول اورویندوگوس کلید ترقی انسانیت در دست هند است . به عقیده ویوه‌کاناندا و دیگران فقط هند می‌تواند راه و رسم ارجمند سیر و سلوک و عرفان را به جهان بیاموزد . این صاحب نظران ظاهراً فراموش می‌نمایند که در جهان غرب هم عرفانی که از لحاظ ماهیت و ارزش همانند عرفان هندی است وجود دارد . آنها معتقد باین فکر نامسلم هستند که اصالت و عمیق بودن خاص فکر و فلسفه هندی است .

آنها به حق ملاحظه می‌نمایند که عرفان در فکر و فلسفه غرب جای قابل توجهی اشغال نکرده . ولی هیچ در نظر نمی‌گیرند که این وضع از اینرو پیش آمده که عرفان نمی‌تواند جو ابگویی تمنیات و الزامات ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان باشد .

صاحب نظران مزبور نمی‌توانند پنهان نمایند که ازین لحاظ عرفان خود آنها کمتر قانع کننده است . ویوه‌کاناندا از اینکه می‌بیند

غرب اعمال خیرخواهانه قابل ملاحظه‌ای انجام داده ؛ درحالی‌که هند ؛ کشور حقایق ابدی تا امروز در تسکین آلام بدبختان اقدامی بجانی‌آورده؛ دستخوش یأس و ناامیدی می‌شود و در یکی از نامه‌های خود اذعان می‌نماید که «هیچ اجتماعی به اندازه هند تیره بختان و محرومین اجتماع را مورد فشار بیرحمانه قرار نمی‌دهد.» وی از آمریکا به یکی از دوستان هندی خود چنین مینویسد : «در زمینه معنویت آمریکا خیلی از ما عقب تراست . ولی اجتماع آنها خیلی برتر از اجتماع ماست .»

چرا معنویت هند اینقدر نتیجه ناچیز دارد ؟ این سئوالی است که ویوه‌کاناندا جرأت نمی‌کند در مورد آن عمیقاً بحث نماید . وی علت آن را عدم توجه و علاقه و بی‌تفاوتی افراد می‌داند . وی نمی‌خواهد اقرار و اذعان نماید که مسئولیت آن متوجه طرز تفکر هندی است ؛ که در طی قرن‌ها نخواستہ مسائل زندگی و دنیوی را مورد عنایت قرار دهد . پس می‌توان گفت که طرز فکر هندی تحول یافته و موضوع مهر و عشق عملی و فعال در آن شروع به ایفاء نقشی نکرده مگر در دوره جدید .

فکر هندی فقط در آغاز يك تحول عمیق داخلی است . کافی نیست که اصالت و صحت اثبات اخلاقی جهان و اصل فعالیت را که از آن جاری می‌شود بشناسیم و اذعان نمائیم . نمی‌توان همین طور ساده و سطحی تازه را بکهنه اضافه کرد . عنصر تازه بسان مایه متغیر تأثیر می‌نماید .

البته فکر هندی به‌مسدود انکار جهان می‌تواند از رو برو شدن با واقعیات اجتناب نماید . ولی بتدریج که نظریه اثبات جهان را می‌پذیرد مجبور می‌شود که این واقعیات را در نظر بگیرد .

در نتیجه اثبات جهان مجبور خواهد شد از روی ضرورت آنهم  
بامشگلاتی که فکر اروپائی دست و پا میزند مواجه گردد .

فکر هندی چون در بحبوحه تحول خویش است باید این شهامت  
را داشته باشد که خود را به موقع بیک آزمایش جدی آماده سازد .  
باید تصمیم به شناسائی و قبول حدود معرفت فوق محسوس بگیرد ؛ از  
تشبث به خیال بافی که تا امروز شیوه آن بود دست بردارد و از تفکیک  
حقیقت درجه اول و درجه دوم که به کمک آن به جای روبروشدن بامشگلات  
از کنار آنها رد شده صرف نظر نماید . خلاصه باید از زیر قید و بند و  
سلطه سنت های خود بدر آید .

صاحب نظران هند باید عرفان اتحاد معنوی بسالائتناهی را  
آنطوریکه واقعاً هست و نه آنطوریکه از متون و نصوص قدیمه بدست  
آمده یا چنین ادعا می نمایند شرح و بیان نماید .

ماهیت هر «مستیک» عرفان چنین تقاضا دارد که خود را در وراء  
زمان قرار دهد و هیچ سلطه بجز از سلطه حقیقت ذاتی برای خود ادعا ننماید .  
فکر برای پیشرفت و تکامل باید از دره و گودال اشکالات توضیح  
و روبروشدن صمیمانه با واقعیت بگذرد . فکر اروپائی وارد این گودال  
گردیده ولی فکر هندی هنوز در ارتفاعات آنطرف است . اگر میخواهد  
به تبه و ارتفاع مقابل برسد باید شروع به پائین آمدن بنماید .

پس بدین نحو فکر هندی و فکر اروپائی هر دو در برابر مسئله  
سازش دادن ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات قرار گرفته  
است .

اگر فکر در حل این مسئله توفیق نیابد از اینروست که زندانی  
خطا و اشتباهی است و گمان می کرد که به حل آن نخواهد رسید مگر

بادردست داشتن جهان شناسی‌ای که بتواند به خواسته‌های این ایده‌الیسم  
جوابگو باشد .

اما ماجهانشناسی‌ای که هدفی را بمانشان بدهد که فعالیت اخلاقی  
خودمان را در تحقق آن میتوانیم بکار بریم نداریم . باوجود این فکر  
در برابر اینکه وی از همچو معرفتی که بآن نیازمند است محروم میباشد  
تسلیم نگردیده. آنوقت تعبیری از جهان درجهت ایده‌الیسم اثباتی آن از  
خود ابداع نموده . روی این چنین تعبیر است که تمام ادیان و فلسفه‌های  
دو اصلی استوار گردیده . عرفان هم به محض اینکه به اثبات اخلاقی  
جهان‌گرایش مینماید ، خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه احتیاج به توسل  
بیک همچو تعبیر دارد .

امامستیک «عرفان» مبتنی بر انکار جهان متوسل به تعبیر مغایری میشود.  
این عرفان تنها به ادعا و مشاهده اینکه جهان برای ما معمای نامفهوم میباشد  
اکتفا نینماید . بلکه این ملاحظه را چنین تعبیر می‌نماید که جهان واقعاً  
معنی و هدفی ندارد. روی این چنین تعبیر و تفسیر این نظریه مبتنی شده که انسان  
نباید بجهان محسوس توجهی داشته باشد : بلکه باید افکار خود را روی  
جهان غیر مادی متوجه سازد. هنگامیکه انکار جهان بالاخره مجبور بپذیرش  
اصل فعالیت میشود، تصور می‌نماید میتواند آن را با تعبیر منفی آن بوسیله  
این استدلال سازش دهد که انسان با تسلیم خویشتن در برابر مطلق در این بازی  
خالی از معنی که عبارت از جهان باشد شرکت مینماید . این است آئین  
و نظریه بهاگوادگیستا .

باوجود این به محض اینکه منظور فعالیت اخلاقی میشود نه فعالیت  
فی‌نفسه و بخاطر خود ؛ دیگر نظریه بازی قابل پشتیبانی نیست . اخلاق  
(اتیک) نمیتواند با آن جور بیاید. ماهیت و ذات بازی اینست که نمیتواند

يك معنی بویژه معنی اخلاقی داشته باشد . تاگور بیهوده تمام هنرشاعری خود را بکار برده تانسان بدهد که جهان يك بازی است که جنبه وصف اخلاقی دارد .

همینکه «مستیک» عرفان جا و محلی برای اثبات اخلاقی جهان می دهد مجبور است هر گونه تعبیر منفی معمای جهان را کنار بگذارد . آنوقت است که باید اقرار و اعتراف نماید که مانند تمام مذاهب و هر فلسفه مبتنی بر اثبات جهان باید یا توجیهی متناسب با اثبات آن پیدانماید؛ یا اینکه اکتفا نماید باینکه آنرا حفظ نماید بدون اینکه بتواند باتوضیح جهان آنرا موجه نشان بدهد .

چگونه انسان ممکن است با فعالیت خود باروح جهانی در توافق باشد ، اگر از طرف دیگر بداند که فعالیت خالقه این روح برای او مبهم و رموز و معما می ماند ؟

فعالیت این روح جهانی برای ما معما است برای اینکه در عین حال در ایجاد و انهدام ، خلق و امحاء ، تولد و مرگ خود نمائی می کند . از اینرو ما نمی توانیم در آنچه در جهان میگذرد برای خودمان اصلی که بتوانیم آنرا اصل فعالیت خود قرار بدهیم پیدا کنیم . بس برای ما نمی ماند مگر اینکه خودمان را وقف فعلیتی بکنیم که با آن بر حسب اجسامات و عواطف عمیق خودمان وظایفی را که در این جهان بگردن داریم انجام بدهیم . فقط پس از پی بردن به این حقیقت است که ما از دغدغه بیهوده کشف توضیحی برای جهان که بتواند ایده آلیسم اخلاقی ما را موجه سازد ؛ فارغ و آزاد خواهیم شد . فعالیت اخلاقی تنها چیزی است که بوسیله آن میتوانیم باروح جهانی ارتباط روحی پیدا نمایم .

چگونه میتوان این امر را توضیح داد ؟

برای فهم آن باید از يك اخلاق کامل حرکت نمائیم . اخلاق نا  
کامل یعنی آنچه ما را منحصرأبرویه خودمان نسبت بدیگران و جامعه مشغول  
میسازد با روح جهانی در ارتباط نمیگذارد . مانمی توانیم با آن ارتباط  
پیدا نمائیم مگر در يك اخلاق جهانی و نامتناهی یعنی اخلاقی که ما را مجبور  
می نماید بتمام موجوداتی که در محیط فعالیت ما واقع شده اند فداکار  
باشیم .

قانون و فرمان اساسی اخلاق محترم شمردن زندگی است . ما  
باید آن را در باره خودمان و دیگران بموقع عمل بگذاریم . نسبت بخودمان  
باجستجوی رشد و گسترش حیات و تکمیل معنوی و اخلاقی خودمان بحد  
امکان ؛ بدستور مزبور عمل می نمائیم . اما در باره دیگران ، دستود فوق  
را بدین نحو بموقع عمل می گذاریم ؛ که بآنها یاری نمائیم تا آنجائیکه  
ممکن است در حفظ و بهتر کردن حیات خود بکوشند .

چیزی که ما عشق یا مهر می نامیم در اصل نیست مگر احترام زندگی .  
هیچ ارزشی خواه مادی و خواه معنوی ارزش نیست مگر ازین لحاظ  
که تا حد ممکن بحفظ و گسترش حیات کمک نماید .

اخلاق در الزامات و شمول خود نامتناهی است . با آگاهی یافتن  
به وابستگی خودمان با موجودات دیگر ؛ و عمل کردن بآن است که ما  
باتنها راه ممکن میتوانیم با وجود نامتناهی که همه چیز از آن زندگی میگیرند  
ارتباط پیدا کنیم . نه با شناخت جهان ؛ بلکه با شناخت حقیقت و شمول  
جوهر و اهمیت اخلاق می توانیم معنی ای بحیات خودمان بدهیم .

اخلاق به این امر اساسی منجر می شود که حیات ما از حیات  
دیگری زائیده شده ؛ و حیات های دیگری را به وجود می آورد . ما  
منحصراً برای خودمان نیستیم . هستی های دیگری در هستی ما شریک اند

و هستی ما در آنها . اخلاق ابتدائی که آن را نه تنها در انسان ؛ بلکه در حیوانات تکامل یافته دیگر هم می بینیم در این امر اساسی است که موجودی از وابستگی خود به موجودات دیگر آگاه گردد و به آن عمل نماید .

هنگامیکه فکر ما وابستگی مرموزی را که بین ما و موجودات دیگر است مورد توجه قرار می دهد؛ مجبور می شود اعتراف نماید که نمی تواند حدود آن را تعیین نماید . در وراء خانواده باید آنرا بطایفه و قبیله ، سپس به ملت و بالاخره تمام انسانیت گسترش داد . حتی نمی تواند با ارتباط و تعاون با انسان اکتفا نماید . بلکه مجبور است قبول نماید که رشته و رابطه ای بین انسان و تمام مخلوقات وجود دارد .

اخلاق نامتناهی و اوپنی شاد هر دو در اصل « تات توام ازی » با با هم مشترك اند . بر حسب « تات توام ازی » انسان باید خود را در تمام موجودات ببیند . ولی « تات توام ازی » اخلاق تحقیق و ملاحظه ای است که اصل و پرنسپ عمل می شود ؛ در صورتی که « تات توام ازی » برهمنائی فقط به بیان ابن حقیقت نظری اکتفا می نماید ؛ که روح جهانی خود را در تمام ارواح فردی پیدا می نماید .

اخلاق عبارت است از شناختن مسئولیت خودمان است نسبت به تمام موجوداتی که زندگی می نمایند .

دو نوع عرفان ( مستیک ) موجود است . یکی از اصل وحدت روح جهانی و روح فردی استنتاج می شود و دیگری از اخلاق به دست می آید .

عرفان وحدت ؛ خواه هندی و خواه اروپائی اخلاق نیست ؛ و حتی نمی تواند مبدل باخلاق گردد . البته می توان با نسبت دادن ماهیت اخلاقی به روح جهانی به آنهم جنبه اخلاقی قائل شد . ولی

به محض اینکه فکر از قبول و تأیید اینکه روح جهانی و جهان برای ما معمای غیر قابل فهم است سر موئی منحرف می شود دیگر نمی تواند در راه حقیقت بماند .

فکر هندی جدید کوشش می نماید بعرفان وحدت ؛ معنی و جنبه عرفان اخلاقی بدهد . ولی در این راه کمتر توفیق می یابد . همانطوریکه اکارت (۱۳۲۷-۱۲۶۰) بهمان عمل درباره «مستیک» عرفان اروپائی دست زد و چندان توفیقی نیافت . پیوندهای اخلاق روی درخت عرفان وحدت نمی گیرد . اما برعکس عرفان زائیده شده از اخلاق میتواند قبول نماید که روح جهانی و جهان برای ما معمای غیر قابل حل است .

چون نیازی بتوضیح و توجیه جهان ندارد از اینرو باشناسائی واقع اختلافی پیدا نمی کند. در صورتیکه عرفان وحدت ارزش و احترام کمی بعلم قائل بوده و ادعا دارد که يك معرفت شهودی و مستقیم از جهان دارد ؛ که در جنب آن هرگونه معرفت دیگر حقیر و بی معنی است؛ عرفان اخلاقی ارزش هرگونه شناسائی را می پذیرد . این عرفان میدانند که تحقیقات و اکتشافات علمی این سر و رمز را عمیق تر میسازد که هر چیزی که هست عبارت از اراده و خواست زندگی است .

عرفان زائیده شده از اخلاق شعار (دو کتا ایگنوراسیا)<sup>۱</sup> را که مستیک های «عرفای» قرون وسطی بکار میبردند برای خود میخواستند . «دو کتا ایگنوراسیا» عرفان اخلاقی نادانی است در اینکه حاضر و تسلیم می شود باینکه چیزی از معما که جهان باشد نمیداند و نداند . ولی دانش است در اینکه میدانند که تنها چیزی که دانستن آن برای ما امکان دارد و نیازمند بدانستن آن هستیم ؛ این است که هرچه هست زندگی است و



بافداکاری درباره دیگران اتحاد و وصل روحی و معنوی را با نامتناهی که هر وجود باخود دارد تحقق می‌بخشیم .

مستیک «عرفان» اخلاقی در پی این نیست که بفهمد چرا روح جهانی در روح حقیر انسانی بخود معرفت حاصل می‌نماید. بلکه فقط متواضعانه باین ملاحظه اکتفا مینماید که ذهن و روح حقیر انسان بوسیله اخلاق با روح جهانی ارتباط پیدا می‌کند و در این ارتباط حظ و لذت و غنی و آرامش بدست می‌آورد .

در عرفان (مستیک) اخلاقی انسان بزرگترین معنویت و عمیق‌ترین ایده آلیسم را مانند ارزشهای فناپذیر بدست می‌آورد. هر قدر فکر هندی اخلاقی بشود کمتر به تعبیر اخلاقی عرفانی که طبیعتاً و ذاتاً اخلاقی نیست و نمی‌تواند هم اخلاقی بشود اکتفا خواهد نمود . زود یادیر بالاخره مجبور خواهد شد که این عرفان (مستیک) را کنار بگذارد و عرفان (مستیک) اخلاقی را بپذیرد .

## پایان

## فهرست مطالب

- پیش‌گفتار مولف
- ۱-۵
- ۱- فکر غربی و فکرنندی - اثبات و انکار جهان ، مونیسم و
- ۶-۲۰
- ۲- پیدایش انکار جهان در فکرنندی - انکار جهان پیش  
برهمنان-منشاء عرفان برهمنی .
- ۲۱-۳۳
- ۳- آئین اوپنی شاد - اتحاد با براهمان - عرفان برهمنی  
و اخلاق. عرفان برهمنی و تناسخ- تناسخ و اخلاق- براهمان  
و جهان محسوس - روح جهانی و روح فردی - روح و  
جسم - اخلاق و تکالیف طبقه‌ای - سامخیا - جائینیزم و  
بودیسم .
- ۳۴-۶۷
- ۴- آئین سامخیا - مفهوم نجات - دوره‌های جهانی - نظریه  
سامخیا و عرفان براهمانی
- ۶۸-۷۵
- ۵- جائینیزم - فکر بازگشت و انکار جهان - منشاء آهیمسا  
معادل آهیمسا نزد دانشمندان اخلاق چینی .
- ۷۶-۹۰

۶- بودا و آئین او - زندگانی بودا - طرد از تیاض - منشاء درد - عدم واقعیت جهان محسوس - سلسله علل - من - نیروانا اخلاق بودا - آهیمسا و ترحم - معنویت اخلاق . اخلاق و تمرکز ذهنی . اخلاق غیر روحانیها و عدم فعالیت ، اهمیت و عظمت بودا

۹۱-۱۲۳

۷- سر نوشت بعدی بودیسم در هند . بودیسم مذهب میشود .

۱۲۴-۱۴۰ بودیسم ماها یانی - عدم واقعیت جهان - حقایق دوگانه

۸- بودیسم در چین و تبت و مغولستان . بودیسم و

تائوئیسم . مکاتب مختلف بودیسم چین . بودیسم تبت ۱۴۱-۱۵۲

۹- بودیسم در ژاپون - مکاتب مختلف . اثبات جهان .

نی شیرن - بودیسم جهانی ۱۵۳-۱۶۰

۱۰- آئین بعدی براهمائی - براهما سوتراها - سامکارا -

نظریه دو حقیقت . ۱۶۱-۱۷۰

۱۱- بینش براهمانی جهان در قوانین مانو .

حقوق و تکالیف براهمنان - قوانین مدنی و جزائی - رژیم

طبقات . قضاوت نیچه . ۱۷۱-۱۷۷

۱۲- هندوئیسم و عرفان بها کتی - منشاء هندوئیسم یگانه پرستی

عرفان بها کتی و عمل - عرفان بها کتی و اخلاق . مها بهار اتا و بها

گاوا دگیتا ۱۷۸-۱۸۸

۱۳- بها گاوا دگیتا - مشروع بودن فعالیت و عدم فعالیت - جهان

مانند بازی . فیخته و بها گاوا دگیتا ۱۸۹-۱۹۸

۱۴- از بها گاوا دگیتا تا عصر حاضر . عرفان هندوئی و عرفان

براهمانی . راماجونا - کورال - راما - رامانا ندا - تولسی داس -

کبیر ۱۹۹-۲۱۰

۱۵- فکر ہندی جدید . رام موہان رہ . دبندرانات تاگور  
 کشاب کاندراسن . راماکریشنا . ویوہکاناندا . مہاتماگانندی  
 رابیندرانات تاگور . تاگورومتون مقدسہ . اوروبیندوگوز .  
 رادا کریشنان

۲۱۱-۲۵۲

۱۶- نظری کوتاہ بگذشتہ و دیدی از آئندہ . تحول فکر  
 غربی و فکر ہندی . فکر ہندی . مسئلہ احترام واقعیت .  
 فکر عرفانی و اخلاق . اخلاق نامتناہی- عرفان وحدت و  
 عرفان اخلاقی

۲۵۳-۲۶۵



کتابخانہ تخصصی اہلسہ