

# فلسفه‌ رهایی

از بودا تا عمر خیام

فرگشتِ انسان از اسطوره‌پردازی تا خردگرایی

مصطفی وزیری

(مدرس انسان‌شناسی و فلسفه در دانشگاه اینسبروک اتریش)

مترجم:

حامد علیاری



## فهرست مطالب

۱	یادداشت مترجم .....
۳	درباره مؤلف .....
۷	نقدنامه و چکیده .....
۹	سپاس نامه .....
۱۱	سخن مؤلف .....
۱۷	پیش گفتار .....

### بخش اول - زیست‌شناسی: هراس

۳۱	سرآغاز - انسان: نه یک فرشته مغضوب .....
۳۵	فرگشت آشفته انسان: جهش و لغزش ذهن .....
۵۵	مبانی زیست‌شناختی دین: مدیریت وحشت .....
۸۱	سنجه‌های غریزه‌ای دین: ترس، فرمان‌بری و تقلید .....

### بخش دوم - اسطوره‌شناسی: جُستن پناهگاه

۹۹	حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی: انسان‌ها در جست‌وجوی واقعیت .....
----	---

### بخش سوم - فلسفه: روشنی

۱۳۷	فلسفه‌های خودمختاری هندی - یونانی - رومی .....
۱۷۵	فلسفه خودمختاری بودا: الگوی برای ده «خُرده‌نیروانا» .....
۲۴۷	الگوی رهایی عمرخیام: پیدایی، خوشی و هیچ .....
۲۸۷	نگاهی دوباره بر روشن‌گری: دوّمین روشن‌گری .....
۳۱۳	کتاب‌شناسی .....



تقدیم به چارلز داروین، نوری به ژرفای علم در دل سیاه تاریخ  
مترجم



«به سراغ من اگر می آید، پشتِ هیچستانم...» - سهراب سپهری

مترجم



## یادداشت مترجم

روایت انتقادی این اثر میان‌رشته‌ای دیدگاهی بکر و دست‌اول پیرامون رابطه درهم‌تنیده میان زیست‌شناسی، اسطوره‌شناسی و فلسفه در فرگشت<sup>۱</sup> و رشد انسان ارائه می‌دهد. در بادی امر، با بررسی ریشه‌های زیست‌شناختی ترس و نیازِ آغازین نسبت به دین، حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی، مفروض جسارت‌آمیز اثر پیش‌رو خط‌سیر اندیشه انسان را دنبال می‌کند. در ادامه، روایت جاری میان شماری از آموزه‌های فلسفی تکرر طی سده‌های متمادی از دوران پیشابودا<sup>۲</sup> تا بودا، از اپیکور<sup>۳</sup> و پیرهون<sup>۴</sup> تا لوکرس<sup>۵</sup> و نهایتاً شعر تحول‌آفرین عمرخیام به طرزی ابتکارآمیز پیوند برقرار می‌کند. این فلسفه‌های برخاسته سرمشقی جهت‌رهایی از بند اندیشه اسطوره‌ای و دینی و اتخاذ یک اندیش‌سازه<sup>۶</sup> تجربه‌گرا و لذت‌مند به‌شمار می‌روند. سرانجام، با اشاره مؤکد بر جنبش فلسفی رهایی‌ساز منتج به روشن‌گری<sup>۷</sup> اروپایی، این اثر عنوان می‌دارد که آموزه‌های فلسفی بررسی‌شده مستعد ایجاد دومین روشن‌گری در سطحی وسیع‌تر هستند.

در رابطه با ترجمه اثر حاضر، نکاتی چند شایان ذکر است. نخست، در ترجمه اصطلاحات فنی و واژگان علمی، مترجم کوشیده است تا حتی‌الامکان از نویسه‌گردانی واژگان بیگانه اجتناب کند و دقیق‌ترین نزدیک‌ترین معادل‌های فارسی را به کار برد که شکل انگلیسی آن‌ها همگی در پانویس آورده شده است. البته، در مواردی اندک، مترجم خود اقدام به معادل‌سازی واژگانی نموده است که اساس و مرجع وی در این امر فرهنگ آکسفورد<sup>۸</sup> و فرهنگ مریام وبستر<sup>۹</sup> بوده است. دوم، در ترجمه برخی جملات طولانی که

---

<sup>1</sup> Evolution

<sup>2</sup> Pre-Buddha

<sup>3</sup> Epicurus

<sup>4</sup> Pyrrho

<sup>5</sup> Lucretius

<sup>6</sup> Mindset

<sup>7</sup> Enlightenment

<sup>8</sup> Oxford English Dictionary

<sup>9</sup> Merriam-Webster Dictionary

انگشت‌شمارند، سعی مترجم بر آن بوده است تا با پرهیز از بریدن رشته کلام، برگردان جمله را در قالب چند جمله ارائه دهد.

در پایان، مترجم لازم می‌داند از همه کسانی که او را در این امر یاری رسانده و راهنمایی کرده‌اند، از صمیم قلب سپاس‌گزاری کند. از همسر خود، سرکار خانم شهلا طهماسب‌پور که همیشه یار و یوری شکیبا بوده است. مثل همیشه، از دوست و مشوق خویش، آرمان حیدرزاده که با نواندیشی و نگاه انتقادی همواره افق‌های فکری تازه‌ای پیش‌روی وی گشوده است. و از همه مهم‌تر، از دکتر مصطفی وزیری، مؤلف اثر و همکار ایشان دکتر اصغر فیضی که با قبول زحمت‌بازبینی نهایی اثر، ارائه انتقادات و پیشنهاد سازنده و حمایت خلل‌ناپذیرشان از فرایند ترجمه، نقشی کلیدی در تولد اثر پیش‌رو ایفا کردند.

**حامد علیاری**

بهار ۱۴۰۴

## درباره مؤلف

مصطفی وزیری دانش‌آموخته رشته‌های علوم سیاسی از دانشگاه ایالتی لوئیزیانا<sup>۱</sup>، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی از دانشگاه پاریس<sup>۲</sup> و نیز پزشکی از دانشگاه اینسبروک<sup>۳</sup> اتریش است. در سه دهه اخیر، وی به تدریس علوم انسانی، انسان‌شناسی دین و مطالعات میان‌فرهنگی در دانشگاه‌های ایالات متحده و اتریش مشغول بوده است. در حال حاضر، وزیری به تدریس انسان‌شناسی دین و فلسفه میان‌فرهنگی هند و آسیای مرکزی در دانشگاه اینسبروک مشغول است. پژوهش‌های وی هم‌چنین بر شعر کهن فارسی، میراث فکری جاده ابریشم و شرق‌شناسی<sup>۴</sup> پساستعماری<sup>۵</sup> متمرکز است. وزیری پژوهش‌هایی نیز در زمینه زبان‌ها و خط‌های مختلف اروپا، خاورمیانه، نپال، هند و شمال‌غرب آفریقا انجام داده است. برخی از آثار وی، به‌انضمام فلسفه رهایی: *از بودا تا خیام*<sup>۶</sup> (۲۰۱۹)، *درزمینه تاریخ، ادبیات، فلسفه و مذهب عبارتند از ایران به‌مثابه ملت خیالی: برساخت هویت ملی*<sup>۷</sup> (۲۰۱۳ و ۱۹۹۳)، *آیین بودا در ایران: رویکردی انسان‌شناختی به آثار و تأثیرات* (۲۰۱۲)، *شورش خاموش مولانا و شمس: تشابهات با ودانتا، آیین بودا و شیواپرستی*<sup>۸</sup> (۲۰۱۵) و *تلاقی خرد در مسیر جاده ابریشم: شعر تحول‌آفرین خیام*<sup>۹</sup> (۲۰۲۱).

\* \* \* \*

---

<sup>1</sup> Louisiana State University

<sup>2</sup> Université de Paris

<sup>3</sup> Universität Innsbruck

<sup>4</sup> Orientalism

<sup>5</sup> Postcolonial

<sup>6</sup> *Liberation Philosophy: From the Buddha to Omar Khayyam*

<sup>7</sup> *Iran as Imagined Nation, the Construction of National Identity*

<sup>8</sup> *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism*

<sup>9</sup> *The Confluence of Wisdom along the Silk Road: Omar Khayyam's Transformative poetry*



تقدیم به برندهٔ نوبلِ ۱۹۰۱، ویلهلم کُنراد رونتگِن (۱۸۴۵-۱۹۲۳)،  
انسانی فوق‌العاده فداکار و فروتن که کشف و اختراعِ پرتوِ ایکس  
از جانبِ وی، با نجاتِ جان‌های بی‌شمار، مسیرِ سلامت را تغییر داد.

این اثرِ بی‌ادعا به احترام و یادِ وی نگاشته شده است.

مؤلف



## نقدنامه و چکیده

«نقطه‌قوتِ فلسفه رهایی: از بودا تا عمرخیام رویکردِ تلفیقی آنست که اندیشه غربی و شرقی را به گفت‌وگو می‌کشانند و گواهی‌ست بر بینش استثنایی نویسنده‌اش، ذهنی جهانی و سیاحتی میان جهانی. این اثر به معنای واقعی کلمه اثری بدیع، تفکربرانگیز و پرشور است.

امیدوارم این اثر برای محققان و دانشجویانی که به فلسفه به‌مثابه یک رشته عملی و معنادار با قابلیت بالایی روشن‌گری اذهان علاقه‌مندند و نیز از آثار نسبتاً مبهم و سرسری پیرامون فلسفه‌های هندی و غیره ناخرسند هستند، جذاب باشد. اثر حاضر به‌ویژه برای افرادی که در پی اندیشمندان شاخص عرصه اخلاق و معنویت فراتر از مسیرهای پیموده‌شده هستند، جالب‌توجه خواهد بود.»

پروفسور ماری - لوئیزا فریک<sup>۱</sup>

دانشکده فلسفه دانشگاه اینسبروک<sup>۲</sup> اتریش

«مطالعه‌ای جذاب از کوشش مردان بزرگ در جای‌جای جهان جهت کاهش رنج بشری به‌طرقی متمایز.»

راج گیتشوار<sup>۳</sup>

دیپلمات سابق هندی و سانسکریت‌شناس

«با توصیف عالی و علمی خود از پیدایش دین و تأثیر آن بر تکامل آگاهی انسان و به دنبال آن، ظهور فلسفه‌هایی که پایه‌های اندیشه دین‌جدا<sup>۴</sup> و علمی را بنا نهادند، وزیری خوانندگان خود را درگیر می‌سازد.»

دکتر علی رستمی

دانشگاه استنفورد<sup>۵</sup>

---

<sup>1</sup> Marie-Luisa Frick

<sup>2</sup> Universität Innsbruck

<sup>3</sup> Raj Giteshwar

<sup>4</sup> Secular

<sup>5</sup> Stanford University

روایت انتقادی این اثر میان‌رشته‌ای دیدگاهی بکر و دست‌آوّل پیرامون رابطه درهم‌تنیده میان زیست‌شناسی، اسطوره‌شناسی و فلسفه در فرگشت<sup>۱</sup> و رشد انسان ارائه می‌دهد. در بادی امر، با بررسی ریشه‌های زیست‌شناختی ترس و نیاز آغازین نسبت به دین، حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی، مفروض جسارت‌آمیز اثر پیش‌رو خط‌سیر اندیشه انسان را دنبال می‌کند. در ادامه، روایت جاری میان شماری از آموزه‌های فلسفی تک‌رو طی سده‌های متمادی از دوران پیشابودا<sup>۲</sup> تا بودا، از اپیکور<sup>۳</sup> و پیرهون<sup>۴</sup> تا لوکرس<sup>۵</sup> و نهایتاً شعر تحول‌آفرین عمرخیام به طرزی ابتکارآمیز پیوند برقرار می‌کند. این فلسفه‌های برخاسته سرمشقی جهت‌رهایی از بند اندیشه اسطوره‌ای و دینی و اتخاذ یک اندیش‌سازه<sup>۶</sup> تجربه‌گرا و لذت‌مند به‌شمار می‌روند. سرانجام، با اشاره مؤکد بر جنبش فلسفی رهایی‌ساز منتج به روشن‌گری<sup>۷</sup> اروپایی، این اثر عنوان می‌دارد که آموزه‌های فلسفی بررسی‌شده مستعد ایجاد دؤمین روشن‌گری در سطحی وسیع‌تر هستند.

\* \* \* \*

---

<sup>1</sup> Evolution

<sup>2</sup> Pre-Buddha

<sup>3</sup> Epicurus

<sup>4</sup> Pyrrho

<sup>5</sup> Lucretius

<sup>6</sup> Mindset

<sup>7</sup> Enlightenment

## سیاس نامه

بدون همسر، ایسون<sup>۱</sup> که تمرکز خستگی‌ناپذیرش بر این نوشته وصف‌ناشدنی‌ست، حقیقتاً نمی‌دانم چگونه می‌توانستم آن‌چه به‌پایان رسانده‌ام را به سرمنزل مقصود برسانم. وی در همه حال حامی من بود و گفت‌وشنودهایمان دربارهٔ محتوای کتاب به‌مثابهٔ جهشی در رشد فکری‌مان ظاهر گشتند.

تکلیف دل‌پذیر خود می‌دانم که از دوست و همکارِ فاضلِ خویش، راینهارد مارگرایتر<sup>۲</sup> قدردانی نمایم. گفت‌وگوهای مداوم من با این استادِ یگانه، نوع‌دوست و فیلسوفِ حرفه‌ایِ راستینِ چنین می‌نمود که «ایپیکور<sup>۳</sup>» در قامتِ مرشد در زندگی‌ام حاضر شده است. او کل نسخهٔ پیش‌ازچاپ را خواند، پیشنهاداتِ خردمندانه‌ای ارائه داد و بی‌پایی مرا به منابعِ بیش‌تری ارجاع داد. مثل همیشه، مرهونِ مایکل جی. مورونی<sup>۴</sup> از دانشگاهِ کالیفرنیا، لس‌آنجلس<sup>۵</sup> هستم؛ اندیشمندِ انتقادیِ برجسته و دانشوریِ بی‌نهایتِ مسلم که به‌رغمِ مشغلهٔ کاری‌اش، متنِ نهاییِ نسخهٔ پیش‌ازچاپ را خواند. در برابرِ سخنانِ دل‌گرم‌کنندهٔ وی، فروتنیِ قاصر است از قدرشناسی.

من سیاس‌گزارِ سایرِ اهالیِ پژوهش هستم که جهتِ خواندن و اظهارنظرِ پیرامونِ بخش‌هایی از کتاب در روندِ کار، زمانِ گران‌بهایِ خویش را مصروف داشتند: همکارِ توانمند و دانشوریِ پُرکار، ماری - لوئیزا فریک<sup>۶</sup>، فصولِ متعدّدِ کتاب را خواند و بازخوردی سازنده ارائه داد. فصلِ مرتبط با بودا<sup>۷</sup> و نیز فصولِ پنجم و هفتم توسطِ استیفن بچلور<sup>۸</sup>، دانشوری با شهرتِ جهانی در زمینهٔ آیینِ بودا<sup>۹</sup>، مورد مطالعه و نقد قرار گرفت. در نقدِ سازندهٔ وی، تحسین و انتقادِ بالسویه نشاط‌بخش بود. مهدی امین‌رضوی، دانشورِ دین و فلسفه و مؤلفِ یکی از بهترین کتبِ موجود دربارهٔ عمرخیام، فصلِ مرتبط با خیام را خواند. حمایت و نظراتِ مفیدِ وی درخورِ قدردانیِ بزرگی‌ست.

---

<sup>1</sup> Allison

<sup>2</sup> Reinhard Margreiter

<sup>3</sup> Epicurus

<sup>4</sup> Michael G. Morony

<sup>5</sup> University of California, Los Angeles

<sup>6</sup> Marie-Luisa Frick

<sup>7</sup> Buddha

<sup>8</sup> Stephen Batchelor

<sup>9</sup> Buddhism

دوست قدیمی من در هند، راج گیتشوار<sup>۱</sup>، مصحح و معلم متون سانسکریت و آیین بودای بتی، زحمت خواندن تمام بخش فلسفه را بزرگوارانه پذیرفت. وی یادداشت‌های دست‌نوشته خویش را به من فرستاد که بینش افزونی نسبت به مضامین کلیدی متعدّد دربارهٔ بودا و چارواکا<sup>۲</sup> در اختیار قرار می‌داد. باعث افتخار است تا از دوستی دیگر با ذهنی مستعد، فرهاد رستمی قدردانی نمایم که تحصیلات و علایق وی از مهندسی مکانیک تا علوم اعصاب را دربرمی‌گیرد. او فصول مختلف کتاب را خواند و مرا از انگیزه‌بخشی‌های پرشورش محظوظ گردانید. دوست دیرین و بینش‌مند من، شهرزاد اسفرجانی، به‌خاطر نقش و حمایتش از این طرح پژوهشی لایق منتهای سپاس‌هاست. و در این‌جا خود را مکلف می‌دانم تا از دوست دوران کودکی‌ام، اصغر فیضی، نام ببرم. گفت‌وگوهایمان پیرامون موضوعات این کتاب و سایر کتب ثمراتی به‌بار آورده‌اند که توصیفشان به‌سختی در کلام می‌گنجند. و در پایان و مهم‌تر از همه، اوتا مالی<sup>۳</sup>، دوست بی‌نظیر در اینسبروک<sup>۴</sup> که به‌سان منبع نیرو و پشتیبانی در این پژوهش بود.

به‌خاطر ویرایش پیش‌نویس نخست نسخهٔ پیش‌از‌چاپ، خانم مارگارت پوسکار - پاسویکس<sup>۵</sup>، ویراستار مستقل، مستحق تشکرات فراوانی‌ست. دبیر پذیرش اثر انتشارات ورنون<sup>۶</sup>، دکتر کارولینا سانچز<sup>۷</sup> و آرگیریس لگاتوس<sup>۸</sup>، با شورمندی و راهنمایی دقیقشان در فراهم نمودن مقدمات چاپ این طرح، شایستهٔ قدردانی هستند.

من سپاس‌گزار تمامی افرادی هستم که نامشان در این‌جا آورده شد و نیز آن‌هایی که سخنان محبت‌آمیز و حمایت‌معنوی‌شان پشتیبان من بود که ذکر اسامی پر شمارشان در این مقال نمی‌گنجد.

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Raj Giteshwar

<sup>2</sup> Cārvākas

<sup>3</sup> Uta Maley

<sup>4</sup> Innsbruck

<sup>5</sup> Margaret Puskar-Pasewics

<sup>6</sup> Vernon Press

<sup>7</sup> Carolina Sanchez

<sup>8</sup> Argiris Legatos

## سخن مؤلف

درمیان نقاطِ عطفِ علمی بسیار که راه‌گشای پیشرفت و تکاملِ جامعهٔ انسانی بوده‌اند، دو مورد برجسته و ارزنده هستند. نخستین مورد در سال ۱۹۵۳ روی داد، زمانی که جیمز واتسون<sup>۱</sup> و فرانسیس کریک<sup>۲</sup> ساختارِ مولکولیِ دی‌ان‌ای<sup>۳</sup> را کشف کردند - اکتشافی که روندِ پژوهشِ زیست‌شناختی، پزشکی و داروشناختی و کاوشِ حیات را دگرگون ساخت. این کشفیات مشخص نمودند که اطلاعاتِ ژن‌شناختی<sup>۴</sup> چگونه ذخیره می‌شوند، حیاتِ زیست‌شناختی چگونه ثبات می‌یابد و ژن‌ها چگونه جهش می‌یابند. این امر به ترسیمِ نقشهٔ ژنوم<sup>۵</sup> انسان حدودِ پنجاه سال بعد منجر شد که مؤیدِ محتوای دقیقِ ژن‌های انسان بود و نقشِ هریک از اجزای دی‌ان‌ای ما را تعیین می‌نمود. نهایتاً، پژوهشِ پیرامونِ دی‌ان‌ای هم‌چنین منتهی به کشفِ درختِ ژن‌شناسی<sup>۶</sup> گشت که رابطهٔ متقابلِ گونه‌ها و تمامیِ موجوداتِ زنده را آشکار ساخت و بر هم‌آمیزی<sup>۷</sup> انسان‌های امروزی با سایرِ انسان‌گونه‌ها مانند نئاندرتال<sup>۸</sup>ها و دنیسوایی<sup>۹</sup>ها نورِ شناخت تابانید. لذا، دی‌ان‌ای به طرحِ کلیِ دانشِ بی‌سابقه دربارهٔ گذشتهٔ انسان و خویشاوندی ما با سایرِ نخستین<sup>۱۰</sup>ها بدل شد. به‌علاوه، دی‌ان‌ای زمینه‌ای برای آگاهیِ تاریخی نامحدود و نوانسان‌محور<sup>۱۱</sup> گشت. این آگاهیِ فهمِ دیرینه از انسان به‌مثابهٔ یک مخلوق کاملاً مجزاً و الهی در قلمرو جانداران را از اریکهٔ اعتبار پایین کشید. دی‌ان‌ای به‌عنوان جریانی زیست‌شناختی مشترک در سرتاسرِ حیات شناخته شد که به انسان‌ها و نیز سایرِ موجودات تعلق دارد.

---

<sup>1</sup> James Watson

<sup>2</sup> Francis Crick

<sup>3</sup> DNA

<sup>4</sup> Double helix

<sup>5</sup> Genetic

<sup>6</sup> Genome

<sup>7</sup> Genetics

<sup>8</sup> Interbreed

<sup>9</sup> Hominid

<sup>10</sup> Neanderthal

<sup>11</sup> Denisovan

<sup>12</sup> Primate

<sup>13</sup> Non-anthropocentric

دومین نقطه عطف حرکت به دور زمین در سال ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲ بود، زمانی که انسان برای نخستین بار از بند گرانش<sup>۱</sup> گریخت و یوری گاگارین<sup>۲</sup> و جان گلین<sup>۳</sup> زمین را از فراسوی جو تماشا نمودند. چشم انداز زمین به عنوان یک سیاره گرد که بدون اتمک در مدار خویش در حرکت است، به شکاف عمیق دیگری در کیهان شناسی<sup>۴</sup> مسیحی قدیمی بدل شد که باور داشت زمین تخت و بی حرکت است. عموم مردم با نحوه رفتار فیزیکی کیهانی<sup>۵</sup> آشنایی یافتند که نشان می داد چگونه سیاره ما در میانه فضا معلق است - تصویری که موجب یک تغییر الگوواره<sup>۶</sup> برگشتناپذیر شد. این واساخت<sup>۷</sup> بیش از پیش نیز شدت یافت، وقتی تلسکوپ هابل<sup>۸</sup> در سال ۱۹۹۰ راهی فضا گشت و پرده از میلیاردها میلیارد ستاره، سیاره و کهکشان برداشت که پیش تر به چشم غیر مسلح پیدا نبودند - چیزی غیر قابل تصور برای نیاکان ما. این دیدگاه نسبت به گیتی<sup>۹</sup> زمین مرکزی<sup>۱۰</sup> بطلمیوس<sup>۱۱</sup> را به مانند اخترشناسی کودکانه، یک گذشته دور ساخت. به علاوه، قدرت این استدلال را دست خوش تغییر قرار داد که خورشید و منظومه شمسی ما جز ذره ای نقره فام در کهکشان راه شیری نیستند، چه رسد در کل گیتی. اندازه محدود زمین و اندازه نامحدود گیتی اسطوره های گذشته و کوه بینانه ما از زمین به عنوان مرکز گیتی را به قلعه شنی متزلزل مبدل ساخت. به همین ترتیب، وقتی از میلیاردها کهکشان، ستاره دنباله دار<sup>۱۲</sup>، خورشید و سیارک<sup>۱۳</sup> آگاهی یافتیم که در فضای بی کران به حیات خویش ادامه می دادند، تغییری بنیادین در روان شناسی خودشیفته و نخوت آلودمان رخ داد. زمین ما دیگر نقطه کوچک ناپیدا در چرخه درهم شکننده هستی می نمود.

این دو تغییر الگوواره، از [سطح] زیرسولی به فضایی، ما را مجاب نموده است تا کشفیات این چینی را بدون توسل به باورهای دینی یا فرهنگی نیاکانی پذیرا باشیم. یافته های ژن شناختی و دی ان ای باورهای اسطوره ای و دینی پیرامون این که انسان در قامت یک گونه متمایز خلق شده از روی «تصویر خدا» در جهان زیست شناختی ظاهر گشت را به چالش کشید و در مقابل اثبات نمود که گونه های انسانی به طور تنگاتنگی مربوط به و محصول دگردیسی زیست شناختی هستند. و اکتشافات کیهان شناختی به ما آموخته اند که زمین ما و انسان ها مرکز گیتی نیستند. باورهای اسطوره ای را چه لغوی و چه مجازی تفسیر

<sup>1</sup> Gravity

<sup>2</sup> Yuri Gagarin

<sup>3</sup> John Glenn

<sup>4</sup> Cosmology

<sup>5</sup> Cosmic

<sup>6</sup> Paradigm shift

<sup>7</sup> Deconstruction

<sup>8</sup> Hubble

<sup>9</sup> Universe

<sup>10</sup> Geocentrism

<sup>11</sup> Ptolemy

<sup>12</sup> Comet

<sup>13</sup> Asteroid

کنیم، نتایج واقعی آن چه امروزه دربارهٔ کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی فرگشتی<sup>۱</sup> می‌دانیم را تغییر نمی‌دهد. لذا، واقعیت‌های پیرامون وضعیت زندگی‌مان در زمین را می‌توان در نقش رهایی‌ساز مشاهده نمود - رهایی‌ساز از بند اسطوره‌های دینی قدیمی و خرافه‌های مهمل. دانستن این که زمین گرد است و این که قوانین استوار تبدیل‌ناپذیر فیزیک بر زمین و نظام‌های سیاره‌ای و میان‌سیاره‌ای<sup>۲</sup> حاکمند، آگاهی‌ای می‌آفریند مبنی بر این که زمین ما و ستارگان صرفاً بر اساس سحر و جادو یا به فرمان خدا در حرکت نیستند. این دانش منظم و عالم‌گیر فی‌نفسه رهایی از ذهنیت و زودباوری را مطرح می‌سازد.

مثال‌های دیگر از این دست رهایی تجربی فراوانند: برای نمونه، شناخت قدیمی و منسوخ از بیماری‌های کشنده مانند دیفتری، سل و وضعیت ننگین جذام، در میان صدها بیماری دیگر، برای سده‌ها به شیطان نسبت داده می‌شد و یا به‌دیدهٔ عذاب الهی نگریسته می‌شدند (در برخی سنن فرهنگی، شاید هنوز هم تعدادی بر این باور باشند). به امید رحمت و شفا، افراد دعا و یا برای خدایان حیوان قربانی می‌کردند. این شرایط آندوه‌بار و مایوس‌کننده به‌واسطهٔ جداسازی<sup>۳</sup> عوامل باکتری‌زای چنین بیماری‌های کشنده‌ای از میان برچیده شد. پزشکان امیل فون پرینگ<sup>۴</sup>، رابرت کوخ<sup>۵</sup> و گِرهارد آرمور هانسن<sup>۶</sup> به جداسازی سبب‌شناسی<sup>۷</sup>ها پرداختند و پایه‌ای علمی برای درمان این بیماری‌ها توسعه دادند که به نجات جان‌های بی‌شمار و جلوگیری از مرگ‌های زود هنگام انجامید. آگاهی پزشکی این‌چنینی نمونه‌ای ساده از رهایی از خرافه‌ها و باورهای کوتاه‌بینانهٔ قدیمی بود و هست.

می‌توان استدلال کرد که فلسفهٔ رهایی در قلمرو خود به انسان‌های بسیاری کمک کرده است تا اندیشیدن علمی را اختیار کنند. ناهماهنگی شناختی بین قوانین طبیعت و باورهای ذهنی می‌تواند ما را به جست‌وجوی صادقانه و رهایی‌بخش به‌ویژه از عقاید بی‌اساس و جزمی راهنمایی کند. رهایی زمانی معنا می‌یابد که ذهن فریب‌خورده و احساسات‌زده مورد بازیابی و بازبرنامه‌ریزی قرار گیرد و خود با سازگاری درونی منجر به یک انتخاب و بینش طبیعی شود.

اگر دین را به‌عنوان رهایی‌بخش انسان از تنگنای ترس بدانیم، بهای تعهد کامل به دین را نیز باید همراه آن بپردازیم. در بسیاری از موارد، دین همان‌طور که در نقش رهایی‌ساز بوده، در نقش گرفتارساز هم ظاهر شده است که از اندیشهٔ خلاقانه و دیگرسان‌جوگری کرده است. در این میان، آن‌هایی که در فکر یافتن آرامش در دین همگانی هستند، خواسته و ناخواسته مجبور به یک نوع مقابله با باورمندان ادیان

<sup>1</sup> Evolutionary

<sup>2</sup> Interplanetary

<sup>3</sup> Isolation

<sup>4</sup> Emil von Behring

<sup>5</sup> Robert Koch

<sup>6</sup> Gerhard Armauer Hansen

<sup>7</sup> Etiology

دیگر و یا شاید اندیشمندان دین‌جدا<sup>۱</sup> یا خداناباور<sup>۲</sup> هستند. در این مورد، فرد ملزم است تا آن چه در باورهای جاری دینی‌اش زیان‌مند و سودمند هست را بازشناسی کند. این عمل قابل‌قیاس با پزشکی‌ست که در آن ما نسبت به زیان‌مندی اقدام پزشکی در ترکیب با سودمندی‌هایش کاملاً واقف هستیم. علی‌رغم تجویز از جانب پزشکانِ حاذق، بسیاری از داروها ممکن است عوارض جانبی زیان‌باری ایجاد کنند که ناخواسته به بروز مشکلات جدید برای بیمار منجر می‌گردند. بیمارستان خود اغلب منشأی عفونت‌های جدیدی می‌شود - همان مکانی که بیماران ضعیف و درمانده از گزند بیماری بدن‌جا پناه برده‌اند. از این رو، حتی در چیزهای خوبی که باور داریم مفید هستند، خطاها و کاستی‌هایی وجود دارد.

در جهت رها کردن ذهن انسان از ورطه ناآگاهی یا بدآگاهی، فیلسوفان خرد استدلال‌های متقاعدکننده‌ای مطرح می‌سازند. در راستای پرده‌گشایی از تفاسیر تلقین شده و باورهای خطرناک که ذهن آدمی را برای هزاران سال گرفتار ساخته‌اند، کارل یاسپرس<sup>۳</sup> (ف. ۱۹۶۹) روان‌پزشک - فیلسوف بود که اظهار داشت یک فلسفه معتبر عالم‌گیر می‌تواند در توضیح لحظه‌ای از هستی حقیقی ما حتی از علم<sup>۴</sup> نیز پیشی بگیرد. قدرت خطرناک آیین آموزشی<sup>۵</sup> تعصب‌آمیز، در هر فرهنگ و دینی، آمیخته با خطر نژادگرایی<sup>۶</sup> نوین<sup>۷</sup> و میهن‌شیفتگی<sup>۸</sup> ملی، همگی بذر جدایی و خصومت در میان انسان‌ها پراکنده‌اند. کنراد لورنز<sup>۹</sup> در این گفته خویش به‌جا سخن به میان آورده است: «فرد متعصب<sup>۱۰</sup> متوجه نیست که کاملاً از جنبه سازنده انسانیت و آزادی اندیشه محروم گشته است.»<sup>۱۱</sup> عصر جهل (عصر «ما نمی‌دانستیم»)، جزمیت‌گرایی<sup>۱۲</sup> و ناندیشه‌گری را می‌توان به عصر استدلال عالم‌گیر، گفت‌وشنود و مهربانی تغییر داد، ولی تنها نخست با آگاهی و با انتخاب شخصی.

اکنون در عصری که سفر با فضاپیما در کیهان امکان پذیر شده است، در زمان به عقب بازمی‌گردیم تا در حدود شصت‌هزار سال پس از آن که آفریقا را ترک کردیم، «خویشان گمشده‌مان» را در گوشه‌وکنار دنیا دیدار کنیم. با گسترش در جای‌جای جهان، زبان‌ها، رنگ پوست، ادیان و فرهنگ‌های متمایزی را

<sup>1</sup> Secular

<sup>2</sup> Atheist

<sup>3</sup> Karl Jasper

<sup>۴</sup> بنگرید به:

James O. Bennett, "Karl Jaspers and Scientific Philosophy," *Journal of the History of Philosophy* 31/3 (Jul., 1993), 437-453.

<sup>5</sup> Indoctrination

<sup>6</sup> Racism

<sup>7</sup> Modern

<sup>8</sup> Chauvinism

<sup>9</sup> Konrad Lorenz

<sup>10</sup> Indoctrinated

<sup>11</sup> Konrad Lorenz, *The Waning of Humaneness*, trans. Warren Kickert (Boston and Toronto: Little Brown and Co., 1987), 161.

<sup>12</sup> Dogmatism

توسعه دادیم. با وجود تفاوت‌های بارز که در طول هزاره‌ها فراموشی خاستگاه مشترکمان ایجاد شده‌اند، بار دیگر نزدیکی به یک‌دیگر امکان‌پذیر گشته است. شکاف عمیقی که شاید باید پر شود، برخاسته از ادیان و تفاسیر جزمی متفاوت از واقعیت مشترک است که هر قبیله در طول تاریخ برای خود ساخته و آن را باور کرده است. این زمان سرنوشت‌ساز می‌تواند سده راه‌حل‌ها باشد، نه تنها یافتن بهترین ترفندها برای مستحکم‌تر و ایمن‌تر ساختن هم‌زیستی بلکه اصلاح جزمیت‌ها و کز برداشت‌هایی که نیاکانمان آفریده‌اند. اندیشه منطقی و فلسفه‌رهای عالم‌گیر به نوعی یک «فناوری» بزرگ است که می‌تواند ما را از اشتباهات و خرافات نیاکان کوتاه‌اندیشمان برهاند. به جای تمرکز بر تفاوت‌هایمان، ضروری‌ست تا میان اشتراکات قدرتمند خویش پلی بزنیم.

یافتن‌رهای انسان از کشمکش، دشمنی و آیین‌آموزی اساساً به معنای تعهد به یک منطق عالم‌گیر مشترک و یک گفت‌و شنود عالم‌گیر است که محتوایش مدافع رفاه همگان و نه یک قبیله یا مومنان یک دین یا یک ملت است. این امر الزاماً به معنای ترک سنن و رسوممان نیست. سواد لزوماً مشکلی ما را به کلی حل نکرده است. حتی، کسب دانش فراوان که با جزم‌اندیشی همراه است، می‌تواند بی‌فایده و مضر باشد. موضوع دانش و سوادآموزی حقیقی یادگیری، وایادگیری<sup>۱</sup> و باز یادگیری (در کلام عاریه‌ای از آلبین تافلر<sup>۲</sup>) نوآورانه‌ترین و آموزنده‌ترین یافته‌ها در این سده و سده‌های بعدی‌ست و نیز، بازآیداع خویشتن در راستای ارج‌گذاری کل بشریت و نه فقط گروه یا نظام اعتقادی خودی. جهان‌بینی متفاوت می‌تواند جهان متحجر ما را به تدریج نجات دهد. ذهن‌های روشن‌بین همواره تمدن‌ها را تغییر داده‌اند و توانسته‌اند به دیگران کمک کنند. در رابطه با زیستن یک زندگی بدعتاً ارزنده و گیرا، هیچ‌گونه توقف و واپس‌گرایی‌ای را نمی‌توان متصور شد.

این کتاب باورهای پرگزند و فرسوده را به چالش کشیده و ریشه‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی آن‌ها را به ترازوی مقایسه با فلسفه‌های خردمحور فرافرهنگی می‌نهد. در جریان نگارش این کتاب، من بی‌واسطه آموختم که محتوای «فلسفه‌رهای» چیزی همانند «فلسفه اُنکابه‌خود» یا کسب آرامش ذهن است که گویی توسط اندیشمندان و فلسفه‌ورزان در جهان هندی - یونانی - رومی - ایرانی به طرز موزج مطرح شده است. این اثر میان‌رشته‌ای شاید نخستین کوشش در راستای تلفیق زیست‌شناسی و فلسفه و همچنین تلفیق سنن فلسفی هندی، یونانی و ایرانی باشد که با روشن نمودن وجوه اشتراکشان، آن‌ها را به هم نزدیک‌تر می‌سازد. جوهر چنین سنن فلسفی‌ای متضمن آزادی از اسارت خرافه است که در طول هزاره‌های پیشرفت بشری و نیز ناشی از قطعیت‌های واهی فردی ایجاد شده است.

<sup>1</sup> Unlearn

<sup>2</sup> Alvin Toffler

رهایی شاید زمانی رخ دهد که نخستین گام جهت یادگیری درباره مکاشفات خود و قوانین هستی را برداریم، به مطالعه فلسفه پردازیم، منطقی استوار بر فراز عواطف بنا نهیم، پیکری منعطف در برابر دشواری بسازیم، دست از جزئیتهایی که از کودکی بر ما وعظ شده‌اند بشویم و مضامین «حقیقت» غایی را ترک گوئیم که بدون باقی گذاشتن جایی برای سیالیت شناختی و رشد فردی، ما را آشفته ساخته‌اند. درمان فلسفی باعث دگرذیسی فردی و روشن‌گری<sup>۱</sup> جهت برخورد با مسائل زندگی است. بازبرنامه‌ریزی مغز در دادن این امکان که فلسفه جدید زندگی‌مان را از نو بسازد، تنها زمانی ممکن است که نخستین گام را برداریم. عطار نیشابوری (ف. حد. ۱۲۲۰)، شاعر فارسی‌گو، در باب هجدهم *مختارنامه* این‌گونه تشویش‌های ما را فرومی‌نشانند و به ما جسارت می‌بخشد تا برای بازابداع خویشتن با برداشتن نخستین گام، در قامت مبتکر زندگی جدیدمان ظاهر شویم و در ادامه شاهد پدیداری تدریجی راه به‌خودی‌خود باشیم:

گر مرد رهی، میان خون باید رفت      وز پای فتاده، سرنگون باید رفت  
 تو پای به ره در نه و از هیچ مپرس      خود راه بگویدت که چون باید رفت

**مصطفی وزیری**

**اینسبروک<sup>۲</sup> - نوامبر ۲۰۱۸**

<sup>۱</sup> Enlightenment

<sup>۲</sup> Innsbruck

## پیش‌گفتار

### مسیر منتهی به فلسفه‌رهایی

در طول روند تاریخ، نبردهای فکری فیلسوفان و اندیشمندان تکرار چشم‌اندازهایی تازه، الهام‌بخش و رهایی‌ساز جهت‌های گزینی باورها و اندیش‌سازه‌های دینی منتهی به کژخوانش واقعیت ارائه داده‌اند. افزون‌بر دلایل زیست‌شناختی درپس اختراع اسطوره‌ها و باورهای خوره‌مانند که اغلب ذهن‌های خوش‌بین جوامع را به دام انداخته‌اند، این کتاب دلایل و فرایندهای این گرفتاری و همچنین رهایی ذهن را از صافی تحقیق می‌گذراند. از دریچه فرگشت<sup>۱</sup> زیست‌شناختی و فلسفی، این کتاب بر مسیر دگردیسی اندیشه، از آزادی طبیعی تا به دام‌افتادگی و بازگشت دوباره به آزادی نگاهی نامعمول می‌افکند. اثر حاضر این سوال را مطرح می‌سازد: چگونه موجودات صاحب‌ذهن و آزادی طبیعی به موجودات صاحب‌ذهن اسیر در بند اندیشه اسطوره‌ای و خرافی بدل شدند؟ - جزمیتی که می‌تواند آن‌ها را از ذهن‌رها و پویایشان بسیار دور سازد. و چه راه‌هایی برای رهایی ذهن به دام‌افتاده طی شده‌ها ارائه شده است؟

جهت‌رئیایی مسیر ضرورت و مداخله فلسفه، باید به زمان «پیش‌فلسفه<sup>۲</sup>» بازگردیم، زمانی که انسان‌ها آن‌چه جهت‌بشان در طبیعت بکر لازم بود را انجام می‌دادند. در این کتاب، نخست، بر شرایط تنش زیست‌شناختی، ترس‌های زیستی انسان و نیز بر آثار هم‌آمیزی<sup>۳</sup> میان انسان‌گونه‌ها مانند نئاندرتال<sup>۴</sup>ها و انسان خردمند<sup>۵</sup> نظر خواهیم انداخت. تلفیق ژن‌شناختی منتج از مسیر تکاملی احتمالاً عاملی در تغییرات ادراکی مهم بوده است که در انسان تکامل یافته پدیدار گشت. فصل دوم در ادامه مسیر و تبعات مداوم این رشد شناختی مقارن با اختراع اساطیر و خلق ادیان توسط انسان را پی می‌گیرد. فصول سوم و چهارم ریشه‌های زیست‌شناختی ترس و ضرورت ظاهری حقیقت‌جویی، اسطوره‌پردازی و دین را

---

<sup>1</sup> Mindset

<sup>2</sup> Evolution

<sup>3</sup> Pre-philosophy

<sup>4</sup> Interbreed

<sup>5</sup> Hominid

<sup>6</sup> Neanderthal

<sup>7</sup> Homo sapiens

می‌کاوند. در آخرین و محوری‌ترین بخش کتاب، فصول پنجم، ششم، هفتم و پس‌گفتار، برخی از قدرتمندترین «فلسفه‌های رهایی» همراه با هدف آن‌ها از ارائه یک دیدگاه طبیعی‌تر و ماهرانه‌تر نسبت به واقعیت زندگی و چگونگی غلبه بر ترس و جزمیت از دیرباز تحمیل شده بر دوش آدمی در بونته معرفتی قرار می‌گیرد.

### ۱. روش و هدف کتاب

روایت کتاب به سه مضمون عمده می‌پردازد: زیست‌شناسی، اسطوره‌شناسی و فلسفه رشد انسان. در نگاه نخست، موضوع زیست‌شناسی به‌طور مستقیم با فلسفه مرتبط نمی‌نماید. در این جا، برای ورود به دروازه فلسفه، ما از در پستی گذشته انسان (دوران پیشافلسفه) راه میان‌بری را در پیش می‌گیریم - زمانی که انسان‌ها در حال دگردیسی مغزی - عصبی و فکری بودند و می‌کوشیدند تا به‌مدد سازوکارهای بدوی ذهنی جدیدشان «جوانب سازوکار» واقعیت را برسازند.<sup>۲</sup>

### الف. زیست‌شناسی و پیشافلسفه

زمانی بود که فلسفه وجود نداشت، زیرا هنوز به جعبه‌ابزار بقای انسان اضافه نشده بود. فلسفه نهایتاً از روی کنج‌کاوی و در واکنش به سردرگمی و خطاهای جزمی نیاکانی پدید آمد. نیازی به گفتن نیست که فلسفه نیز به‌مثابه ابزار کاوش عمیق‌ترین الهامات و زیبایی‌ها درباره زندگی توسعه یافت.

رابطه بین زیست‌شناسی و فلسفه که بر آن متمرکز خواهیم شد، مرحله آشوب<sup>۳</sup> وجودی درون مغز «بِقَاطَب<sup>۴</sup>» یا «زخم‌دیده<sup>۵</sup>» تا زمان ظهور تدریجی روشنی فکری عمیق‌تر است. مغز زخم‌دیده از عوارض فرایند دگردیسی انسان می‌آید که نه‌تنها شامل نزاع با سایر انسان‌گونه‌ها بر سر بقا بلکه هم‌آمیزی با آن‌ها نیز می‌شود. این شرایط زیست‌شناختی شکل‌گیری اندیشه ادراکی و انگاره‌هایی درباره کارکرد طبیعت را در پی داشت. خودآگاهی درحال تکامل مغز انسان خردمند منبعی برای تفاسیر انسان‌انگاشتی<sup>۶</sup> از طبیعت گشت؛ گویی قوانین طبیعت بر حسب گمان‌های نسنجیده انسان کار می‌کنند.

مغز انسان هم‌چنین هزاره‌های انواع مختلفی از ترس را تجربه کرد که از ترس شی‌محور<sup>۷</sup> تا تشویش غیرشی‌محور را دربرمی‌گرفت. ترس شی‌محور واکنش موردانتظار در برابر چالش‌های طبیعی بقا مانند درندگان و رویدادهای طبیعی از قبیل رعدوبرق، زمین‌لرزه، طوفان، مرگ ناگهانی و قحطی بود. ترس

<sup>1</sup> Mechanism

<sup>2</sup> Construct

<sup>3</sup> Chaos

<sup>4</sup> Survivalist

<sup>5</sup> Traumatized

<sup>6</sup> Anthropomorphized

<sup>7</sup> Object-based

غیرشی‌محور متوجه نیروی نامرئی طبیعت مانند چگونگی تولدومرگ، بیماری و حتی چیزی بنام خدایان بود که به‌ظاهر جهان را اداره می‌کردند. گاهی این خدایان خیالی انسان‌ها را از رحمتِ خویش مستفیض می‌ساختند و گاهی هم غضبِ خویش را نازل می‌کردند. انسان‌ها متأثر از چنین ترس‌های شی‌محور و غیرشی‌محوری عمل می‌کردند که به توسعهٔ باورهای اَبَرطبیعی، اساطیر و ادیان به‌مثابهٔ تسکین‌دهندهٔ این ترس‌ها منجر گردید.

با ظهورِ جوامع کشاورز حدود دوازده‌هزار سال پیش، برخی از خصوصیات ویژهٔ تمایلات مغز آدمی برجسته گشتند، ازجمله پاسخ دینی به ترس، انسان‌انگاری بی‌اساس جهان و توسعهٔ زبان مکتوب ثابت که می‌توانست داستان‌ها و اطلاعات را انتقال دهد. این پدیده‌ها نهایتاً بخشی از آگاهی انسان معمولی در تقریباً تمامی فرهنگ‌ها شدند. پدیده‌های مزبور به برساخت<sup>۱</sup> روایات صرفِ انسانی از طبیعت به‌انضمام واقعیت‌های ابداعی قابل‌فهم منتهی شد. تدریجاً، این مجاری عصبی پایه‌ای برای اندیشهٔ دینی تثبیت‌شده و برنامه‌ریزی‌شده در مغز گشتند. به‌واسطهٔ برنامه‌ریزی عصبی ترس، الگوی توسعهٔ عادات و باورهای مسلط به تکرار در نسل‌ها و فرهنگ‌های درحال ظهور ادامه دادند. درهمن‌راستا، اپیکور<sup>۲</sup> در اشاره به این‌که ترس ریشه در نادانی دارد، مُحق بود. و بالعکس، نادانی ریشه در ترس دارد.

از آن‌جایی‌که زیست‌شناسی مغز گرفتار ترس و خرافه‌سازی شد، لازم است اشاره‌ای به توانایی و انعطاف مغز هم نمود که فلسفه و علم تجربی از آن برخاست. ماهیت زبان‌بار اندیشهٔ ضدعقلانی و خرافی پیشافلسفه نهایتاً مداخلهٔ اندیشمندان منطقی و آموزگارمنش را باعث شد که باورها و خرافات تودهٔ مردم را به‌چالش کشیدند. چالش این بود (و هنوز هم هست) که آیا ممکن است تفسیر و تجربهٔ جهان آن‌گونه‌که هست و نه آن‌گونه‌که عادت گشته را آموخت و دچار تغییر نمود؟ از لحاظ دینی - فرهنگی این‌دست از مجاری ازپیش‌برنامه‌ریزی‌شدهٔ مغزی و ذهنی هستند که از کودکی به‌بعد عادت می‌شوند.<sup>۳</sup> این مجاری ازپیش‌برنامه‌ریزی‌شده و تلقین‌شده نشانهٔ تمایل عمیق انسان به پی‌روی، تقلید و فرمان‌بری هستند. از این‌روست که ثبات عادت‌ها و باورها در جوامع دینی و اسطوره‌گرا اموری رایج هستند.

علوم اعصاب نوین<sup>۴</sup> و مطالعهٔ انعطاف‌پذیری عصبی<sup>۵</sup> به ما می‌گویند که مجاری مغز به‌هیچ‌وجه برای همیشه ثابت نیستند - می‌توانند تغییر یابند و بازبرنامه‌ریزی شوند. حتی برای کسانی که در بستر

<sup>1</sup> Construction

<sup>2</sup> Epicurus

<sup>۳</sup> ارزیابی عینی زمانی‌ست که طبیعت، جهان و قوانین طبیعی مطابق قوانین و سازوکارشان کاوش می‌شوند و نه آن‌گونه‌که ما به‌طور غیراصولی به برآوردشان می‌پردازیم. برای مشاهدهٔ امور آن‌گونه‌که هستند، باید از خویشتن خارج شد. علم مؤلفه‌های جهان را آن‌گونه بررسی می‌کند که آگاهی ما آن‌گونه برای شناختنشان شرطی نشده است.

<sup>4</sup> Modern

<sup>5</sup> Neuroplasticity

فرهنگ‌ها و دین‌های دیرینه چندصدساله زندگی کرده‌اند نیز تغییر عادت‌ها و باورهای ذهنی میسر است. این بدین معناست که در صورت آمادگی آگاهانه فرد برای ورود به عرصه آگاهی‌افزایی، مغز آماده است تا تغییر یابد. این یعنی تغییر آگاهی به واسطه تغییر مجاری مغز. مطالعه و یادگیری فلسفه جدید و نیز فراموشی عادت‌های ذهنی قدیمی و باورهای نیاکانی همگی در یدِ قدرتِ مغز قرار دارند. فیلسوفان و اندیشمندان تکرار حتی در فرهنگ‌های بسته توانسته‌اند طرز فکر خویش را تغییر داده و انعطاف‌پذیری مغز را به اثبات برسانند. بنابراین، گرچه زیست‌شناسی مغز به ژن‌ها، اپی‌ژن‌ها، مرحله نطفه‌ای، طفولیت، بلوغ و شکل‌گیری بسیاری از عادت‌ها، رفتارها و باورها حین رشد در یک گروه درون یک فرهنگ بازمی‌گردد، رفتارهای ثابت می‌توانند بنابر انعطاف‌پذیری مغزی - عصبی انسان در هر سنی دگرگون شوند<sup>۲</sup> - اگر نه صددرصد، ولی به حد کافی از طریق اندیشه و تصمیم به عمل بدون لطمه زدن به توازن روحی - روانی خود.

رفتارهای منفی و مثبت و نامنتقی درون مغز وجود دارند که بنابر زیست‌شناسی خود مقید شده است. باری، رابرت ساپولسکی<sup>۳</sup> عصب‌زیست‌شناس<sup>۴</sup> و نخست‌شناس<sup>۵</sup> در اثر ارزنده خویش، رفتار: زیست‌شناسی انسان‌ها در بهترین و بدترین حالت<sup>۶</sup> نیز استدلال می‌کند که گرچه برنامه‌ریزی مغز به نظر نهایی می‌رسد، ولی فشار و تقاضا برای انعطاف‌پذیری معمولاً به دلیل استدلال‌گری فردی و اجتماعی همیشگی رخ می‌دهد. مغز و رفتار پس‌و پیش «مثبت و منفی» با معیارسازی‌های جدید مغز سازگار است که انسان می‌تواند در هر دو سمت یا یکی از آن دو قرار بگیرد و یا تغییر موضع دهد. به عبارت دیگر، سیالیت واقع‌گرایانه ما توانایی شناخت براساس عقل است و نه جبر.<sup>۷</sup> غلبه بر رفتار منفی از طریق تأمل و تغییر می‌تواند در عرض چند ثانیه، چند روز و یا چند ماه حاصل آید.<sup>۸</sup> در برابر چنین خوش‌بینی‌ای، این پرسش مطرح می‌شود: اگر ما آزادی مغزی برای این کار نداشته باشیم چه طور؟<sup>۹</sup>

<sup>1</sup> Epigene

<sup>2</sup> Michael Merzenich, *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*, 2nd ed. (San Francisco: Parnassus Publishing, 2013).

<sup>3</sup> Robert Sapolsky

<sup>4</sup> Neurobiologist

<sup>5</sup> Primatologist

<sup>6</sup> *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*

<sup>۷</sup> بنگرید به:

Robert Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* (New York: Penguin Press, 2017).

<sup>8</sup> Counterargument

<sup>9</sup> Steven Poole, "Behave by Robert Sapolsky Review - Why Do We Do What We Do?" Book Review of Robert Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* in *The Guardian*, June 9, 2017.

نخستین قدم برای فهم زیست‌شناسی شاید تصدیق این نکته باشد که ترس و تشویش مغز باعث باورها و خرافات می‌شوند که خود آن‌ها نیز به وسیله ادیان و فرهنگ‌ها از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. لذا، برنامه‌ریزی عصبی فرهنگی یا دینی ممکن است به واسطه روابط جدید دگرگون شود. جزمیت می‌تواند از بین برود و ترس و تشویش ممکن است ناپدید گردند. سامانه عصبی مرکزی به گونه‌ای طراحی شده است تا تصمیمات جدید اتخاذ کند و در صورت انتخاب، هر لحظه صاحب‌اختیار خود باشد؛ وگرنه، مغز به سادگی انتخاب خواهد کرد که مجاری قدیمی را دنبال نماید. پرورش شادی به جای ترس، دنباله‌روی از منطق تجربی به جای اسطوره و انتخاب سعادت در این جا و اکنون. استعداد طبیعی هیچ شیوه مخصوصی ندارد. به منظور رها کردن خویش قدیمی در پیکر یک خویش فراخ‌اندیش با ترک باورهای موروثی، مجاری عصبی جدید یک مغز سالم می‌توانند همواره خلق و بازخلق شوند.

بدین ترتیب، بخش اول اثر پیش‌رو بر زیست‌شناسی دین و ترس تأکید می‌ورزد تا درک بهتری از چگونگی مقید شدن مغز انسان و پناه بردن آن به اساطیر و ادیان خودساخته ارائه دهد.

### ب. پناه بردن به اسطوره‌شناسی

بخش دوم کتاب به تمایل انسان برای یافتن حقیقت و خلق اسطوره‌ها در دوران پرآشوب تحول فرهنگی به‌ویژه در عصر نوسنگی<sup>۱</sup> می‌پردازد. ساکنان جوامع کشاورز آغازین (از دوازده‌هزار سال پیش به بعد) احتمالاً به‌خاطر مازاد خوراک و سکونتگاه‌های دایمی زمان بیش‌تری برای ترتیب یک جامعه ساختارمند داشتند که پیش‌تر برای جوامع شکارگر - گردآور<sup>۲</sup> فراهم نبود. مقررات مستبدانه، زندانی‌سازی، آزارگری دینی، برده‌داری، نابرابری، نسل‌کشی، تحمیل مالیات از جانب سران قبایل و روحانیون و سایر ناهنجاری‌های مدنی و دینی سازمان‌یافته بخشی از مصائب آتی جوامع کشاورز بودند. در عوض، شکارگر - گردآورها چابک، منعطف و آزاد بودند. از این نقطه‌نظر، تمدن لزوماً انسان را آزادتر و رها از تشویش ساخت.

از این رو، گرچه جوامع شهرنشین نوسنگی به واسطه همکاری به دستاوردهای برجسته‌ای در عرصه‌های معماری، اختراع چرخ، نوشتار، اخترشناسی و سایر نوآوری‌های انسانی چشم‌گیر رسیدند، هم‌زمان در معرض خرافه حکومتی و دیگر معضلات آزارگری نیز بودند که گریز از آن فزاینده‌وار دشوارتر می‌گردید.

ترس‌های هیجانی و شتاب برای خودتسکینی از طریق دین به هوش انسان لطمه وارد ساختند و برای مدت‌های مدیدی انسان‌ها را در جهل غرقه نمودند. برای مقابله با ترس، مغز مشوش و هم‌چنین پاسخ‌یابی برای حوادث زندگی، عمل اسطوره‌پردازی واقعیت‌ها طی اواخر عصر نوسنگی (حدود پنج‌هزار

<sup>1</sup> Neolithic

<sup>2</sup> Hunter-gatherer

سال پیش) سامان‌مند گشت. در این فرهنگ‌ها، نوشتار به‌عنوان مجرای انتقال اسطوره‌ها به نسل‌های آتی به کار گرفته شد. حقیقت‌جویی انگیزه بود و اسطوره‌پردازی ابزاری بود برای تسکین، سرگرمی و نهایتاً هدایت جوامع. با توسعه سلسله‌مراتب اجتماعی و ظهور ساختارهای قدرت، عموم جمعیت تدریجاً مرید و طرفدار مطیع پیام‌ها شدند.

فصل چهارم بنیان رغبت انسان به جست‌وجوی دایمی حقیقت و این که این «حقیقت‌ها» چگونه شکل اسطوره به خود می‌گیرند را از صافی بحث می‌گذرانند. این رغبت به تدوین اسطوره‌هایی درباره آغاز جهان، بلایای طبیعی، خاستگاه انسان، زندگی پس از مرگ و خدایان و قهرمانان منجر گردید. با تکامل و آمیختن با ادیان نوظهور، اسطوره‌ها از جایگاه «حقیقت» و «تقدّس» برخوردار گردیدند. اساطیر و ادیان درهم‌آمیختند و گاهی تمایزناپذیر گشتند. این ذهن اسطوره‌ای و دینی بود که اعمال و اعتقادات نامنتیقی مانند قربانی کردن حیوانات برای خدایان را پرورش داد - عمل نامنتیقی آسیب زدن به یک حیوان و نیز نابودی یک منبع تغذیه. زبان تخیل نیاکانی چنان مجاب‌کننده و فریبنده بود که به‌واسطه قدرت اسطوره‌ها، حتی ریختن خون آدمی نیز به‌خاطر نیروهای نامرئی و خدایان مجاز شمرده شد.

ادعاهای اسطوره‌ای و حقیقت بی‌ملاحظه، ترس بلاراده، تشویش‌های وجودی و خرافات کور نهایتاً موجب شورش اندیشمندان آغازین گشتند که فلسفه‌های راه‌گشایی برای زندگی معرفی کردند. حدود سه هزاره قبل بود که برای نخستین بار، اندیشه اسطوره‌شناختی و دینی آشکارا با یک فلسفه طبیعت‌گرای درحال ظهور مواجه شد. این مرحله بحرانی نخستین نشانه از بلوغ و تهوّر نسبت به اعلان آمادگی انسان شجاع برای زیستن در این جهان بی‌عاطفه و بی‌زبان بدون توسل به رفتارهای نامنتیقی مانند قربانی کردن حیوانات برای خدایان و الطافشان بود. این نوع فلسفه به تدریج قدرتمندترین خدایان بومی در جهان‌های هندی، هلنی<sup>۱</sup> و ایرانی آغازین را از قدرت خلع نمود.

### پ. فلسفه و روشنایی

بخش سوم کتاب سنن فلسفی متعددی را مطرح می‌سازد که در دوران خود دربرابر خرافات و فرهنگ‌های گیج‌کننده پیشینیان قد علم کردند. اساس این چنین اندیشه فلسفی‌ای شاید بیش از آن که به‌نظر می‌رسید واضح و نیز ساده بود: استفاده از منطق خودآگاه فردی به‌مدد حواس پنج‌گانه برای فهم منطق طبیعت (مانند قفل و کلید) و نه بر مبنای اسطوره‌ها و داستان‌های دینی نیاکانی و تخیلات غیرقابل اتکا. فلسفه یک طغیان علیه خرافات و در عین حال جوابی آرامش‌بخش به ترس نهادینه‌شده زیست‌شناختی در انسان بود که در جوامع کشاورز به اوج خود رسید.

<sup>۱</sup> Hellenic

در گردهم‌آوری جنبش‌های فکری و معنوی متعدّد، این بخش از کتاب چهار فصل اساسی را بدان‌چه می‌توان «فلسفه‌های رهایی» نامید، اختصاص داده است. این فصول درباره‌ی شماری از مکاتب و فیلسوفانی هستند که هدف مشترکشان اندیشه‌ی راهبردی و مبارزه‌ی قاطعانه با نابخردی انسان است.

در شبه‌قاره‌ی هند، جنبش‌های فلسفی پیشگام ناستیکا<sup>۱</sup>، شامل مکاتب فکری چارواکا<sup>۲</sup>، آجیویکا<sup>۳</sup>، چین<sup>۴</sup> و بودا<sup>۵</sup>، دروازه‌های مباحثه‌ی همگانی بی‌سابقه را به‌رویی ضرورت‌رایی ذهن انسان از قیدوبند خرافات دینی گشودند. اندیشه‌ی نوآورانه و مثبت‌گرایانه<sup>۶</sup> چارواکا فراطبیعت<sup>۷</sup> و خرافات را مردود می‌شمرد. آجیویکا و چین، به‌طرقی مشابه، اهمیت خودبهبه‌سازی<sup>۸</sup> از طریق قبول تقدیر انسان و قوانین طبیعت با پرهیز از صدمات جسمانی و روانی به خود و دیگر موجودات را ترویج دادند. آن‌ها همچنین از آیین‌های دینی و توسل به باورهای فراطبیعی<sup>۹</sup> اجتناب می‌کردند. هم‌زمان، در سده‌ی ششم پیش‌ازمیلاد، فردی که بودا نامیده می‌شد نیز استدلال‌های پیشرو و شمایل‌شکن پیرامون جوهر وجودی انسان و هستی مطرح نمود. در سطحی مهم، به‌عنوان کلید فهم نیروانا<sup>۱۰</sup> ایش، بودا پیشنهاد داد<sup>۱۱</sup> که هیچ ترس و خدایی در کار نیست. وی عنوان داشت که رابطه‌ی انسان با طبیعت قانون‌مند است و تخطی از چارچوب چنین قانون‌مندی‌ای به کژفهمی و رنج انسان منتهی می‌شود. تمامی اشیا و امور ذاتاً تهی از هویت هستند، به‌طوری‌که ما دیگر حتی صاحب «خویش» خود نیز نیستیم. لذا، انسان‌ها با زمانی گذرا مواجه می‌شوند که طی آن می‌توانند با پرهیز از طمع، تنش و عطش توهم‌گرایی، از چنین‌گرایی<sup>۱۲</sup> جهان لذت ببرند. برای این فهم و لذت، بودا پیشنهاد داد که نیازی به اعتقاد به اسطوره، دین و خدا نیست. برای روشن‌سازی رویکرد تعلیم بودا و بررسی مکاتب و زیرمکاتب بودایی، ده خردنیروانا در فصل ششم ارائه شده است. این رویکرد انسان‌شناختی شامل مکاتب و موضوعات چندگانه در فلسفه‌ی خودمختاری بودایی است.

در جهان‌های هینی و رومی نیز، از سده‌ی چهارم پیش‌ازمیلاد به‌بعد، فلسفه‌ی رهایی به کانون توجه راه‌گشایی بدل گشت. طی چندین سده‌ی بعدی، این فلسفه‌ی تجربی هینی - رومی زیر بار نیروهای دینی و

<sup>1</sup> Nastikā

<sup>2</sup> Cārvāka

<sup>3</sup> Ājīvika

<sup>4</sup> Jain

<sup>5</sup> Buddha

<sup>6</sup> Positivist

<sup>7</sup> Metaphysics

<sup>8</sup> Self-improvement

<sup>9</sup> Metaphysical

<sup>10</sup> Nirvana

<sup>۱۱</sup> بودا باور داشت که خدایان و متون مقدّس نمی‌توانند انسان‌ها را از بند فقر و رنج برهانند؛ بدین‌ترتیب، افراد از تعلق خاطر به باورهای خرافه‌ای دست می‌کشند. بودا برآن بود تا آدمیان را به توسعه‌ی «خویش» و فهم ماهیت جهان متوجه سازد (مؤلف).

<sup>۱۲</sup> Suchness

فرهنگی خردکننده مسیحی اروپا یا گم شد و یا مدفون گشت. بازکشف آن حین عصرِ باززایی<sup>۱</sup> اروپایی رخ داد. به‌طورِ تحقیقی، ادعا می‌شود که باززایی، نوین‌گری<sup>۲</sup> و روشن‌گری<sup>۳</sup> از انگاره‌های رهایی‌بخش نشأت‌گرفته از روشن‌فکرانِ هلنی و رومی منتج شدند. در یک سطح منطقی و تجربی، این اندیشمندان روشن‌گری از بذره‌های اندیشهٔ پیشین تغذیه می‌کردند که از جانبِ فیلسوفانِ ذره‌گرا<sup>۴</sup> و شک‌گرا<sup>۵</sup> مانند دموکریت<sup>۶</sup>، اپیکور، پیرهون<sup>۷</sup> و به‌ویژه شاعر - فیلسوفِ رومی، لوکرس<sup>۸</sup>، پراکنده شده بود. بسیاری از انگاره‌های این فیلسوفانِ یونانی - رومی حین و پس از عصرِ باززایی اهمیتِ بیش‌تری یافتند، زمانی که فیلسوفان کوشیدند تا از عرصهٔ باورهای مسیحی قدیمی گام به‌بیرون بگذارند. روشن‌فکرانِ یونانی - رومی دورهٔ باستان و بعدها دورهٔ روشن‌گری سده‌های هفدهم الی بیستم باور داشتند که دانستنِ چپستی ماده‌ها و امورِ جهان به‌معنای آزادی از جزمیت‌های دینی، اسطوره‌ای و خرافاتِ خودتحمیلی‌ست که انسان را از دورانِ باستان گرفتار کرده است. هدفِ دانستنِ رهایی از جهل، ترس و تشویش گشت و پرورشِ خوشی و آزادی در زندگی را تسریع بخشید.

در فصلِ هفتم، ما شاهدِ آنیم که چگونه عمرخیام، از جهانِ فارسی‌زبان<sup>۹</sup> سده‌دوازدهمی، ما را به‌چالش می‌کشد تا قوای انتقادیِ خویش را برانگیزانیم. با بیانِ فرایندهای طبیعی و فیزیکِ هستی به‌زبانِ شیوای ادبی و بی‌با در رباعیاتِ خود، وی بینش‌های آموزندهٔ بسیاری را پیش‌رویمان می‌نهد. شالودهٔ فلسفهٔ رهایی تحول‌آفرینِ خیام دست شستنِ مطلق از تمامی نظام‌های اعتقادیِ انسان‌ساخته بود - نه‌تنها نظام‌های دینی بلکه درواقع تمامی نظام‌های تخیلی و ابداعی فرهنگ‌ها. در این عرصه، خیام نخستین شاعرِ فارسی‌زبان است که به ترویجِ شناختِ نانسان‌محورگرا<sup>۱۰</sup> در فرایندهای عالم‌گیرِ طبیعت می‌پردازد که طبقِ آن، دریچه‌های تولد و مرگِ جبری‌ست، ولی شادیِ ما بین تولد و مرگ یک انتخاب است.

فلسفهٔ شاعرانهٔ وی براساسِ یک «الگوی چرخ» پنج‌پر تقسیم و ارائه می‌شود که استعاره‌وار هستی را در حالتِ دائمیِ تحرک و تغییر بازنمایی می‌کند. بی‌هیچ بازداري دینی‌ای، وی فرایندهای طبیعی - کیهانی<sup>۱۱</sup> توقف‌ناپذیر و همه‌شمول «پیدایی<sup>۱۲</sup>»، «شدن<sup>۱۳</sup>»، «اکونگی<sup>۱۴</sup>»، «بازگشت به ذرات<sup>۱</sup>» و

<sup>1</sup> Renaissance

<sup>2</sup> Modernity

<sup>3</sup> Enlightenment

<sup>4</sup> Atomist

<sup>5</sup> Skeptical

<sup>6</sup> Democritus

<sup>7</sup> Pyrrho

<sup>8</sup> Lucretius

<sup>9</sup> Persianate

<sup>10</sup> Non-anthropocentric

<sup>11</sup> Cosmic

<sup>12</sup> Construction

<sup>13</sup> Becoming

<sup>14</sup> Nowness

«پیوستن به هیچ<sup>۲</sup>» را آشکار نمود که به پنج پره چرخ در حرکت و گردش سازندگی و نابودی شباهت دارد. رهایی فهم این است که جهان در حالت دایمی دگرگونی به سر می برد و هیچ وضعیتی ثابتی وجود ندارد که «حقیقت» غایی نامیده شود - حقیقت مطلق که نیاکان ما و دین داران در تکاپوی آن بوده اند. خیام این جنبش طبیعت گرایانه را ماهرانه در اشعار صریح و دقیقش ترسیم می نماید. قبل از این که چرخه هستی آدمی را دوباره به کام نابودی و نیستی ببلعد، وی مخاطبانش را به هدایت زندگی با ارزششان در مسیر شادی هشیارانه فرامی خواند.

خیام یک همه چیزدان بود که می شد او را به عنوان «پدر» عصر بازرایی ناموفق در شرق پنداشت، نه تنها به دلیل دستاوردهای علمی اش (هندسه نوافلیدوسی<sup>۳</sup>، جبر، گاه شمار خورشیدی هزارساله و اخترشناسی) بلکه به خاطر رباعیات فلسفی اش در باب طبیعت و فرایندهای هستی. کسانی را که به کژخواستی این دست از سلسله رویدادهای آشکار و هویدا پرداختند و آن ها را به خرافه و مکررگویی<sup>۴</sup> بدل ساختند، خیام نتوانست به باد تمسخر نگیرد. انگاره های وی در بردارنده ذره گرایی<sup>۵</sup>، واقع گرایی، دین جداگرایی<sup>۶</sup> و انسان گرایی<sup>۷</sup> بود. مهم نبود که طبقه روحانیت و دینی اندیش تاجه اندازه دیدگاه تجربی خیام نسبت به زندگی انسان را تحقیر می کنند؛ وی نیز مانند دیگر فیلسوفان آزاداندیش قبل از پایان فرصت نهایی بهره را از زندگی آرام، هشیارانه و شادمان برد.

\* \* \*

در کل، رهیدگی فلسفی کارزاری عقلانی بود جهت آزادسازی ذهن های گرفتار در اندیشه فرساینده و خودفریبنده شان و از بند خرافات و استبداد فکری دولت های دینی که طی هزاره ها، سده ها و دهه ها تکامل یافته بودند. هدف برخی از این فیلسوفان و پیروان آن ها در برخی سطوح بازگشت به فهم و اندیشه طبیعی، ترک تعلقات شخصی و روی گردانی از ثروت بود. در مقابل، توصیه به آزاداندیشی، برابرگرایی<sup>۸</sup> و ساده زیستی و حمایت از شادی اصیل و ذاتی آرمان آن ها بود. فرهنگ زاهدان و فیلسوفان برهنه و نیمه برهنه هندی، یونانی و ایرانی - آسیای مرکزی گواهی بر این بود که چگونه زندگی ساده بدون دارایی با جست و جوی زندگی آزادانه بدون خرافات، برابر با دیگران و بدون سرگشتگی از تشویش

<sup>1</sup> Atom

<sup>2</sup> Nothingness

<sup>3</sup> Non-Euclidean

<sup>4</sup> Tautology

<sup>5</sup> Atomism

<sup>6</sup> Secularism

<sup>7</sup> Humanism

<sup>8</sup> Egalitarianism

وجودی پیوند خورده است. مخالفت اجتماعی آن‌ها مجادلهٔ فکری مبسوطی علیه ناسازگاری شناختی<sup>۱</sup> زیستن در یک واقعیت مادی دنیوی بود. ریشه‌کن‌سازی این ناهنجاری در جوامع آیین‌آموخته<sup>۲</sup>، درنگاه ایشان، مسئلهٔ تفاوت آرا میان فیلسوفان آزاداندیش و روحانیان بود. هم‌چنین، این امر به مباحثهٔ بنیادین و داغ میان جمعیت متمایل به بازآموزی و جمعیت نامتمایل به آموزندگی (کسانی که بر تفاسیر دیگران و خرافات و دین متکی بودند) بدل شد. حین این مباحثه، پیروان این‌دست فلسفه‌ها امیدوار بودند تا ذهن انسان درگیر اسطوره و دین را به فرایندهای طبیعی و زیست‌طبیعی مدام درحال تغییر جایگاه اصلی‌اش دوباره نزدیک‌تر سازند.

## ۲. چرا این فلسفه‌های قدیمی امروزه مطرح هستند؟

به‌یقین، خرافات غیرمنطقی از زمان عصر برنز و آهن راه طولانی‌ای پیموده‌اند. بسیاری امروزه هم‌چنان به‌اشکال متعدد به باورهای عصر آهن و برنز تمسک جسته و آرامش روان‌شناختی در آن‌ها می‌یابند. زبان فلسفهٔ منطقی از یک‌طرف و تمایل به خرافات و مذهب از طرف دیگر مردم را با هاله‌ای از احساسات ضدونقیض روبه‌رو کرده است. زبان فلسفهٔ طبیعت‌گرایی سابق ظاهراً نه فقط در عصر خود بلکه در عصر جدید نیز قادر است تا کژفهمی‌ها و دین‌سازی‌های بدون اتکا به واقعیت‌های عقلانی و علمی را به‌چالش بکشد.

کتاب حاضر در یک بخش به جزمیت‌های نسنجیده و نیز تلاش جهت اسطوره و دین‌سازی می‌پردازد و در بخشی دیگر، ناکامی‌های فکری گذشته‌مان را با ورود فیلسوفان رهایی‌با عزمی راسخ که به مخالفت برخاستند، مطرح می‌کند. از قبیل این، هدف بازبررسی استدلال‌های اندیشمندان و فیلسوفان شورشی پیشانیون<sup>۳</sup> تعیین این بود که آیا چشم‌اندازهایشان هنوز برای قوای شناختی ما معتبر و آشناست و این که آیا هنوز مسیری برای برون‌رفت از نامنطقیت<sup>۴</sup> گذشته پیشنهاد می‌کند.

تتودور آدورنوه<sup>۵</sup> از بازگشت فلسفهٔ معتبر حمایت کرد - فلسفه‌ای که زمان آن به‌هنگام‌تر از حال نمی‌تواند باشد. وی چنین اظهار داشت: «فلسفه که زمانی منسوخ می‌نمود، اکنون زنده است، زیرا لحظهٔ تحقق آن مورد اغماض قرار گرفته است.»<sup>۶</sup> از محتوای این فلسفه‌های پیشین تنها اقلیت‌های کوچکی در

<sup>۱</sup> این ناسازگاری شناختی را می‌توان میان سامانهٔ حسی انسان امروزی که طبیعت را در هر لحظه درک می‌کند و آن‌چه نیاکان ما در بستر خرافه قرار می‌دادند به‌وضوح مشاهده نمود (مؤلف).

<sup>۲</sup> Indoctrinated

<sup>۳</sup> Premodern

<sup>۴</sup> Irrationality

<sup>۵</sup> Theodor Adorno

<sup>۶</sup> Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity (Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie)*, trans. Knut Tarnowski and Federic Will (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), vii.

دوران خویش بهره‌مند گشتند و در کلامِ آدورنو، از جانبِ جمعیت‌های عظیمی طیّ سالیان نادیده انگاشته شدند. چرا نادیده انگاشته شدند؟ بی‌سوادِ عمومی، ترس، آمیخته با استبدادِ سلطنتی - روحانیتی و محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های تحمیلی توسطِ قدرت‌های بزرگ‌تر منجر به آگاهی محدود از چنین آموزه‌هایی شد. ارتباطِ این گفتمان‌های حیرت‌انگیز در بسترِ فرافرنگی‌شان متعلق به دورانِ کنونی ماست، زیرا آن‌ها منطقِ مشترک و طبیعی فراسوی زمان و همگون با روانِ انسان و زندگی‌های جمعی‌مان را شناسایی می‌کنند.

این فلسفه‌های پیشین کهن‌الگووار<sup>۱</sup> هستند و می‌توان آن‌ها را، همانندِ فلسفهٔ ایپیکوری در عصرِ روشن‌گری، بر مبنایِ ضرورتِ زمان و مکان بازساخت<sup>۲</sup> - باید با آن‌ها نه به‌سانِ باورها بلکه به‌مثابهٔ ابزار رفتار نمود. قدرتِ این آموزه‌ها در رویکردِ تصحیح‌کننده‌شان نسبت به ادعاهای حقیقتِ مطلق در عصرِ برنز و آهن و نیز نظام‌های اعتقادی متحجرِ نهفته است. گفتمانِ فلسفهٔ رهایی، دست‌کم در این کتاب، معطوف به بازاحیای یک زبانِ فلسفی مشترک و میان‌فرهنگی است. هم‌چنین، تکمیلِ یک طرز اندیشهٔ عملی، سنجیده، لذت‌گرا و منطقی را هدف قرار داده است - یک خودمختاریِ عقلانی بدونِ قرارگیری در معرض سوءاستفادهٔ حقیرانه از سوی سننِ سلطه‌گرا و چهره‌های «ترِ آلفا»<sup>۳</sup>.

سرانجام، ارتباطِ میانِ موضوعاتِ موجود در روایتِ این کتاب، از زیست‌شناسی فرگشتی تا اسطوره‌شناسی و دین تا فلسفه و انسان‌شناسی، ممکن است گسترده بنماید. ولی درحقیقت، این مؤلفه‌های دگردیسی انسانی ما کاملاً در واقعیتِ درهم‌تنیده شده‌اند، بخش‌های متفاوتِ هستی اجتماعی‌مان را می‌بافند و در حقیقت جدانگاریِ مؤلفه‌هاست که ناهمگن و گسیخته از هم می‌نماید. بازاندیشی و بازسازی این موضوعاتِ گفتمانی میان‌رشته‌ای برای این نسل فراهم می‌نماید تا پیچیدگی‌های درهم‌تنیدهٔ کارکردِ زیست‌شناختی مغز، ترس از طبیعت، اختراعِ اسطوره و دین و امکانِ حذفِ تدریجی خطاهای گذشته را مورد بررسی قرار دهد.

\*\*\*

<sup>1</sup> Archetypal

<sup>2</sup> Reconstitute

<sup>3</sup> Alpha male



بخش اول  
زیست‌شناسی: هراس



## سرآغاز

### انسان: نه یک فرشته مغضوب

پیچیدگی تکامل جسمانی انسان موضوع بسیاری از پژوهش‌ها و بررسی‌ها بوده است. فرضیه فرگشت<sup>۱</sup> نخست به واسطه شواهدی از یافته‌های سنگواره‌ای<sup>۲</sup> شکل گرفت و نهایتاً به جهت پیشرفت‌های ژن‌شناختی<sup>۳</sup> در تحلیل دی‌ان‌ای<sup>۴</sup> گسترش یافت. حتی این واقعیت که بخش عظیمی از بدن ما عمدتاً از اکسیژن، کربن، هیدروژن، نیتروژن و سایر عناصر اولیه تشکیل یافته است، گواهی بر این است که چگونه مواد تشکیل‌دهنده بدن ما، طبیعت و کیهان مستقیماً به یکدیگر مرتبط هستند. پژوهشی از این دست با دشواری‌های فراطبیعی<sup>۵</sup> و دینی مواجه گشت، چراکه درمقابل باوری ایستاد که طبق آن انسان‌ها به‌طور ویژه‌ای توسط خدا آفریده شده و یا به‌اصطلاح «فرشتگان مغضوب» هبوط کرده از آسمان بودند. لیکن، روایت علم به واقعیتی اشاره دارد که ما یک نخستی<sup>۶</sup> پیشرفته با توانایی‌های یادگیری شگرف، محصول «ناتمام» طبیعت هستیم. به‌واسطه تغییرات بی‌وقفه در ژن‌ها و محیطمان، ما بدان‌چه امروز هستیم فرگشت یافتیم و از آن‌جایی که تغییر اساس فرگشت است، هم‌چنان این فرگشت و جهش‌ها در انسان و دیگر موجودات ادامه خواهد یافت.

افزون بر تغییر جسمانی، هم‌چنین می‌توان سرنخ‌هایی پیرامون ترقی مغز انسان و چگونگی رشد الگوهای شناخت و اندیشه طی اعصار متمدنی را از صافی نظر گذراند. تغییرات نهایتاً به ذهنی ختم شدند که داستان‌ها، اساطیر و ادیان را آفرید. عوامل فرگشتی مانند آمیزش ژن‌شناختی از طریق هم‌آمیزی<sup>۷</sup> با نئاندرتال<sup>۸</sup> و دنیسواوی<sup>۹</sup>‌ها و به‌طور بالقوه با سایر انسان‌گونه‌ها احتمالاً بخشی از آن چیزی بوده است

---

<sup>1</sup> Evolution

<sup>2</sup> Fossil

<sup>3</sup> Genetic

<sup>4</sup> DNA

<sup>5</sup> Metaphysical

<sup>6</sup> Primate

<sup>7</sup> Interbreed

<sup>8</sup> Neanderthal

<sup>9</sup> Denisovan

که به تنوع عظیم نه فقط در انواع ویژگی‌های جسمانی بلکه روانی انسانی منتهی شده است که امروزه شاهدشان هستیم. در کنار کلان‌فرگشت<sup>۱</sup>، خرده‌فرگشت<sup>۲</sup> یا فرگشت محلی شده<sup>۳</sup> و نیز عنصر فرهنگ به‌ویژه حین عصر جوامع کشاورز در بازبرنامه‌ریزی مغز درزمینه تکالیف و فعالیت‌های جدید به‌یافای نقش پرداختند. تنوع در انسان قطعاً معمای فرگشت انسان فعلی است که تمامی عواملش به گذشته دور پیوند خورده است. انسان بنابراین یک فرشته آسمانی نیست. راسته پیشرفته‌تر نخستی<sup>۴</sup>ها حتی نشانه‌های بیش‌تری مبنی بر داشتن الگوهای متفاوت شناخت از خود نشان می‌دهند. به‌سختی می‌توان این استدلال را رد کرد که باوجود داشتن یک ژنوم انسانی مشترک، ذهن انسان‌ها به‌طرز شگفت‌انگیزی پیچیده و دگرگون هستند.

این پیچیدگی از کجا نشأت می‌گیرد؟ چگونه ذهن و رفتار انسان می‌تواند هم به‌طرز وحشتناکی خشونت‌آمیز باشد و هم به‌طرز الهام‌بخشی نوع‌دوستانه؟ یا هم منطقی و هم به‌طرز نامنتقی جزمی؟ درمیان انسان‌ها، ما شاهد این طیف از رفتارهای دوگانه هستیم: شهودی در برابر ضدشهودی، درون‌گرا در برابر برون‌گرا، منطقی در برابر نامنتقی، تعلیمی در برابر معنوی و غیره - البته، بدون مطلق پنداشتن این کیفیت‌ها. در فصل بعدی، ما به کاوش این می‌پردازیم که آیا هم‌آمیزی، هم‌جوشی<sup>۵</sup> ژن‌شناختی و زیست‌شیمی<sup>۶</sup> عواملی دخیل در شکاف عمیق در کارکرد و توانایی شناختی انسان هستند یا نه. حدت و شدت تفاوت‌های شناختی و رفتاری به‌طور بالقوه ممکن است بر پیشینه ژن‌شناختی گذشته گونه‌ها مبتنا داشته باشد. تنوع شناختی این‌چنینی برخی از انسان‌ها را به این سوق داده است تا ترس - تشویش وجودی‌شان را از طریق اندیشه‌ی اسطوره‌ای مدیریت کنند، درحالی‌که برخی دیگر از انسان‌ها به‌سراغ ذهنی رفته‌اند که منطقی‌تر بوده است. به‌عبارت‌دیگر، چه‌چیزی ما را به ذهنی که امروز داریم رهنمون کرده است؟ ذهن انسان تاچه‌میزان تحول یافته است؟ چه‌چیزی برخی از انسان‌ها را واداشت تا به ابداع دین و اسطوره‌پردازی، داستان‌هایی به‌مثابه واقعیت‌های غیرقابل‌بازشناسی در طبیعت، دست یازند که کاملاً بر ساخت<sup>۷</sup> انسانی صرف هستند؟ و چرا بسیاری از انسان‌ها به چنین اسطوره‌هایی باور دارند، درحالی‌که تعدادی دیگر این‌گونه نیستند؟ و یا چگونه تعدادی دیگر توانایی درک بهتر از کارکرد طبیعت و حتی قادر به تغییر اندیشه قدیمی خود و سازگار نمودن آن هستند؟

<sup>1</sup> Hominid

<sup>2</sup> Macroevolution

<sup>3</sup> Microevolution

<sup>4</sup> Localized evolution

<sup>5</sup> Primate

<sup>6</sup> Fusion

<sup>7</sup> Biochemistry

<sup>8</sup> Construction

قطعاً، غیراز دلایل زیست‌شناختی، این تمایزها همیشه مطلق نیستند، زیرا جذب شدن به مجموعه‌های متفاوتی از انگاره‌ها می‌تواند بر عوامل فرهنگی، تربیت کودکی، برنامه‌ریزی مغز در فرهنگی معین، انعطاف‌پذیری<sup>۱</sup> ذهنی و نیز انتخاب‌های اجتماعی بستگی داشته باشد. بنابراین، این یک مسئله تک‌بعدی از منظر زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی نیست. براساس تأثیرات بیرونی همراه با تمایلات درونی و علایق شخصی، افراد البته مستعد تغییر هستند. بحث محیط - وراثت<sup>۲</sup> هم‌چنان در قلمرو زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی پابرجاست. پرسش «چگونه فهم انسان چنین سو گرفته است که ما را به اسطوره‌پردازی و اعتقاد به واقعی بودن اسطوره‌ها رسانده است» و «چگونه ذهن ما فراتر از چنین امور پیش‌پاافتاده‌ای حرکت کرده است که به اوج ترقی خود رسیده‌ایم» هنوز مطرح است.

\* \* \*

قبل از پرداختن به این پرسش‌ها، ما رویکردی کلی اتخاذ خواهیم کرد که بر دو نقطه عزیمت مهم تأکید می‌ورزد. نقطه نخست دوپایگی<sup>۳</sup> انسان‌گونه و پیدایش انسان راست‌قامت<sup>۴</sup> یک‌ونیم میلیون سال پیش، با توانایی‌های جدید از جمله ابزارسازی و مهار آتش، تا صد هزار سال پیش زمانی که انسان خردمند<sup>۵</sup>،<sup>۶</sup> صاحب اندیشه پیچیده‌تر گشت<sup>۷</sup> و نقطه دوم حین هزاره‌های بعدی‌ست، زمانی که انسان خردمند با نئاندرتال‌ها و دنیسووایی‌ها (و احتمالاً با سایر انسان‌گونه‌ها) هم‌آمیزی کرد، چراکه همگون‌سازی ژن‌شناختی این‌چنینی احتمالاً عاملی در دگردیسی مغز با ابتکار بی‌سابقه و تمایلات ذهنی متنوع (هم مثبت و هم منفی) بوده است.

بعلاوه، وقفه سرنوشت‌ساز دیگری حدود ده هزار تا پانزده هزار سال پیش رخ داد، زمانی که نئاندرتال‌ها و سایر انسان‌گونه‌های رقیب منقرض شده بودند، ولی انسان خردمند به حیات خویش هم‌چنان ادامه می‌داد. این گذار بسا تدریجی آغازگر کشاورزی و ابتکارهای جدیدی شد. سپس، نظریه نخستین جوامع کشاورز، در یک فرایند فرگشتی، نیاکان ما شروع به طرح پرسش‌های وجودی و فراطبیعی نمودند

<sup>1</sup> Plasticity

<sup>2</sup> Nature-nurture

<sup>3</sup> Bipedality

<sup>4</sup> Homo erectus

<sup>5</sup> Homo sapiens

<sup>۶</sup> عنوان «انسان خردمند» نخستین بار توسط گیاه‌شناس سوئدی به نام کارل فون لینه (۱۷۷۸-۱۷۰۷) استفاده شد.

صفت «خردمند» به توانایی استفاده انسان از ذهنش اشاره دارد. بنگرید به:

Ashley Montagu, *Man: His First Million Years* (Cleveland, OH: The World Publishing Co., 1957), 20. Joseph Campbell calls Homo sapiens "secular man,"

بنگرید به:

Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (London: Secker & Warburg, 1960), 28.

<sup>7</sup> Frederick L. Coolidge and Thomas Wynn, *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking* (West Sussex: Wiley Blackwell, 2009), 5.

که توضیحات متناسب با فهم آنها را می‌طلبید. این رفتار تدریجاً باعث ظهور دین گشته و اعضای درون قبایل را به واسطه نظام اعتقادی به هم دیگر پیوند داد. کنجکاوی برانگیز است که چگونه رغبت و استقامت در باور به خدایان، عوامل پنهان، معجزات، سحر، نیروهای خیر و شر مرموز و باور به واقعیتی دیگر ورای این جهان در برخی جوامع با شدت بیش‌تری پدیدار گشت، زیرا همگی در فضای مادی مشابهی در جهان می‌زیستند و تحت تأثیر قوانین مشابه طبیعت بودند.

حتی جالب‌تر این که چگونه درون جمعیت کشاورز مشابه که احتمالاً باورهای مشابهی داشتند، کسانی نیز بودند که به احتمال قوی شک‌اندیش باقی ماندند. و این‌گونه، تفاوت‌های زیاد بین انسان‌ها در زندگی گروهی و قبیله‌ای آنها بیش‌از هر زمان دیگری مشهود گشت.

مخالفت‌ها و سلیقه‌های ذهنی در مراحل بعدی شهرنشینی شکل‌هویت‌تر به خود گرفتند. این دست از تضادها در کارکرد ذهن آدمی مشاهده شدند. تیرگی و روشنی اندیشه، درد و خوشی، جهل و خرد، بردباری و نابدباری و خشونت و عطف‌نشانی یک رفتار بر دیگری است. آیا ممکن است این تضادها نتیجه احتمالی ترکیبی از هم‌جوشی ژن‌شناختی با انسان‌گونه‌های دیگر، انتخاب طبیعی، تقسیم کار و مسائل به‌مراتب عمیق‌تر در کارکرد مغز بوده باشند؟ افسوس که ما بیش‌از پاسخ پرسش داریم. ولی نکته واضح این است که انسان محصول «تمام‌نشده» طبیعت است تا یک موجود منتخب از سوی خدا. باری، آنچه در سه فصل بعدی باید آشکارا بیان گردد این است که چرا از یک سو برخی افراد تمایل و آفری به استقلال فکری دارند و از سوی دیگر برخی نیز پی‌رو تکرار و فرمان‌بری هستند. در همین راستا، زیست‌شناسی نیز به سرگردانی و ترس اشاره دارد که انسان‌ها را به اسطوره‌پردازی و توسل به قدرت‌های ابرطبیعی یا دین جهت تسکین ترسشان سوق داده است.

\* \* \* \*

## فصلِ اوّل

### فرگشتِ اَشْفَتَهُ انسان: جهش و لغزشِ ذهن

#### فرگشتِ انسان: آن چه می دانیم

از دیدگاهِ علمی نوین<sup>۲</sup>، انسان‌ها جانورانی هستند که در طبیعت فرگشت یافتند و نمی‌توان آن‌ها را از فرایندهای طبیعی و جهانِ جانوری مجزاً دانست. امروزه، تقریباً تمامی شواهدِ علمی از جمله یافته‌های سنگواره‌ای<sup>۳</sup>، مطالعاتِ ژن‌شناختی<sup>۴</sup> و انسان‌شناسی زیست‌شناختی به دگردیسی انسان از نوع آغازین‌ترش اشاره دارند. این را می‌توان به‌واسطهٔ سنگواره‌های<sup>۵</sup> میانه‌ای<sup>۶</sup> آسترالوپیتیکوس<sup>۷</sup> (نیمه‌میمون - نیمه‌انسان) و چندین گونهٔ دیگر از انسان‌گونه‌ها<sup>۸</sup> مشاهده نمود. بسیاری از سنگواره‌های میانه‌ای بر وجود انسان‌های آغازین<sup>۹</sup> در فرایندِ فرگشت اشاره داشته‌اند. برخی انواع سنگواره‌های دورگهٔ آسترالوپیتیکوس و سایر گونه‌های انسان از جمله انسانِ نالیدی<sup>۱۰</sup> (تقریباً انسان) در سال ۲۰۱۳ در آفریقای جنوبی کشف شدند.<sup>۱۱</sup> رشته‌های زیست‌شناسی فرگشتی<sup>۱۲</sup>، دیرین‌شناسی<sup>۱۳</sup> و ژن‌شناسی<sup>۱۴</sup> خاستگاه انسان را پنجاه‌میلیون سال پیش می‌دانند، زمانی که نخستین پستان‌داران شروع به فرگشت نمودند. نهایتاً، نخستی<sup>۱۵</sup>ها از سایر پستان‌داران جدا شدند و گونه‌های انسان حدود شش میلیون سال پیش بیش‌تر و بیش‌تر از خویشانِ میمون

---

<sup>1</sup> Evolution

<sup>2</sup> Modern

<sup>3</sup> Fossil

<sup>4</sup> Genetic

<sup>5</sup> Fossil

<sup>6</sup> Intermediate

<sup>7</sup> Australopithecus

<sup>8</sup> Hominid

<sup>9</sup> Proto-human

<sup>10</sup> Homo naledi

<sup>۱۱</sup> بنگرید به:

Jamie Shreeve, "Mystery Man," *National Geographic*, Oct. 2015, 30–57.

<sup>12</sup> Evolutionary

<sup>13</sup> Paleontology

<sup>14</sup> Genetics

<sup>15</sup> Primate

خود جدا گشتند. براساس سنگواره‌های کاوش شده، از سیصدوپنجاه نوع مختلف نخستی‌ها، گونه‌های انسان سپس به گونه‌های مختلف انسان‌گونه شامل انسان‌گونه‌های نخستین موسوم به لوسی<sup>۱</sup> (آسترالوپیتیکوس)، تورکانا<sup>۲</sup> (انسان راست‌قامت<sup>۳</sup>) و ده‌ها دسته و طبقه از انسان‌گونه‌ها فرگشت یافتند که همگی طی یک‌ونیم‌میلیون سال پیش می‌زیستند.

نئاندرتال<sup>۴</sup>‌ها که بیش از نیم‌میلیون سال پیش از آفریقا مهاجرت کردند، دارای نیاکان مشترک با انسان خردمند<sup>۵</sup> بودند. گونه‌های خودِ ما، انسان خردمند که یافته‌های سنگواره‌ای‌شان حدوداً به صد هزار تا دویست‌وپنجاه هزار سال پیش بازمی‌گردد، مابین هشتاد هزار تا شصت هزار سال پیش از آفریقا مهاجرت کردند. به‌رغم چالش‌های مهاجرت از آفریقا، انسان‌های خردمند توانستند زنده بمانند و تولیدمثل کنند. به‌طرزی جالب، انسان خردمند و نئاندرتال‌ها تقریباً بیش از چهل تا شصت هزار سال پیش در خاور نزدیک تا سرتاسر آسیای مرکزی و قاره اروپا باهم دیدار کرده و هم‌آمیزی نمودند. درگذر زمان، نئاندرتال‌ها در کنار سایر گونه‌های انسان‌گونه‌ها ظاهراً منقرض گشتند، درحالی‌که انسان خردمند به‌عنوان تنها مدعی چیرگی بر قلمروها به حیات خویش ادامه داد. با این اوصاف، مطالعات ژن‌شناختی نشان می‌دهند که انسان خردمند نه تنها حامل ژن پیشین پستان‌داران، نخستی‌های پیشرفته، بلکه حامل ژن انسان‌گونه‌های منقرض شده مانند نئاندرتال‌ها و دنیسوایی‌ها در میان سایرین نیز است. لذا، این دلیل بیش‌تری است بر نگرستن انسان به‌دیده محصول طبیعت تغییرپذیر و نه موجودی از پیش‌مقدر و طراحی مطلق توسط خدا یا مجزاً از جهان جانوری.

### دوپایگی<sup>۶</sup> پیش از اندیشه

تاکنون، براساس شواهد سنگواره‌ای، راه رفتن روی دوپا (دوپایگی) به سه‌میلیون سال پیش بازمی‌گردد. تغییرات جسمانی مانند ستون فقرات «اس‌شکل» که وزن بدن را تحمل می‌کرد، همراه با شکل دگرگون‌گشته لگن و پاها حاکی از دگرگونی مهم در کالبدشناسی انسان‌گونه است. تغییر به دوپایگی احتمالاً به دلایل مختلفی رخ داده است، مانند تغییر شدید محیط‌زیست از جنگل به علفزار، عامل آتشفشانی جنگل‌زدایی یا حتی سیل. تغییرات محیطی ممکن است دلیل راست‌نگه‌داشتن بدن و دوپا شدن به‌واسطه بیرون‌نگه‌داشتن سر از آب سیل بوده باشد. این امر باعث شد تا دست‌ها آزادانه ابزار حمل

<sup>1</sup> Lucy

<sup>2</sup> Turkana

<sup>3</sup> Homo erectus

<sup>4</sup> Neanderthal

<sup>5</sup> Homo sapiens

<sup>6</sup> Denisovan

<sup>7</sup> Bipedality

کنند، گرچه دوپایگی از کاربرد دست‌وپا در راه رفتن و بالا رفتن جلوگیری نکرد.<sup>۱</sup> از این‌گذر، استعمار زمین از جانب انسان و ظهور تمدن‌ها با پاهای رونده و دست‌های گیرنده میسر گشت.

گونه‌های انسان حال می‌توانستند مسافت‌های طولانی‌ای را روی دو پای قوی و به‌خوبی‌سازگارگشته مهاجرت کنند. دوپایگی و مهاجرت به سرزمین‌های دور هم‌چنین گونه‌ها را با سایر نخستی‌های انسان‌گونه که آن‌ها نیز از آفریقا مهاجرت کرده بودند، مواجه ساخت که منشأی دگرگونی‌های بیش‌تر گردید. دوپایگی صرفاً آغاز یک سفر جدید برای انسان‌های آتی در دستیابی به ابزار لازم جهت کاوش و اشتراک در سایر مناطق جغرافیایی غالباً اشغال‌شده توسط دیگر گروه‌ها و گونه‌ها به‌شمار می‌رفت.

به‌واسطه قدرت تحرک و آزادی دست‌ها جهت کار روی ابزارسازی و اختراعات، دوپایگی انسان ماهیت فرگشت انسان را نیز دست‌خوش تغییر دی‌ان‌ای<sup>۲</sup> جسمانی ساخت. گرچه این‌دست از مهارت‌های صنعت‌گری و شناختی باعث دگرگونی در دی‌ان‌ای جسمانی نگشتند، رشد توانایی شناختی انسان جهت «آموزش دیگران و انتقال این مهارت‌های جدید» به‌طور مؤثر تغییراتی را در «دی‌ان‌ای فرهنگی» ایجاد کرد. فرایند انتقال آن‌چه آموخته شده بود نقش مهمی در فرایندهای بعدی از جمله اشاعه اسطوره‌ها، اعتقادهای فرهنگی و آیین‌ها ایفا نمود.

قبیله‌گرایی<sup>۳</sup> بدوی و نبردهای سرزمینی احتمالاً به‌همان شکلی به‌وقوع پیوست که در میان سایر پستان‌داران و به‌ویژه نخستی‌ها بنابر منابع محدود منطقه رخ داده بود. قابلیت‌های تغییر نه به‌عنوان انتخاب‌های شخصی بلکه به‌عنوان ابزار سازگاری با محیط طی یک فرایند دگردیسی طولانی پدیدار گشتند. قابلیت‌های سازگاری ترفندهای شکار گروهی، سازگاری با زندگی در جنگل و غارها، داشتن دستگاه گوارش متناسب با مصرف سبزی‌جات و گوشت و بینایی قوی و توانایی کشتن در جهان درندگان را شامل می‌شد. سایر توانایی‌ها مانند پریدن، شنا کردن، دویدن و آویزان شدن بهبود یافتند. بنابراین، دوپایگی نه یک انتخاب بلکه قدرت انتخاب طبیعی به‌عنوان پیامد سازگاری بود.

قطعاً، نظریه فرگشت انسان، درمقابل نظریه آفرینش، مبحثی داغ میان جوامع علم‌محور و دین‌اندیش طی صدوپنجاه سال اخیر بوده است. نظریه آفرینش منحصراً مبتنی بر اعتقاد است، درحالی‌که نظریه فرگشت بر شواهد و استدلال تجربی در حوزه زیست‌شناسی و سنگواره‌شناسی بنا شده است. حتی به‌عنوان یک نظریه بنیادین، جزئیات دقیق فرگشت انسان و تنوع آن هنوز موضوع شواهد استنباطی بوده است. نظریه فرگشت انسان خردمند را باید درپرتو دو دیدگاه غالب نگرینست. نخست، نظریه خاستگاه واحد انسان از یک منشا در گذشته دور و دوم، نظریه فرگشت چندمنطقه‌ای<sup>۴</sup> (خرده‌فرگشت) که اثبات

<sup>1</sup> C. Owen Lovejoy, "Evolution of Human Walking," *Scientific American*, (Nov., 1988): 118-125, 118.

<sup>2</sup> DNA

<sup>3</sup> Tribalism

<sup>4</sup> Multiregional

قطعی آن هنوز در انتظار شواهدِ بیش‌تری است.<sup>۲</sup> می‌توان این‌گونه بیان داشت که فرگشتِ بنیادین در قارهٔ آفریقا با همهٔ نیاکانِ مشترکِ آغازین رخ داده است. انسان‌ها در بازه‌های زمانیِ مختلفی شروع به مهاجرت کردند. هر گروه منطقه‌ای را استعمار کرد و تدریجاً خُرده‌فرگشتِ متناسب و محلّی‌شده<sup>۳</sup> خویش را با مشخصه‌های ظاهری توسعه داد. خُرده‌فرگشت و تنوعِ جمعیتی در مناطق مختلفِ جهان رخ داد که به تمامی دگرگونی‌های مشهود در خصوصیاتِ موروثی انسان‌ها منجر گشت.<sup>۴</sup>

این خُرده‌فرگشت‌های انسانی در سراسر سکونتگاه‌های طبیعی در گرداگردِ جهان پراکنده و به دو شیوه به منصهٔ ظهور رسیدند: تفاوت‌های زبانی عمیق و تنوعاتِ شدید در چهره. انزوای فردی، گروهی و جغرافیایی موجبِ دگرگونیِ الگوهای رفتاری، خصلت‌های فرهنگی، اسطوره‌ها و حتی برخی بیماری‌های ژن‌شناختی شد. لذا، انسان خردمند صاحبِ یکدستی ژن‌شناختی عالم‌گیر شد. لیکن، تفاوت‌های گسترده در جمعیت‌های مختلف هنوز منطقه‌محور باقی مانده‌اند که لزوماً مرتبط با دی‌ان‌ایِ گونهٔ انسان نبوده‌اند.<sup>۵</sup>

#### هم‌آمیزی میان انسان‌ها و سایر انسان‌گونه‌ها

انسانِ نئاندرتال<sup>۶</sup> نوعی از انسان‌گونه است که با انسان خردمند (و دیگر گونه‌ها) دارای نیاکانِ مشترک بود. طبقِ شواهدِ ژن‌شناختی، انسان خردمند و نئاندرتال حدودِ ششصد هزار تا هشتصد هزار سال پیش در آفریقا دارای نیاکانِ مشترک بودند.<sup>۷</sup> این اشتراک به‌واسطهٔ دی‌ان‌ای میتوکندری قابل‌تأیید است که نشانگرِ خویشاوندی انسان‌های خردمندِ آغازین و نئاندرتال‌هاست.<sup>۸</sup> تخمین زده می‌شود که در حدودِ نیم‌میلیون سال پیش، این انسان‌گونه‌ها راه‌های جداگانه‌ای از هم پیش گرفتند. مطابق یافته‌های سنگواره‌ای، نئاندرتال‌ها از آفریقا مهاجرت کردند و واردِ خاور نزدیک و قارهٔ اروپا شدند. درمقابل، شاخهٔ انسان خردمند برای مدّتِ طولانی‌تری در آفریقا باقی ماند.

<sup>۱</sup> Microevolution

<sup>۲</sup> Marta Mirazón Lahr et al., "Towards a Theory of Modern Human Origins: Geography, Demography, and Diversity in Recent Human Evolution," *Year Book of Physical Anthropology* 41 (1998): 137–176, 138.

<sup>۳</sup> Localized

<sup>۴</sup> همان، ۱۷۶–۱۳۷.

<sup>۵</sup> همان، ۱۷۰–۱۶۹.

<sup>۶</sup> Homo Neanderthalensis

<sup>۷</sup> David Reich et al., "Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia," *Nature* 468 (23/30 Dec. 2010), 1053.

<sup>۸</sup> Svante Pääbo, *Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes* (New York: Basic Books, 2014), 185.

نخستین سنگواره‌های نئاندرتال در سال ۱۸۵۶ در درّهٔ (تال) نئاندر<sup>۱</sup> در آلمان، هفت کیلومتری دوسلدورف<sup>۲</sup>،<sup>۳</sup> کشف شد. شواهد گسترش نئاندرتال‌ها به خارج از آفریقا تاکنون در خاور نزدیک، تا سبیری و آسیای مرکزی<sup>۴</sup> و اروپا یافت شده است.<sup>۵</sup>

این سنگواره‌های نئاندرتال تصویری از یک گونهٔ انسان به‌خوبی سازگارگشته را ارائه می‌دهند که آفریقا را ترک کرده و در طیف متنوعی از سکونتگاه‌ها سکنی گزیدند. سرنوشت آن‌ها بین چهل هزار تا شصت هزار سال پیش با ورود گونهٔ جدیدی از انسان خردمند تغییر یافت که از آفریقا به آسیا و اروپا قدم گذاشتند و رفته‌رفته با نئاندرتال‌ها روبه‌رو شدند.<sup>۶</sup> تولیدمثل نیاکان مشترک نزدیک آن‌ها بایستی به نظام مشابهی منتج شده باشد که امکان هم‌آمیزی میان انسان نئاندرتال و خردمند را فراهم آورد. در دههٔ نود میلادی، استخوان بیست و چهار هزار و پانصدسالهٔ یک کودک در پرتغال کاوش شد که ازمنظر ریخت‌شناختی<sup>۷</sup> به‌طور بالقوه نشانگر هم‌آمیزی ممکن میان دو نژاد انسان‌گونه و نیز دورگه‌سازی<sup>۸</sup> است که برای هزاران سال در جریان بوده است.<sup>۹</sup> سایر شواهد سنگواره‌ای مبنی بر هم‌آمیزی بعدها آشکار شدند.<sup>۱۰</sup>

<sup>1</sup> Neander

<sup>2</sup> Düsseldorf

<sup>۳</sup> پروفیسور یوهان کارل فولرات و هرمان شافهاوسین نخستین افرادی بودند که استخوان‌های گونهٔ انسانی تازه کشف‌شده را شناسایی کردند که نام محل یافتشان یعنی نئاندرتال بر این گونه نهاده شد (تال در آلمانی یعنی درّه - درّهٔ نئاندر).

<sup>4</sup> Johannes Krause et al., "Neanderthal in Central Asia and Siberia," *Nature* 449 (Oct. 18, 2007), 902-904.

<sup>۵</sup> سنگواره‌های یک انسان خردمند آغازین، کرو - ماگنون، به‌اندازهٔ ۱ متر و ۷۵ سانتیمتر و حجم مغزی ۱,۶۶۶ سی‌سی (تاحدودی بزرگ‌تر از مغز انسان نوین) در جنوب فرانسه به‌سال ۱۸۶۸ و ۱۸۷۲ کشف شدند. بنگرید به:

Montagu, *Man: His First Million Years*, 72-73.

<sup>6</sup> Ian Tattersall and Jeffrey H. Schwartz, "Hominids and Hybrids: The Place of Neanderthals in Human Evolution," *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA* 96 (June 1999): 7117-7119;

هم‌چنین، بنگرید به:

Jill Rubalcaba and Peter Robertshaw, *Every Bone Tells a Story* (Watertown, MA: Charlesbridge, 2010), 72-73.

<sup>7</sup> Morphological

<sup>8</sup> Hybridization

<sup>9</sup> Tattersall and Schwartz, "Hominids and Hybrids," 7117-19;

هم‌چنین، بنگرید به:

Jill Rubalcaba and Peter Robertshaw, *Every Bone Tells a Story*, (Watertown, MA: Charlesbridge, 2010), 72-3.

<sup>۱۰</sup> کشف یک مجموعهٔ کم‌نظیر ۵۵,۰۰۰ ساله در غار مانوت واقع در جلیل اسرائیل به‌سال ۲۰۰۸ حاکی از هم‌آمیزی دیگری میان انسان نئاندرتال و خردمند است. این غار مابین ۶۵,۰۰۰ تا ۵۰,۰۰۰ سال پیش تحت اشغال

جداز مطالعات دیرین‌شناختی<sup>۱</sup> و شواهد سنگواره‌ای، ژن‌شناسی نیز شواهدی بیش‌تر و دقیق‌تری نسبت به هم‌آمیزی ارائه داد. جهت یافتن گواه ژن‌شناختی مبنی بر تأیید گمانه‌زنی هم‌آمیزی انسان خردمند و نئاندرتال، مؤسسه انسان‌شناسی فرگشتی مکس پلانک<sup>۲</sup> در لایپزیگ<sup>۳</sup> آلمان طی چندین دهه اخیر به انجام پژوهش‌های ژن‌شناختی مشغول بوده است. سرانجام، به‌واسطه تلاش سوانته پآبو<sup>۴</sup> و گروه وی در مؤسسه مزبور، نهایتاً ثابت شد که انسان‌های نوین خارج از آفریقا حامل حدود یک الی دو درصد (که تا چهار درصد نیز متغیر است) از ژن‌های نئاندرتال هستند.<sup>۵</sup> به‌طرزی جالب، مشخص است (و می‌توان از آزمایش‌های دی‌ان‌ای نوین رایج نیز مشاهده نمود) که بسیاری از انسان‌ها «امروزه» ژن‌های نئاندرتال را هنوز در خود دارند.<sup>۶</sup> این واقعیت تحول‌آفرین بار دیگر بر ما آشکار می‌سازد که انسان خردمند یک گونه اصیل نیست. هم‌چنین، بدین معناست که ژن‌های نئاندرتال از بین نرفته‌اند و هنوز در انسان‌های امروزی وجود دارند که به‌واسطه جفت‌گیری به انسان خردمند انتقال یافتند.<sup>۷</sup> به‌عبارت‌دیگر، گونه نئاندرتال (و شاید درمیان سایر انسان‌گونه‌ها) را نمی‌توان «کاملاً» یک گونه منقرض شده تلقی کرد، چراکه حضوری ژن‌شناختی در انسان‌های نوین دارد. گونه نئاندرتال انسان بود، ولی یک نسخه متفاوت صیرف از گونه انسان.<sup>۸</sup>

جفت‌گیری با نئاندرتال‌ها بین چهل‌هزار تا شصت‌هزار سال پیش رخ داد که نمی‌توانست بدون برخی پیامدهای جسمانی، اندام‌کردشناختی<sup>۹</sup>، ابزارسازی و تحول فکری بوده باشد. این پیامدها هنوز درانتظار ارزیابی و پژوهشند، باری برخی شباهت‌ها میان نئاندرتال‌ها و انسان‌های خردمند پیش‌تر کشف شده‌اند. برای نمونه، نئاندرتال‌ها از لحاظ جسمانی شبیه به انسان‌های نوین بودند که برخی اعمال و رفتارهای

---

نئاندرتال‌ها بود. موقعیت این غار نقطه‌ای منحصربه‌فرد بود که مابین آفریقا و اروپا قرار داشت، جایی که تعاملات و جفت‌گیری بین انسان خردمند و نئاندرتال ممکن است رخ داده باشد. بنگرید به:

John Noble Wilford, "Skull Fossil Offers New Clues on Human Journey From Africa," *New York Times: Science*, Jan. 28, 2015.

<sup>1</sup> Paleontological

<sup>2</sup> Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology

<sup>3</sup> Leipzig

<sup>4</sup> Svante Pääbo

<sup>5</sup> Pääbo, *Neanderthal Man*, 176, 194.

هم‌چنین، بنگرید به:

Reich et al., "Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia," 1056.

<sup>۶</sup> بنگرید به:

Pääbo, *Neanderthal Man*.

<sup>۷</sup> همان، ۱۸۸.

<sup>8</sup> Tattersall and Schwartz, "Hominids and Hybrids," 7117.

<sup>9</sup> Physiologic

فرهنگی را با آن‌ها سهیم بودند (و یا از آن‌ها وام گرفته‌اند).<sup>۱</sup> برخی شباهت‌ها عبارتند از آیین تدفین، ساخت جواهر و مراقبت از مجروحان یا بیماران. شواهدی در دست است که از عصر پارینه‌سنگی پسین<sup>۲</sup> در حدود سی و پنج هزار سال پیش، انسان‌ها وجود برخی مراسم تدفین دینی، اشیای آیینی و پرستش نیاکان را شاهد بوده‌اند.<sup>۳</sup> این ممکن است یا یک تأثیر متقابل بوده باشد و یا از نئاندرتال‌ها به انسان‌های نوین انتقال یافته باشد. ظاهراً، نئاندرتال‌ها رنگ‌هایی را برای رنگ کردن چهره و بدنشان ساختند، از پره‌های برخی پرندگان برای مقاصد آیینی استفاده کردند، غذاهای محلی‌ای توسعه دادند و حتی از خلال‌دندان استفاده کردند.<sup>۴</sup> نئاندرتال‌ها هم‌چنین در حدود دویست هزار سال پیش قیر را تولید کردند و از آن به‌عنوان چسب برای چسباندن دسته به ابزارها و سلاح‌ها استفاده کردند.<sup>۵</sup> در رابطه با توانایی زبانی، تحلیل ژن‌شناختی حاکی از توانایی بالقوه مشابه در نئاندرتال‌های اخیر است.<sup>۶</sup> این واقعیت مهم است، زیرا نئاندرتال‌ها خویشان فرگشتی قدیمی‌تر و بلاواسطه ما بودند که برخی از ژن‌های از پیش پیشرفته‌شان را از طریق هم‌آمیزی به ما انتقال داده بودند و نه ما به آن‌ها. حتی باور بر این است که دستگاه ایمنی سازگار آن‌ها در برابر برخی ویروس‌ها یا بیماری‌ها - آنتی‌ژن سلول‌های سفید انسانی<sup>۷</sup> - به ما انتقال یافته است.<sup>۸</sup> لذا، می‌توان تصدیق کرد که نئاندرتال‌ها نیز انسان بودند. با توصیف ناشایست پایینی هوش آن‌ها و ترسیم ظاهرشان در قامت «غارنشینان»، دیرین‌شناسی پیشین احتمالاً برداشتی اشتباه از آن‌ها داشته است.<sup>۱۰</sup> در واقع، نئاندرتال‌ها پیش از انسان‌های خردمند مغز بزرگی را توسعه داده بودند. این احتمال وجود دارد که انتقال برخی جوانب مثبت از ویژگی‌های شناختی‌شان به انسان‌های نوین می‌تواند جهش شناختی پیشرفته در انسان‌های خردمند را توضیح دهد. برای مثال، ظهور انسان خردمند به‌عنوان انسان نوین با مهارت‌های پیشرفته‌تر اندیشه و ابزارسازی به‌طور هم‌زمان بلافاصله پس از انقراض آخرین نئاندرتال‌ها

<sup>1</sup> Mirazón Lahr et al., "Towards a Theory of Modern Human Origin," 151.

<sup>2</sup> Upper paleolithic

<sup>3</sup> Matt Rossano, "The African Interregnum: The 'Where,' 'When,' and 'Why' of the Evolution of Religion," in E. Voland and W. Schiefenhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2009), 131-133.

<sup>4</sup> Jon Mooallem, "Neanderthals Were People, Too," *The New York Times Magazine*, Jan. 11, 2017.

<sup>5</sup> Nicholas St. Fleur, "Starting Fires to Unearth How Neanderthals Made Glue," *New York Times: Science*, Sept. 7, 2017, reporting from the journal *Scientific Report*.

<sup>6</sup> Johannes Krause et al., "The Derived FOXP2 Variant of Modern Humans Was Shared with Neanderthals," *Current Biology* 17 (Nov. 6, 2007): 1908-1912.

<sup>7</sup> Antigen

<sup>8</sup> Human Leukocyte

<sup>۹</sup> این گفته مبتنی است بر یافته‌های یک گروه پژوهشی بین‌المللی در دانشگاه بُن آلمان. بنگرید به:

<https://www.uni-bonn.de/Press-releases/research-team-discovers-201cimmune-gene201d-in-neanderthals>.

<sup>10</sup> Mooallem, "Neanderthals Were People, Too".

طی بیست و پنج هزار سال پیش شکل گرفت. این جهش عقلانی قطعاً یک فرضیه است، ولی شاید یک فرضیه محتمل.

تلفیق ژن شناختی که منتج از هم آمیزی بود، شاید به بروز ویژگی‌هایی مانند خلاقیت و سایر عملکردهای شناختی سطح بالا کمک کرده است، ولی از سوی دیگر احتمالاً برخی تغییرات در شرایط اندام‌کردی و جسمانی را باعث شده است. این تغییرات شامل استعداد ابتلا به مرض قند، حساسیت به ارتفاع بالا، نقص در استخوان‌بندی، اختلال دستگاه ایمنی و دندان عقل در فک پایین می‌شود. پژوهش‌ها از انتقال ژن شناختی خطرناک دیگری از نئاندرتال‌ها به انسان‌های نوین سخن به میان می‌آورند: باروری کاهش یافته در مردان.<sup>۱</sup>

حتی نبود ژن‌های نئاندرتال در آفریقایی‌تبارها سرخ‌هایی پیرامون تأثیرات هم آمیزی به دست می‌دهد: آفریقایی‌های نوین فاقد ژن‌های نئاندرتال هستند، زیرا نئاندرتال‌ها بیش از نیم میلیون سال پیش از آفریقا مهاجرت کردند و هرگز با انسان خردمند آفریقایی‌تبار دیگر روبه‌رو نشدند. مطالعات اخیر نشان داده‌اند که آفریقایی‌های نوین بدون ژن‌های نئاندرتال دستگاه ایمنی و واکنش به عفونت مؤثرتری دارند. این برتری ایمنی برای آفریقایی‌ها به معنای دفاع قوی‌تر علیه عفونت‌های حاد بود. بالین‌حال، جنبه منفی برای آفریقایی‌های فاقد ژن نئاندرتال افزایش بیماری‌های خودایمنی از جمله لوپوس<sup>۲</sup> و دیگر بیماری‌های خودایمنی بوده است.<sup>۳</sup> از این رو، به نظر می‌رسد که هم آمیزی انسان خردمند باستانی اروپا و دیگر نقاط با نئاندرتال‌ها به برخورداری انسان خردمند از واکنش ایمنی ژن شناختی با درجه کم‌تری از فزون‌واکنش<sup>۴</sup>‌ها منتج گردید.

دیگر کشف ژن شناختی هم آمیزی انسان خردمند با دیگر انسان گونه کهن یعنی دنیسووایی‌ها را پیشنهاد می‌کند.<sup>۵</sup> گونه دنیسووایی که در اوراسیا (بین آسیا و اروپا) می‌زیست، در مقطعی دارای نیای مشترک با نئاندرتال‌ها بود.<sup>۶</sup> دنیسووایی‌ها نیز حامل ژن‌های کهن انسان گونه‌های آغازین، غیرنئاندرتال‌ها

<sup>1</sup> Sriram Sankararaman et al., "The Genetic Landscape of Neanderthal Ancestry in Present-Day Humans," *Nature* 507 (March 20, 2014), 354.

<sup>2</sup> Lupus

<sup>3</sup> Sara Reardon, "Neanderthal DNA Affects Modern Ethnic Difference in Immune Response: Two Studies May Explain Why People of African Descent Respond More Strongly to Infection, and Are More Prone to Autoimmune Diseases," *Nature* (Oct. 20, 2016), first published as "Neanderthal and Infection," in *Scientific American*.

<sup>4</sup> Overreaction

<sup>5</sup> Ewen Callaway, "Mystery Humans Spiced up Ancients' Sex Lives," *Nature* (Nov. 19, 2013), accessed Jan. 3, 2016. <https://www.nature.com/news/mystery-humans-spiced-up-ancients-sex-lives-1.14196>.

<sup>6</sup> بنگرید به:

Katherine Harmon, "New DNA Analysis Shows Ancient Humans Interbred with Denisovans," *Scientific American*, Aug. 30, 2012, 1–4, accessed Jan. 3, 2016.

و نیز نئاندرتال‌هایی بودند که ژن‌هایشان را به انسان نوین در اوراسیا انتقال داده بودند.<sup>۱</sup> هم‌آمیختگی گونه‌دنیسووایی نزدیک‌مرز سیبری - چین - مغولستان با انسان خردمند آسیایی حدود پنج‌هزار سال پیش از شواهد دگرسانی ژن‌شناختی انسان خردمند پرده برمی‌دارد.<sup>۲</sup> میزان ژنوم‌دهی دنیسووایی‌ها به میلانزیایی‌های امروزی بین چهار الی شش درصد بوده است که از گسترش بیش‌تر آن‌ها در آسیا در قیاس با آن‌چه پیش‌تر انگاشته می‌شد حکایت دارد.<sup>۳</sup>

ادعای نیای مشترک دنیسووایی‌ها، نئاندرتال‌ها و انسان‌های نوین منطبق با ژن آن‌هاست. دگرگونی در ژن‌های انسان نوین، به‌ویژه در میان اروپایی‌ها و آسیایی‌ها، با تنوع در هم‌آمیزی با «دست‌کم» دو جمعیت انسان گونه‌کهن یعنی نئاندرتال‌ها و دنیسووایی‌ها مرتبط است.<sup>۴</sup> این نیای مشترک در میان دنیسووایی‌ها، نئاندرتال‌ها و انسان‌های نوین بدین معناست که در مقطعی در گلوگاه فرگشت، این سه گروه از هم جدا شدند و روبه رانش ژن‌شناختی در آفریقا نهادند.<sup>۵</sup> علاوه‌بر شواهد ژن‌شناختی، این موضوع منطقی‌ست که بگوییم همهٔ نژاد انسان‌گونه‌ها قادر به هم‌آمیزی بودند. لذا، می‌توان نتیجه گرفت که آن‌ها در واقع از یک تبار واحد و جایی در گذشته می‌آیند.

شواهد ژن‌شناختی شگفت‌انگیزی هم‌چنین آشکار شده‌اند که به جفت‌گیری میان نئاندرتال‌ها و دنیسووایی‌ها اشاره دارند.<sup>۶</sup> تحلیل ژن‌شناختی یک استخوان نوده‌هزارساله متعلق به یک انسان گونه‌ماده نشان داد که مادرش یک نئاندرتال و پدرش یک دنیسووایی بوده است - دورگه‌ای سابقاً ناشناخته. لذا، با پیشرفت مطالعات ژن‌شناختی، دربارهٔ نسل‌های دورگه میان نئاندرتال، دنیسووایی، انسان خردمند و نیز سایر شاخه‌های انسان می‌توان بیش‌تر آموخت و در این باره اندیشید که چگونه هم‌آمیزی این‌چنینی توانسته است نهایتاً رشد شناختی (هم منفی و هم مثبت) انسان خردمند را تحت تأثیر قرار دهد.

<sup>1</sup> Pääbo, *Neanderthal Man*, 242-251.

<sup>۲</sup> همان، ۲۵۰-۲۳۵.

<sup>3</sup> Genome

<sup>4</sup> Melanesian

<sup>5</sup> Reich et al., "Genetic history of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia," 1056.

<sup>6</sup> Supplementary Information, "Map of Neanderthal Ancestry: Supporting Information," na. 15, 2014, 10, 90, DOI: 10.1038/Nature 12961.

اینویتهای گرینلند و مقاومتشان در برابر هوای سرد دلیل ژن‌شناختی دارد: آن‌ها دارای ژن گونه‌مشابهی با دنیسووایی‌ها هستند که به توزیع چربی و سوخت‌وساز چربی مربوط می‌شود. بنگرید به:

Steph Yin, "Cold Tolerance Among Inuit May Come from Extinct Human Relatives," *New York Times: Science*, Dec. 23, 2016.

<sup>7</sup> Reich et al., "Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia," 1055, 1059.

<sup>8</sup> Carl Zimmer, "A Blended Family: Her Mother Was Neanderthal, Her Father Something Else Entirely," *New York Times: Science*, Aug. 22, 2018, the actual study was published in *Nature* magazine.

از این رو، علاوه بر تأثیرات روان‌شناختی و ژن‌شناختی ناشی از هم‌آمیزی، پرسش تأثیر ژن‌شناختی محتمل بر وضعیت روان‌پزشکی نیز مطرح است. با توجه به پایه‌های ژن‌شناختی برخی یا تمامی اختلالات شناخته‌شده انسان خردمند، این احتمال وجود دارد که بتوان ریشه برخی از این اختلالات را به تأثیرات هم‌آمیزی بین انسان خردمند با نئاندرتال و دنیسووایی ربط داد. مبحث گسترده اختلالات روان‌پزشکی هنوز یک وضعیت نامحدود شمرده می‌شود که مستلزم پژوهش عمیق‌تر در گذشته دور و تأثیرات ژن‌شناختی هم‌آمیزی میان انسان‌گونه‌های کهن است - که همگی ممکن است ما را از مسیر مطالعات جوامع نوین و گرایش‌های روان‌شناختی‌شان به مسیری دیگر رهنمون شوند.

### یک جهش عصب‌شناختی

جداز تغییرات جسمانی و ملموس در ساختار انسان طی سال‌های دگردیسی، پژوهش‌ها همچنین به توسعه عملکردهای پیشرفته‌تر مغز اشاره دارند. زیست‌شناسی و علم فرگشت به تمایل انسان نسبت به اندیشیدن، پنداشتن و حتی ساختن اسطوره و توسعه برخی ادیان و حتی پیش‌گرای‌های فلسفی کمک کرده است. از این منظر، مسیر رشد مغز انسان بسیار حائز اهمیت است.

از یافته‌های سنگواره‌ای پیداست که اندازه مغز انسان برای مدت‌مدتی تغییری نکرده است. لیکن، عملکرد آن دچار تغییر گشته است.<sup>۱</sup> اندازه جمجمه و مغز انسان خردمند برای صدهزار سال ثابت ماند، ولی برخی تغییرات مهم در بازه زمانی حدوداً ده‌هزار تا پانزده‌هزار سال پیش رخ دادند. عملکرد مغز سبب تغییرات روان‌شناختی شد، به‌ویژه در آن‌هایی که ساکن جوامع کشاورز با همکاری اجتماعی و برنامه‌ریزی فکری جدید نشأت‌گرفته از مغزی جدید بودند. برای ابزارسازی پیشرفته و نیز موسیقی، هنر، اندیشه انتزاعی و موارد بیش‌تر، منابع فکری عظیم‌تری رفته‌رفته پدید آمدند. این رشدها حاکی از یک جهش به‌مراتب شگرف در پیشرفت ناگهانی هستند.<sup>۲</sup> بدیهی‌ست که انسان‌ها در قیاس با سایر نخستین‌ها سطوح بالاتر و پیچیده‌تری از عملکرد آگاهی را توسعه دادند و در مورد انسان‌ها، تأکید بر «عملکرد» مغز فراتر از تأکید بر شکل یا اندازه مغز حائز اهمیت است. پس، برخی از این عوامل که رشد عملکرد مغز انسان را تحت تأثیر قرار دادند، چه هستند؟

<sup>۱</sup> گرچه اندازه‌های مختلفی از مغز انسان در میان انسان‌های نوین گزارش شده است، شاید بیش‌تر استثناست تا یک قانون و یا موضوع جالبی‌ست که باید در آینده مورد بررسی قرار گیرد. برای نمونه، آناتول فرانس، نویسنده معروف فرانسوی، دارای حجم مغزی کمی بیش از ۱,۰۰۰ سی‌سی بود. بنگرید به:

Montagu, *Man: His First Million Years*, 58-59, 60, 66.

<sup>۲</sup> V. S. Ramachandran, "Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force Behind 'the Great Leap Forward' in Human Evolution," *Edge* (2000), 1, [www.edge.org/3rd\\_culture/ramachandran/ramachandran\\_p1.html](http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html).

البته غیراز تاثیرات مبهم و دلایل ژن‌شناختی هم‌آمیزی با انسان‌گونه‌های دیگر، عاملی که احتمالاً تأثیری اساسی بر انبساط آگاهی انسان گذاشته است و آدمی را به سمتی غیراز سایر نخستی‌ها رهنمون شده است، ازجانب ریچارد رنګهام<sup>۱</sup> انسان‌شناس مطرح شد که باور داشت قدرت آتش مهارشده و نتیجتاً خوردن غذای پخته‌شده فواید بی‌سابقه‌ای را برای رشد شناختی مغز انسان به‌همراه آورد. در اثر پیشگامانه خویش با عنوان آتش گرفتن: چگونه پختن ما را انسان ساخت<sup>۲</sup>، رنګهام نظریه‌پردازی کرده است که خوردن غذای پخته‌شده برخلاف غذای خام به‌دلیل کارایی مغزی جدید و تغییرات در اندام‌دشناسی<sup>۳</sup> و قابلیت فکری موجب تغییری عظیم در فرگشت انسان شد.<sup>۴</sup> جویدن گوشت و سبزی‌جات خام بیش‌تر طول می‌کشید و نیروی بیش‌تری را مصروف خود می‌داشت و خام‌خوری آن‌ها نیروی کم‌تری را نسبت به پخته‌خوری‌شان در اختیار بدن قرار می‌داد. پس از وقوع مهار آتش توسط انسان راست‌قامت، انسان خردمند آتش را برای پختن‌وپز به‌کار گرفت. لذا، تغییرات اندام‌دشناختی بیش‌تری در مدت کوتاه‌تری نسبت به تاریخ طولانی خام‌خوری به‌ویژه گوشت رخ داد. با خوردن غذای پخته‌شده، انسان‌ها کم‌تر جویدند، قند فوری و میزان کالری بیش‌تری را برای سلول‌های عصبی گرسنه استخراج کردند و با کوچک شدن فک‌ها، مغز چابک‌تری را توسعه دادند.<sup>۵</sup> درمورد انسان‌های همه‌چیزخوار، نیروی لازم جهت گوارش تمامی غذاهای خام با پختنشان ذخیره شد و غذای پخته‌شده چرخه نیروی مؤثرتری را در اختیار بدن و مغز قندخوار قرار داد. دگردیسی مغز از انسان راست‌قامت به انسان‌های دلب‌برگی و انسان خردمند نوین منوط به کیفیت غذایی بهبودیافته و پختن بود.<sup>۶</sup> در نتیجه این روند پویای رویدادها، تغییر چشم‌گیر در اندام‌دشناسی انسان با نیروی ازپیش‌دردسترس مغز انسان را ارتقا بخشید و با کوچک شدن اندام‌های گوارشی طی دوره دگردیسی، آن را کارآمدتر ساخت.<sup>۸</sup>

<sup>1</sup> Richard Wrangham

<sup>2</sup> *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*

<sup>3</sup> Physiology

<sup>4</sup> Richard Wrangham, *Catching Fire: How Cooking Made Us Human* (New York: Basic Books, 2009).

<sup>۵</sup> بنگرید به:

Carl Zimmer, "Unappetizing Experiment Explores Tools' Role in Humans' Bigger Brains," *New York Times: Science*, March 9, 2016.

<sup>6</sup> *Homo heidelbergensis*

<sup>7</sup> Wrangham, *Catching Fire*, 114.

<sup>۸</sup> مایکل پلان، استاد روزنامه‌نگاری در دانشگاه برکلی کالیفرنیا، کتب جالب متعددی درباره غذا نوشته است؛ از آن جمله:

Pollan, *Cooked: A Natural History of Transformation* (New York: Penguin Press, 2013), 6–7, 56–57, 60,

به‌نقل از ریچارد رنګهام.

پیوند میان عملکرد مغز و نیروی غذایی از پیش در دسترس را نیز می‌توان در ترازوی قیاس با پس‌زمینه ظهور کشاورزی در ده‌هزار سال اخیر نگریست و نیز در دسترس غلات سرشار از قند که میزان کالری فوری را در اختیار مغز قرار می‌داد. هم‌زمان، ژن‌شناسی نیز به‌ایفای نقش می‌پرداخت: ورود کشاورزان خاور نزدیک به اروپا حدود هفت‌هزار تا نه‌هزار سال پیش نه‌تنها کشاورزی را وارد این قاره ساخت، بلکه ظاهراً دی‌ان‌ای آن‌هایی که از خاور نزدیک وارد شدند و دی‌ان‌ای جمعیت‌های اروپایی باستان را نیز تحت تأثیر قرار داد.<sup>۱</sup> تحلیل دی‌ان‌ای نشان داده است که با ورود کشاورزی به اروپا، تغییرات جسمانی متعددی نیز جملگی از طریق جهش و انتخاب طبیعی رخ داد.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب، تأثیرات توانایی پختن غذا را می‌توان به داشتن نیروی بیش‌تر برای مغز، صرفه‌جویی در زمان جویدن و افزایش کارآمدی سوخت‌وساز<sup>۳</sup> مربوط دانست که همگی عملکرد مغز را ارتقا بخشیدند و سرنوشت انسان را دچار تغییر ساختند. برای اعصاب متمادی، مهار آتش توسط انسان راست‌قامت و انتقال آن به نیاکان انسان ما به کشف و بهره‌مندی از پختن منتج گردید. آتش نه‌تنها بدن را در سردترین دماها گرم و در کلام ریچارد رنگهام، درندگان را شب‌ها دور نگه‌داشت، کشف آتش هم‌چنین به بخشی از زیست‌شناسی انسان بدل شد.<sup>۴</sup>

اما پرسش درباره جهش شناختی هم‌چنان باقی‌ست: چه چیزی باعث تحول روان‌شناختی انسان گشت که به نوآوری‌اندیشی، حقیقت‌جویی، اسطوره‌پردازی و سایر فعالیت‌های شناختی پیچیده و قابل‌بحث منتهی گردید؟

زندگی اجتماعی در عصر کشاورزی نوسنگی<sup>۵</sup> همکاری و صنعت‌گری بی‌سابقه‌ای را همراه خود داشت که به‌واسطه قدرت مغز انسان و قابلیت سلول‌های عصبی تقلیدگر آن، به نسل‌های بعدی انتقال یافت. این جهش شناختی بر وجود سلول‌های عصبی آینه‌ای<sup>۶</sup> اشاره دارند که از جانب ریتزولاتی<sup>۷</sup> و رامانچاندران<sup>۸</sup> مطرح شد. وجود سلول‌های عصبی آینه‌ای انباشتی<sup>۹</sup> در جهان نخستی<sup>۱۰</sup>‌ها و انسان‌نما<sup>۱۱</sup>‌ها

به‌نقل از ریچارد رنگهام.

<sup>1</sup> Carl Zimmer, "DNA Deciphers Roots of Modern Europeans," *New York Times: Science*, June 10, 2015.

<sup>2</sup> Carl Zimmer, "Agriculture Linked to DNA Changes in Ancient Europe," *New York Times: Science*, Nov. 23, 2015.

<sup>3</sup> Metabolism

<sup>4</sup> Pollan, *Cooked*, 110,

<sup>5</sup> Neolithic

<sup>6</sup> Mirror neurons

<sup>7</sup> Giacomo Rizzolatti

<sup>8</sup> Vilayanur Subramanian Ramachandran

<sup>9</sup> Cumulative

<sup>10</sup> Primate

<sup>11</sup> Anthropoid

بدین معناست که یادگیری از طریق تقلید رخ داده است. در انسان‌ها، سلول‌های عصبی آینه‌ای قدرتمند آمادگی لازم جهت عملکرد شناختی بالاتر را از خود نشان دادند. قدرت تقلید دیگران و انجام اعمال تکراری اثر مجموعه‌های مشابهی از فعالیت‌های سلول‌های عصبی است - هم زمانی که شاهد آن اعمال هستیم و هم زمانی که بدن‌ها می‌اندیشیم. این سلول‌های عصبی - طبق پژوهش‌های پیرامون امواج مغزی انسان (نوار مغزی یا مغزنگاری برقی<sup>۱</sup>)، موسوم به سلول‌های عصبی آینه‌ای - به‌ظاهر مسئول جهش بزرگ روبه‌پیش در فرگشت انسان هستند.<sup>۲</sup> چنین تقلیدی به‌نظر می‌رسد تأثیری عصب‌شناختی بر دو جنبه مهم از عملکرد مغز گذاشته است: هم‌دلی و نوع‌دوستی - به‌عبارت‌دیگر، دیدن خود در دیگران و دیگران در خود. این رشد ادراک خود و روابط با جهان از طریق تقلید و جهان سلول‌های عصبی آینه‌ای محقق شد.

پدیده تقلید زندگی روزمره را با اندیشه انتقادی کم‌تر در سطحی معین به‌ویژه برای مغز بی‌زحمت‌تر ساخت که تکالیف بزرگ‌تر و فوری دیگری داشت. راماچاندران به کاوش بیش‌تری پیرامون چگونگی وقوع این تغییر دارای تبعات در زمانی چنین کوتاه در شناخت انسان توصیه می‌کند. جهش روبه‌پیش شکل منسجم‌تری به خود گرفت، ولی هنوز باید این موضوع را تأیید کنیم که سلول‌های عصبی آینه‌ای تاجه‌اندازه مسئول آن بودند.<sup>۳</sup>

نظریه سلول‌های عصبی آینه‌ای به‌تنهایی نمی‌تواند جهش روبه‌پیش شناختی عصر نوسنگی در زمانی چنین کوتاه را کاملاً توضیح دهد، زیرا جمعیت‌های عصر پارینه‌سنگی آغازین با مهارت‌های صنعت‌گری و ابزارسازی‌شان نیز دارای سلول‌های عصبی آینه‌ای بودند. جهش روبه‌پیش عصر نوسنگی ترکیبی از به‌کارگیری سلول‌های عصبی آینه‌ای در جوامع کشاورز، همکاری اجتماعی، تقسیم کار و استفاده از غلات و میوه‌جات به‌عنوان بخشی از برنامه غذایی‌شان بود که گلوکز از پیش‌دردسترس را در اختیار مغز قرار داد تا عملکرد دقیق‌تری داشته باشد. عموماً، به‌خاطر شیوه جدید دریافت غذا، انقلاب کشاورزی در عصر نوسنگی منجر به افزایش جمعیت شد. کشاورزی زمان بیش‌تری را برای برخی افراد در مراکز جمعیتی یکجانشین‌تر و نوظهور فراهم آورد. کشاورزی تدریجاً ویژگی‌های تمدن شهری را توسعه داد - یک استعداد چندتکلیفی بی‌سابقه در میان انسان‌ها. تقلید تکالیف پیچیده طی سکنی‌گزینی شهری جهش

<sup>1</sup> Electroencephalography (EEG)

<sup>۲</sup> پژوهش‌هایی پیرامون میمون‌ها نیز به‌شرح زیر انجام شده‌اند:

Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi, and Vittorio Gallese, "From Mirror Neurons to Imitation: Facts and Speculations," in *Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, ed. Andrew N. Meltzoff and Wolfgang Prinz (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 247;

هم‌چنین، بنگرید به:

Ramachandran, "Mirror Neurons and Imitation," 3.

<sup>3</sup> Ramachandran, "Mirror Neurons and Imitation," 5.

روبه‌پیش را کارآمدتر ساخت. لذا، قدرت سلول‌های عصبی آینه‌ای کمک کرد تا تمدن‌های درحال ظهور از این سلول‌های عصبی به‌عنوان ابزار تقلید استفاده کنند که به‌صورت انباشتی به یک «جهش روبه‌پیش» با همه جوانب منفی و مثبت آن منتهی گردید.

بگذارید به عامل مهم دیگری در عملکرد کارآمد مغز بپردازیم: کیفیت یک خواب شبانه عمیق. پس از هزاره‌ها زیستن در طبیعت خشن و خوابیدن بالای درخت‌ها، انسان‌ها احتمالاً با آغاز زیستن در غارها و ساختن دیوارها و سقف‌ها جهت محافظت خویش در برابر درندگان، رفته‌رفته خواب عمیق‌تری را تجربه کردند. انسان‌هایی که با دیوارهایی دراطراف حفاظت شده بودند، برخلاف میمون‌ها که مدام از مارهای درختی و سایر تهدیدات شبانه، صدای باد و بالطبع سایر نخستیان رقیب در ترس به‌سر می‌بردند، به خواب عمیق‌تری فرومی‌رفتند.<sup>۱</sup> به‌دلیل بدخوابی شبانه است که برخی از نخستی‌ها مانند شامپانزه‌ها و بونوبوها به‌طور مداوم طی روز چرت می‌زنند، همان‌گونه که امروزه تنبلی و کسالت انسان حین کار ارتباط بیش‌تری با بدخوابی دارد.<sup>۲</sup> سلامت خواب بهبودیافته برای انسان‌ها در سکونتگاه‌های شهری برای هفت‌هزار تا ده‌هزار سال اخیر ارتقای کلی دیگری را در عملکرد مغز، کارایی روزانه و حافظه فراهم آورد.

به‌طور خلاصه، سریع‌اندیشی قطعاً برای یک مغز به‌خوبی استراحت کرده و به‌خوبی تغذیه‌کرده آسان‌تر از یک مغز خسته، محروم از خواب و محروم از نیروی غذایی بود. مضافاً، مشاهده و تقلید دیگران به‌واسطه کارکرد سلول‌های عصبی آینه‌ای احتمالاً به دامنه گسترده‌اندیشه و آگاهی انسان کمک کرده است. عوامل دخیل دیگر مانند تغییرات ناچیز در اندام‌کردشناسی و دمای بدن، تأثیر فشار جو و تغییر اقلیم بر عملکرد بدن - ذهن و نقش ریزمغذی‌ها در بهبود جزئی سوخت‌وساز حوزة‌هایی هستند برای پژوهش بیش‌تر که می‌توانند ما را به رمزگشایی از مراحل تکاملی و شناختی انسان نزدیک‌تر سازند.

<sup>۱</sup> به‌گفته پژوهشگران دانشگاه دوک، بونوبوها و شامپانزه‌ها سگوهای خوابشان را از ترکه و کاه درست می‌کنند تا خواب راحت‌تری داشته باشند. بنگرید به:

Carl Zimmer, "Down From the Trees, Humans Finally Got a Decent Night's Sleep," *New York Times: Science*, Dec. 17, 2015.

<sup>۲</sup> Bonobo

<sup>۳</sup> تحقیقات محدودی روی حرکت سریع چشم و غیر آن درمیان نخستیان پیشرفته از لحاظ ویژگی و شباهت انجام شده است. گفته می‌شود که نخستیان نیاکانی روزانه یازده ساعت می‌خوابیدند و تنها ۱/۳ ساعت (تقریباً یازده درصد) صرف حرکت سریع چشم (حین خواب عمیق) می‌کردند. می‌دانیم که انسان‌های نوین کم‌تر از نخستیان نیاکانی و سایر نخستیان می‌خوابند و در حدود بیست‌ودو درصد از خواب انسان حرکت سریع چشم است که مرحله عمیق و ضروری خواب محسوب می‌شود. این حرکت برای مغز مفید است و حافظه را بهبود می‌بخشد. بنگرید به:

[www.researchgate.net/publication/45589599\\_Primate\\_Sleep\\_in\\_Phylogenetic\\_Perspective](http://www.researchgate.net/publication/45589599_Primate_Sleep_in_Phylogenetic_Perspective).

### معمای فرگشت ادراکی: خرد و لغزش خرد

خرد اشاره به پیشرفت تجربی، ابداعات و اختراعات و نیز فلسفه‌ رهایی دارد، لغزش خرد آن چیزی است که انسان را به‌سوی خرافات فراطبیعی و رفتارهای گله‌ای می‌کشاند. جهش و لغزش خرد هردو در جوامع کشاورز مزدحم همراه با سرکوب جمعیت صورت گرفت.

همان‌گونه‌ که شاهد بوده‌ایم، فرگشت انسان به‌وسیله‌ عوامل ژن‌شناختی و محیطی به‌پیش رانده شد. بقا بر مواجهه با رقابت برسر غذا، قلمرو، جفت‌گیری و اجتناب از درندگان در محیط‌های خشن و خطرناک مبتنی بود. به‌عبارت‌دیگر، همانند تمامی گونه‌های جانوری که از طریق سازگاری و غلبه بقا یافته بودند، بقای نیاکان آغازین ما نیز مستلزم غلبه بر چالش‌های مادی بود که برای هزارها با آن روبه‌رو بودند. درواقع، انسان‌ها به‌عنوان شکارگر - گردآور<sup>۱</sup> شاید میان خود و سایر جانوران تفاوت چندانی نمی‌دیدند؛ تنها در عصر نوسنگی بود که در این گرایش تمایز خود از حیوانات و تغییر رخ داد.<sup>۲</sup> نیاکان انسانی بعدی، در جست‌وجوی برتری بر طبیعت، برسر چیرگی بر قلمروهای بزرگ‌تر جهت شکار و نیز استیلا بر زمین از طریق مهار کشاورزی، با نبردهایی با انسان‌های دیگر مواجه شدند.

با این اوصاف، به‌تدریج، با ظهور جوامع انسانی با ساختارهای بیش‌تر، گذار آهسته ولی پیوسته‌ای به چیرگی بر یک‌دیگر رخ داد. در یک سطح، این به‌معنای چیرگی بر سایر جمعیت‌های انسانی جهت نظارت بر کار لازم جهت اداره‌ یک جامعه‌ کشاورز بود. لیکن، کوشش برای «چیرگی بر ذهن انسان» چشم‌گیرترین نبرد اجتماعی در دورنمای جهش سلطه‌جویی انسان بود. رفته‌رفته، گروه کوچکی از افراد آغاز به اعمال اختیار بر گروه‌های بزرگ‌تری از افراد نمودند که با مهار گرایش انسان به یک اندیشه‌ گله‌ای<sup>۳</sup> بقاطب<sup>۴</sup>، بر نحوه‌ اندیشیدن آن‌ها چیره گشتند. ازمنظر ذهنی، «ذهنیت گله‌ای» همه را در قالب یک قبیله و گروه کنار هم نگاه‌داشت. با توسعه ساختارهای قدرت اجتماعی، دست‌کاری این گرایش گله‌ای به شکلی از اهلی‌سازی<sup>۵</sup> ذهنی بسیار شبیه به اهلی‌سازی حیواناتی مانند سگ، گاو، اسب و گربه مقارن با ظهور کشاورزی منتج گردید. بدین ترتیب، انسان هم قابلیت «اهلی» شدن و فرمان‌پذیری از دیگر انسان‌ها را از خود نشان داد.

نظام‌های شهر - کشور آغازین یکجانشین اساساً انسان‌ها را در ساختارهای اجتماعی‌شان «اهلی ساختند» و شکارگر - گردآورها را به‌شیوه‌ای خارج از نظام‌های «متمدن» خود نگاه‌داشته و به‌عنوان

<sup>1</sup> Hunter-gatherer

<sup>۲</sup> این ادعا از جانب ژان - دنی وین از مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه در سخنرانی‌ای به‌تاریخ ۱۴ دسامبر ۲۰۱۷، در شبکه‌ یوتیوب به آدرس زیر مطرح شد:

[https://www.youtube.com/watch?v=5o1JZ5wo\\_Qs](https://www.youtube.com/watch?v=5o1JZ5wo_Qs).

<sup>3</sup> Herd-style

<sup>4</sup> Survivalist

<sup>5</sup> Domestication

«متوحش» و غیرعضو قبیله تثبیت کردند. سرکوبی که در جوامع مستقرشده کشاورز از طریق اهلی‌سازی رخ می‌داد، الزاماً در میان شکارگر - گردآورها رخ نداد، زیرا آن‌ها فاقد جوامع سلسله‌مراتبی و ساختارمند بودند. باری، گروه‌های شکارگر - گردآور که احتمالاً بزرگانی در میانشان داشتند، نیازی به تسلط بر جمعیت‌های بزرگ نمی‌دیدند و به‌نظر برابرطلب‌تر بودند.<sup>۱</sup> اهلی‌سازی انسان‌ها در جوامع کشاورز آغازین معطوف به تولید «گله‌هایی» بود که بی‌چون‌وچرا از باورهای رایج پی‌روی کنند. جهش روبه‌پیش هم‌چنین نگرانی‌ها، نابرابری‌ها، برده‌داری، نسل‌کشی، تبعیض، لشکرکشی‌ها، مأموران مالیات، امپراتوری‌ها و ستمگری‌ها را به‌بار آورد، تاحدی که استفاده از واژه «پیشرفت» در توصیف تمدن با پرداخت این بهای سهمگین انسانی ممکن است بحث‌برانگیز باشد.<sup>۲</sup>

شیوه زندگی پارینه‌سنگی گروه‌های کوچک شکارگر - گردآورهای بدون زمین، بدون احشام و بدون پیوند اجتماعی‌فرهنگی مقابل سبک زندگی کشاورزی و یکجانشین قرار گرفتند و هم‌چنان بیرون نگه‌داشته شدند. این گروه‌های غالباً کوچک به‌خاطر ناهم‌نوایی<sup>۳</sup>، عدم برخورداری از نظام قبیله‌ای<sup>۴</sup> یا اندیشه‌ها و باورهای مستقل خود نمی‌توانستند وارد حیطه‌های کشاورزی قبیله‌نشین شوند.

اهلی‌سازی گیاهان، جانوران<sup>۵</sup> و انسان‌ها دست‌به‌دست گشت تا جوامع کشاورز آغازین را کنار هم نگه‌دارد. این اهلی‌سازی انسان از طریق شکل‌گیری فرهنگ، باورهای مشترک و اصول اخلاقی مشترک و

<sup>۱</sup> برای بحث جامع و دقیق دربارهٔ پرهیزه تمدن در برابر میراث شکارگر - گردآورها، بنگرید به: Scott, *Against the Grain*, especially 87-92.

<sup>۲</sup> بنگرید به:

John Lanchester, "The Case Against Civilization: Did Our Hunter-Gatherer Ancestors Have It Better," *The New Yorker*, Sept. 18, 2017.

این مقاله براساس مفروض جیمز سی. اسکات در اثر *از بی‌راهه: تاریخ دوردست نخستین کشورهاست*.

<sup>۳</sup> Nonconformity

<sup>۴</sup> James Gorman, "Prehistoric Massacre Hints at War Among Hunter-Gatherers," *New York Times: Science*, Jan. 20, 2016.

در عصر نوسنگی، همان‌طور که از ده‌ها استخوانگان کشف‌شده نزدیک دریاچه تورکانا در کنیا پیداست، نشانه‌هایی از زخم‌های مهلک ایجادشده توسط تیر و نیزه بر بدن انسان‌ها دیده می‌شود. خشونت ظالمانه علیه یک زن باردار (با استخوانگان نطفه درون شکمش) و سایر قربانیان بی‌دفاع که از روی استخوان‌های به‌خوبی حفظ‌شده‌شان مشهود است، حاکی از خشونت زندگی در طبیعت است.

<sup>۵</sup> پیش از اهلی‌سازی سایر حیوانات، انسان‌ها در قدامت شکارگر - گردآور طولانی‌ترین تجربه را با سگ‌ها داشتند. سگ‌ها خود را به‌عنوان دوستانی وفادار و حیوانات نگهبان در برابر خطرات احتمالی اثبات کرده‌اند. پیوند میان انسان

و سگ به زمانی خیلی دور شاید ۱۵,۰۰۰ تا ۳۰,۰۰۰ سال پیش بازمی‌گردد. بنگرید به:

James Gorman, "The Big Search to Find Out Where Dogs Come From," *New York Times: Science*, Jan. 18, 2016.

هم‌چنین، بنگرید به:

دستورالعمل‌های هم‌نوایی<sup>۱</sup> انجام گرفت. در این فرایند اهلی‌سازی، رفتار انسان و جدول‌زمانی روزمره فعالیت‌های متعدّد آن‌هایی که در جوامع کشاورز می‌زیستند، محدود و چارچوب‌مند بود (حتی در متون دینی هم ذکر شده است).<sup>۲</sup>

می‌توان تصوّر کرد که به‌واسطه فرایند آغاز زیستن دوشادوش هم در شرایط پرتراکم‌تر در این جوامع یکجانشین درحال ظهور، ناهم‌سانی‌ها و عدم آزادی‌های فکری و فردی در ترکیب روانی افراد آشکارتر گردید. بنیان چیرگی ذهنی بخشی از اهلی‌سازی جوامع کشاورز بود که مستقیماً از تحولات روانی و اجتماعی می‌آمد. این فرایند چیرگی ذهنی ترس‌های وجودی و کنج‌کاوی‌های فراطبیعی<sup>۳</sup> درباره جهان را تقویت نمود. به‌دلیل کنج‌کاوی شخصی‌شان و با پشتیبانی انگیزه چیرگی، «فراطبیعت‌دانان»<sup>۴</sup> و رهبران قبایل نخستین داستان‌هایی را آفریدند در توضیح این‌که چگونه امور زمینی و آسمانی تحت فرمان و اراده خدایان - قهرمانان اداره می‌شوند و نیز داستان‌هایی درباره آفرینش و زندگی و آنچه پس از زندگی می‌آید. البته، بنابر تنوع شناختی و سلیقه‌ای، حتی درون هر قبیله کسانی بودند که به نارضایتی، مخالفت و مقاومت در برابر چنین جعلیات اسطوره‌ای، چیرگی ذهنی و آیین‌های دینی یا نثار خون برای خدایان - قهرمانان یا شاهان برخاستند، ولی نهایتاً یا مجازات و تبعید شدند و یا در سایه سنگین جوامعشان بی‌اثر باقی ماندند.

سوال این‌ست که چرا جمعیت بزرگی از افراد اجازه دادند تا عده کمی از برگزیدگان دینی در این جوامع کشاورز و دوران بعد بر آن‌ها چیره شوند، به‌ویژه به‌واسطه داستان‌های نامنتقی درباره امور ابرطبیعی؟ پاسخ به این سوال قطعاً پیچیده‌تر از این پنداشت ساده است که انسان‌ها دارای ذهنیت گله‌ای هستند و کورکورانه تقلید می‌کنند. کنت بیلی<sup>۵</sup> در پژوهش خویش پیرامون دیرین‌روان‌شناسی<sup>۶</sup> عنوان داشت که ماهیت حقیقی انسان‌ها مبهم بوده و هست و فهم انسان‌ها به‌هزارویک دلیل دشوار است. تمایل انسان به پس‌وپیش رفتن است - پس‌روی و پیش‌روی. این رغبت به تقلید گله‌ای نخستین‌ای به یک ویژگی در جوامع کشاورز بدل شد. بنابراین، تعاریف رفتاری «حیوانیت»<sup>۷</sup> و «انسانیت»<sup>۸</sup> منطقی و

---

Marie-Pierre Horard-Herbin, Anne Tresset, and Jean-Denis Vigne, "Domestication and Uses of the Dog in Western Europe from the Paleolithic to the Iron Age," *Animal Frontiers*, 4/3 (2014): 23-31.

گره‌ها خیلی بعدها حین دوران کشاورزی و ذخیره غذا اهلی شدند، وقتی که آغل‌ها و انبارها مورد هجوم جوندگان قرار گرفتند.

<sup>1</sup> Conformity

<sup>2</sup> Scott, *Against the Grain*, 88-92.

<sup>3</sup> Metaphysical

<sup>4</sup> Metaphysician

<sup>5</sup> Kent Bailey

<sup>6</sup> Paleopsychology

<sup>7</sup> Animalness

<sup>8</sup> Humanness

غیرمنطقی، طبق استدلال پیلی، در زندگی اجتماعی جایگاه خویش را پیدا کردند. همه این تفاوت‌ها حتی رفتار گله‌ای در یک فرایند فرگشتی و نیز در رانش به سمت انتخاب طبیعی ریشه دارند.<sup>۱</sup> در پیوند با تمایلات متناقض انسان در حیوانیت و انسانیت، کُنراد لورنر<sup>۲</sup> نیز باور دارد که جنگ، برای نمونه، در طبیعت ما نیست ولی پرخاش‌گری مرتبط با و بخشی از غریزه حیوانی ماست.<sup>۳</sup> باری، تردید انسان و انتخاب میان حیوان - گله و اندیشیدن ممکن است منوط به راهبرد بقای او باشد. جبر و اختیار بنابراین در قالب زیست‌شناسی و کارکرد مغز در شرایط متفاوت معنا می‌یابد.

تنگنا و تناقض جایی‌ست که آن‌هایی که در نظام‌های نیاکانی خود گله‌ای می‌اندیشند و عمل می‌کنند، در هم‌زیستی با آن‌هایی که غیرگله‌ای می‌اندیشند و مایل به تقلید و پی‌روی از باورهای دیگران نیستند و ترجیح می‌دهند استقلال فکری خویش را حفظ کنند، به دشواری برمی‌خورند و به دشمنی و حذف آن‌ها برمی‌خیزند. لغزش مغز این‌جاست که نه خود توانست آزادانه انتخاب‌های جدیدی کند و نه دیگران را راحت گذاشت. تباهی امکانات باعث جلوگیری از پیشروی دست‌جمعی جوامع شد.

### برآمد

پیچیدگی فرگشت و خط‌اسیر مغز و رفتار انسان هم‌چنان بخش بزرگی از پژوهش علمی این سده خواهد بود. آن‌چه مهم است به‌یاد داشتن این واقعیت است که فرگشت زیست‌شناختی انسان خردمند دیگر یک نظریه انتزاعی نیست - نه تنها شواهد سنگواره‌ای انسان‌گونه بلکه تحلیل ژن‌شناختی انسان‌ها و سایر میمون‌ها نشانگر نیاکانی مشترکند. دی‌ان‌ای نوعی جعبه‌سیاه اطلاعات ژن‌شناختی درباره نیاکان مشترک و اولیه است، اطلاعاتی که دیدگاه ما به تاریخ طبیعی را تغییر داده است. تنها جهش‌ها و انتخاب طبیعی بود که ما را از سایر گونه‌های انسان و نخستی‌های پیشرفته جدا ساخت. این واقعیت ما را به این برداشت سوق می‌دهد که انسان‌ها هم‌زمان در قامت یک نخستی چیره‌گرای خشونت‌بار با یک رهبر نر آلفا<sup>۴</sup> و نیز موجودی برخوردار از هم‌دلی و نوع‌دوستی فرگشت یافتند.

در روند فرایند فرگشتی، ما انسان‌ها تغییرات زیست‌شناختی و محیطی و سازگاری‌های اجتماعی بسیاری را متحمل شدیم. با آگاهی از دگردیسی روان‌شناختی مان و دانستن این‌که انگاره‌ها، اسطوره‌ها و باورهای فراطبیعی نیاکانی را تاچه‌میزان به‌شیوه گله‌سان به‌ارث برده و دنبال کرده‌ایم، می‌توانیم عمیق‌تر به تأمل درباب مقاومت و پیش‌گیری از چیرگی انسان بر انسان بپردازیم. چیرگی ذهنی از طریق به‌اصطلاح باورهای مشترک و هویت مشترک دینی و قبیله‌ای رایج‌ترین شیوه است.

<sup>1</sup> Kent Baily, *Human Paleopsychology: Applications to Aggression and Pathological Processes* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1987), 2-5.

<sup>2</sup> Konrad Lorenz

<sup>3</sup> Lorenz, *The Waning of Humaneness*, 158.

<sup>4</sup> Alpha male

فصل بعدی سرنخ‌هایی زیست‌شناختی دربارهٔ این موضوع ارائه خواهد داد که چگونه اندیشهٔ ضدشهودی و نیز ترس و رازآلودگی هستی در ذهن انسان حین شکل‌گیری باورهای دینی او را از درکِ قوانین بنیادین حاکم بر جهان طبیعی محروم ساخت. بنابراین، جهش روبه‌پیش شناختی لغزش نیز به‌همراه داشت.

\* \* \* \*



## فصل دوم

### مبانی زیست‌شناختی دین: مدیریت وحشت

از زمانی که مغز انسان خردمند<sup>۱</sup> خودآگاه گشت، هستی در سطوح شناختی مختلف چالش‌برانگیز شد. شخصیت جهان بی‌زبان و غیرشخصی و رویدادهای طبیعی خشن بایستی منبع تشویش بسیاری برای نیاکان ما بوده باشد. سردرگمی با تشویش هستی درهم‌پیچید.

درگذر زمان، جهان رمزآلود از جانب نیاکان انسانی آغازین ما تعبیر یافت. آن‌ها به توصیف جهان از زبان انسان پرداختند تا دیگران بتوانند آن را درک کنند و شاید احساس اندوه کم‌تری نمایند. بسیاری از این دست توضیحات تدریجاً تکامل یافتند تا این‌که به اسطوره و دین بدل شدند - داستان‌هایی که برای تسکین ترس، ارضای حس کنج‌کاوی درباره اسرار زندگی و ارائه نوعی مسیر معنادار برای افراد جهت زندگی و مرگ گفته می‌شدند.

اسطوره و دین و اشاعه مکتوب آن در مقابله با احساسات و حتی نگرانی خود آدمی، تقریباً مانند شکلی از امتناع در برابر امیال درونی، نقشی مهم ایفا کردند. سایر گونه‌های حیوانی روش‌های دفاعی خود مانند استتار، چنگال تیز یا دندان تیز را داشتند.<sup>۲</sup> اما انسان فقط از انگاره و تلقین‌های ساختگی‌اش به‌عنوان یک روش دفاعی استفاده می‌کرد و هنوز هم می‌کند.

دلایل احساسی و کارکرد مغز برای ظهور دین با یک نظر اولیه موجه می‌گردد. دین ظاهراً نیاز ضروری چنان بنیادینی برای هستی انسان است که یک توضیح زیست‌شناختی می‌تواند ما را در درک بهتر ریشه‌های اسطوره‌شناسی و دین یاری کند و ما امروزه می‌دانیم که همانا مؤلفه‌ای زیست‌شناختی در توسعه اندیشه دینی دخیل است.

مطالعات تجربی مختلفی بدین نتیجه رسیده‌اند که دین یک ابداع دفاعی تکاملی، ابزاری شناختی برای برطرف نمودن نیازهای روان‌شناختی مانند ابهام و ترس، یکپارچگی اجتماعی و فکری قبایل بوده

<sup>1</sup> Homo sapiens

<sup>2</sup> Gregory M. Nixon, "Myth and Mind: The Origin of Human Consciousness in the Discovery of the Sacred," *Journal of Consciousness Exploration and Research*, 1/3 (2010), 24-25, 31, 38-39.

است.<sup>۱</sup> و به نظر می‌رسد که ترس و کنج‌کاوی آغازگر این سازگاری بودند. نکته مکمل در این‌جا این است که دین اساس زیست‌شناختی دارد که لب‌پیشانی مغز<sup>۲</sup>، ترشح دوپامین<sup>۳</sup>، برنامه‌ریزی و بازبرنامه‌ریزی سیستم عصبی در آن به‌ایفای نقش می‌پردازند.

به‌یاد داشتن این نکته واضح نیز مهم است که ادیان بخشی از نظام طبیعت نیستند؛ آن‌ها صرفاً در ذهن افراد وجود دارند. علوم شناختی دین<sup>۴</sup> رشته‌ای است که در دو دهه اخیر کوشیده است تا توضیح دهد که چگونه مغز، با توسل به خدایان و سایر توضیحات ابرطبیعی، خود را از تنش‌های درونی خلاص نموده است. با نگاه به گذشته گنگ، این فرایند چندان هم نامنتقی نبوده است.<sup>۵</sup> این نظریه که دین در تاریخ یک انتخاب منطقی یا نامنتقی برای بقای انسان بود، مورد بحث بوده است.<sup>۶</sup>

علوم شناختی دین بدین موضوع می‌نگریسته که چگونه ذهن انسان تمایل دارد تا برای همه‌چیز در طبیعت «عواملی» را شناسایی کند و چگونه تلقین ذهن را به یک ابزار داستان‌گو بدل می‌سازد. از روی تکرار و یقین، ذهن‌های شکل‌گرفته به‌سادگی ادعای واقعی بودن خدایانشان را مطرح می‌کنند. روایت دین اغلب چنان در ذهن نقش می‌بندد که خارج نمودن آن از سر آدمی اگر نه ناممکن بلکه دشوار می‌گردد. لیکن، از آن‌جایی که ادیان حضوری مادی در طبیعت ندارند، کل مفروض یک دین ممکن است از جانب اعضای گروهی دیگر به‌سادگی واژگون گردد، چه به‌واسطه اشغال قلمرو، انقلاب فرقه‌ای علیه فرقه دیگر، جای‌گزینی یک دین با دین دیگر یا با انتخاب دیگر مجموعه‌باورها. بدیهی‌ست که تمامی ادیان منقرض شده و موجود، بدون استثنا، ادعاهای خارق‌العاده‌ای بدون ارائه شواهدی ملموس و قابل‌باور پیرامون توضیح هستی و درستی دینشان مطرح می‌نمایند. شاید، به‌همین دلیل و نیز از قیل سایر عوامل راهبردی، انسان‌ها توانسته‌اند، بی‌آن‌که چیزی در طبیعت تغییر کند، از دینی به دین دیگر تغییر عقیده دهند و نتیجتاً بازبرنامه‌ریزی مغزشان را دست‌خوش تغییر گردانند.

برای نیاکان کهن ما، پاسخ به معماهای بسیار طبیعت آسان نبود. در ترس و با استفاده از خلاقیت خویش، آن‌ها داستان‌های فراطبیعی<sup>۷</sup>ی ساختند که افراد تحت فشار و زودباور می‌پذیرفتند. ترس هم‌چنین آن‌ها را نسبت به قدرت‌های زمینی و آسمانی جهت دریافت بخشش مطیع ساخت. فرمان‌بری و

<sup>1</sup> Todd Tremelin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion* (New York: Oxford University Press, 2006), 197–198.

<sup>2</sup> Frontal lobe

<sup>3</sup> Dopamine

<sup>4</sup> Cognitive Science of Religion (CSR)

<sup>5</sup> Joshua C. Thurow, "Does Cognitive Science Show Belief in God to be Irrational? The Epistemic Consequences of the Cognitive Science of Religion," *International Journal for Philosophy of Religion*, 74/1 (2013), 77–98.

<sup>6</sup> Hans Van Eyghen, "Religious Belief is Not Natural. Why Cognitive Science of Religion Does Not Show That Religious Belief is Rational," *Studia Humana* 4/4 (2016), 34–44.

<sup>7</sup> Metaphysical

باورمندی عمدتاً دنباله‌روی از روی ترس، شرایط عاطفی، نقش‌پذیری و نقش‌گذاری<sup>۱</sup> فرهنگی و راهبردهای اجتماعی - شناختی بود.

تحلیلی که در ادامه می‌آید، اجتناب‌ناپذیری ظهور دین در بستر زیست‌شناسی فرگشتی<sup>۲</sup>، به‌مثابه یک پاسخ دفاعی به نیاز عمومی انسان به ثبات ذهنی و عاطفی را بررسی می‌کند. هم‌چنین، عوامل دخیل در پیدایش دین را بدون مطلق انگاشتشان از صافی بررسی می‌گذراند. مهم است به یاد داشته باشیم که تمامی فرهنگ‌های گذشته محدود و گذرا بودند. بنابراین، معقول یا نامعقول بودن آن‌ها نسبت به یک‌دیگر و ضرورت زمانه‌شان نسبی بود. هیچ شکل مطلق از دین یا فرهنگ وجود ندارد.

### ۱. معمای شناخت انسانی و عوامل «پنهان»

برای آگاهی از خود و نیاکان دینی‌اندیشمان، باید به یک اصل مرکزی در علوم شناختی واقف باشیم: پیش از فهم «آن‌چه» می‌اندیشیم، این‌که «چگونه» می‌اندیشیم را باید بفهمیم. فرایندهای تحول مغز و چگونه اندیشیدنمان را مرهون کارکردهای گذشته مغز نیاکانمان هستیم. در روند تحولات زیستی و فرهنگی، انسان‌ها «سنجه‌های شناختی» توسعه داده‌اند. وجود این سنجه‌ها در مغز اساس یادگیری و سازگاری از دوران کودکی به بعد با باورها و جزئیات دینی در هر فرهنگی است. این سنجه‌های شناختی، چه مجموعه‌ای از باورهای تخیلی - دینی باشند یا باورهای عملی که به‌عنوان ابزار مقابله با فشار بقا استفاده شده‌اند، تاکنون ادامه یافته‌اند.<sup>۴</sup>

عملیات پیچیده مغز، به‌ویژه در قشر پیشانی مغز<sup>۵</sup>، به مهارت‌ها، اندیشه‌های تحلیلی و نهایتاً توسعه عادات و اعتقادات فرهنگی و دینی منتج می‌گردد.<sup>۶</sup> منطق پس سنجه‌های روان‌شناختی دسته‌جمعی‌ست، ولی چگونگی استفاده و تنظیم آن‌ها می‌تواند محصول خواست فردی و قوای عقلانی باشد. به‌عبارت دیگر، توسعه و استمرار فرهنگ و دین محصول سنجه‌های مغز بوده است تا این‌که لزوماً نتیجه دلایل جامعه‌شناختی صرف. دلایل جامعه‌شناختی عمدتاً نتیجه این هستند که مغز ما چگونه برای اندیشیدن، رفتار کردن و واکنش نشان دادن آموزش دیده است. بنابراین، برداشتی که در این‌جا حاصل

<sup>1</sup> Imprinting

<sup>2</sup> Evolutionary biology

<sup>3</sup> Module

<sup>4</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 7, 15, 57.

<sup>5</sup> Frontal cortex

<sup>6</sup> ماریا مونیسوری این را «قلمرو معنوی» می‌نامد و تصویری مشهور دارد که در آن یک کودک نوپا با دو آنتن بالای سرش روی زمین نشسته است و تمامی «امواج» اطرافش از جمله زبان، دین، فرهنگ و موارد دیگر را دریافت می‌کند.

می‌آید این است که پس از برقراری سنج‌های شناختی در دوران کودکی، تأثیرات جامعه‌شناختی بعدها وارد عرصه می‌شوند.

بنابر یادگیری و شکل‌گیری سنج‌های شناختی در دوران کودکی و نوجوانی قوت می‌گیرد، به‌ویژه وقتی این باور از جانب اطرافیان به‌شدت مورد حمایت و باور است. از این‌گذر، وقتی باوری در ذهن آدمی جای گرفته است، بی‌اعتبار ساختنش دشوار است، زیرا تمایل به اندیشیدن به این‌که نظریه شخصی و این رشته باورها اشتباهند، به‌ندرت رخ می‌دهد و درواقع شواهد متناقض اغلب نادیده انگاشته می‌شوند.<sup>۱</sup>

در وهله نخست، مفهوم عاملیت<sup>۲</sup> نقشی مهم در توسعه اندیشه دینی ایفا می‌کند. واژه «عامل<sup>۳</sup>» در علوم شناختی برای توصیف یک موجودیت شناسایی‌ناپذیر در واقعیت علی به‌کار می‌رود. عامل‌ها شی نیستند، بلکه ویژگی‌هایی مانند سروصدا، باد، اطلاعات مبهم، روابط پنهان و پدیده‌های بی‌شکلند که به‌راحتی توسط ذهن قابل شناسایی نیستند، ولی تفسیر ذهنی آن‌ها را به واقعیت علی پیوند می‌دهد. جستارها در علوم شناختی دین معطوف به آن چیزی است که نیاکان ما را به اندیشیدن درباره خدایان، ارواح و سایر عوامل نامرئی واداشت. علوم عصب‌شناختی<sup>۴</sup> نسبت به شناخت کارکرد درونی مغز و این‌که چرا و چگونه [مغز] عوامل نامرئی را به‌عنوان اساس دین و اندیشه دینی تلقی می‌کند، گرایشی معنادار دارند.

به این دلیل مهم است که در این بستر، این‌که «چگونه» می‌اندیشیم و نه «آن‌چه» می‌اندیشیم را بار دیگر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. از لحظه خودآگاهی و ابزارسازی، انسان‌ها آغاز به اندیشیدن در قالب‌های «ابزارسازی» نمودند: همه‌چیز در جهان «ابزار» است و بنابراین باید «سازنده» داشته باشد. در آن برهه، قطعاً به فکر آن‌ها هرگز خطور نکرد که در جهان طبیعی و در کیهان، فرایندها و قوانین دگرذیسی از طریق سازوکار<sup>۵</sup>های طبیعی تغییر فرایند وجود دارند تا این‌که موجودات دمه‌دم توسط یک عامل آفریده یا ساخته شوند. شکل‌گیری تمامی امور درواقع نتیجه فرایندهای بهم‌پیوسته است. باری، ازمنظر انسان‌محورگرایی<sup>۶</sup> بی‌تجربه و ابزارساز نیاکان انسانی ما، امور و رویدادها نمی‌توانند به‌سادگی خودبه‌خود بدون یک عامل معین به‌وجود آمده باشند. از این‌منظر، حیوانات، جنگل‌ها، باران، رعدوبرق، زمین‌لرزه و تمامی جوانب درصحنه هستی باید یک سازنده و گرداننده داشته باشند. مفهوم «فرایند» برای آن‌ها ناشناخته بود. این اندیش‌سازه<sup>۷</sup> عامل [محور] به اشکال گوناگون در گذر زمان ادامه یافت و قطعاً تنها

<sup>1</sup> Frey, "Cognitive Foundations of Religiosity," 232.

<sup>2</sup> Agency

<sup>3</sup> Agent

<sup>4</sup> Neurocognitive

<sup>5</sup> Mechanism

<sup>6</sup> Anthropocentric

<sup>7</sup> Mindset

به نیاکان پیشاتاریخی<sup>۱</sup> ما محدود نبود. با طرح ادعای مشهور «ساعت‌ساز» از جانب ویلیام پیلی<sup>۲</sup> (۱۸۰۵-۱۷۴۳)، یزدان‌شناس بریتانیایی، وقتی عنوان داشت که آفرینش پیچیده طبیعت، سازگاری و تناسب ممکن نیست خودبه‌خود اتفاق بیافتند و باید یک «ساعت‌ساز»<sup>۳</sup> در پس این همه باشد، اندیش‌ساز مزبور در سده نوزدهم به‌ثمر نشست. قیاس زیرکانه ساعت‌ساز پیلی ملهم از این داستان بود که فردی بومی برای اولین بار ساعتی را کنار آب می‌یابد و از آن‌جاکه هرگز مثل آن را ندیده است، درباره عملکرد آن، سازنده آن و چرایی ساخت آن با کنج‌کاوی می‌پرسد. لذا، پیلی این اندیشه را تقویت می‌نماید که جایی، هنگامی باید یک ساعت‌ساز/آفریننده<sup>۴</sup> پشت این پدیده پیچیده وجود داشته باشد.

«ساعت‌ساز» پیلی و مفاهیم انسان‌محورگرایی مشابه یک آفریننده به یک خدا و خدایانی اشاره داشتند که صبورانه ستارگان، کهکشان‌ها، کوهستان‌ها، اقیانوس‌ها، باکتری‌ها، قورباغه‌ها، کرکس‌ها، درختان و تمامی میلیون‌ها گونه دیگر روی زمین را برای یک منظور به‌خصوص آفرید.<sup>۵</sup> این استدلال هوشمندانه در رابطه با نظریه آفرینش قطعاً هم‌چنان مورد ادعای پیروان دینی‌ست که بر یک طراحی منظورمند متکی‌ست. این درحالی‌ست که گونه‌ها از طریق قوانین طبیعت با یک سازوکار فرایند تغییر و فرگشت<sup>۶</sup> برگشت‌ناپذیر به‌وجود می‌آیند.<sup>۷</sup>

و بنابراین، گرچه ممکن است ساده‌انگارانه باشد، انسان‌نگاری<sup>۸</sup> خدا به‌عنوان عامل همه‌چیز در کنار این پنداشت که هرچیزی عاملی دارد، اساساً برحسب فهم مغزی و اندیشه «ابزارساز» انسان‌ها مبتنا داشته

<sup>1</sup> Prehistoric

<sup>2</sup> William Paley

<sup>۳</sup> استعاره «ساعت‌ساز» به ساموئل کلارک (۱۶۷۵-۱۷۲۹) یزدان‌شناس و فیلسوف بازمی‌گردد. بنگرید به:

“Samuel Clarke,” <https://plato.stanford.edu/entries/clarke/>.

ساموئل کلارک کوشید تا وجود خدا را با روش‌های ریاضی، با استفاده از ریاضیات نیوتونی اثبات نماید - «گفته می‌شود تا پیش از تلاش وی جهت اثبات وجود خدا، هیچ‌کس به وجود خدا شک نداشت». بنگرید به:

Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 105.

<sup>۴</sup> در واکنش به مفهوم «ساعت‌ساز»، زیست‌شناس فرگشتی، ریچارد داوکینز اثر زیر را به‌رشته تحریر درآورد:

*The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (1987; New York: W. W. Norton and Company, 2015).

<sup>۵</sup> به‌طرزی طعن‌آلود، پیلی (یک آفرینش‌گرا) الهام‌بخش چارلز داروین شد تا واژه‌های علمی «سازگاری» و «تناسب» را به‌کار گیرد. بنگرید به:

Wolfgang Achtner, “The Evolution of Evolutionary Theories of Religion,” in E. Voland and W. Schiefelhövel (eds.) *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009), 264.

<sup>۶</sup> Evolution

<sup>۷</sup> بنگرید به:

Lorenz, *The Waning of Humaneness*, 35, 53.

<sup>۸</sup> Anthropomorphism

است. هیچ چیز به خودی خود اتفاق نمی‌افتد، باید یک عامل و ابزار سازِ پنهان از چشم انسان وجود داشته باشد. این ساختارِ خیالی برای کارکردِ درونی ذهن نیاکان ما درون محیطِ شناختی‌شان گوارا و آشنا بود. این راهبردِ موفق، حاصلِ ذهن انسان به‌مثابهٔ قالبی جهتِ مفهوم‌آفرینی هستی و خدایانِ اَبَرطبیعی بود. اولریش فری<sup>۱</sup> دربارهٔ مبانی شناختی دینیت<sup>۲</sup> بینشی چند ارائه می‌دهد. وی توضیح می‌دهد که برای ذهن بسیار آسان است تا الگوهای رویدادی «عوامل پنهان» گردانندهٔ جهان را به «ارتباطات خیالی» ربط بدهد.<sup>۳</sup> در پیوند با این دست از عملیات‌ها و برنامه‌ها، فری عنوان می‌دارد که تصوّر چنین ارتباطاتی یک خطای علی‌ست، درحالی‌که در واقع هیچ الگوی مشخص قابل اثبات و قابل شناخت برای اثبات ادعاهای خیالی وجود ندارد. در دوران پیشاعلم<sup>۴</sup> و حتی در جوامع سنتی امروز و مابین وفاداران به دین، افراد دانش خود از جهان را با ترسیم محرک‌های بیرونی یا خدایان به‌عنوان عاملانِ فعال - و تفسیر شناختی خودشان حفظ می‌کردند.

فری بینشی دیگر نسبت به مبانی شناختی دینیت ارائه می‌دهد. وی سه شکل شهودی از دانش برخاسته از باورهای عامیانه را توصیف می‌کند که در پس رویدادها و حرکات در جهان آشنا، همیشه یک فاعل وجود دارد که قصد به‌خصوصی دارد. این اشکال دانش عام عبارتند از: (۱) آگاهی درباره آفرینش و هستی و موجوداتِ زنده (زیست‌شناسی عوام)؛ (۲) علم حرکتِ اشیای مادی (فیزیکِ عوام)؛ و (۳) حالاتِ روانی سایر افراد و تحلیل جهان‌های درونی (روان‌شناسی عوام). برای مثال، باور بر این است که حرکتِ ماه و خورشید یا افتادن اشیاء به‌روی زمین تنها با قصدِ یک فاعل ممکن است؛ ممکن نیست به‌خودی‌خود رخ بدهند.<sup>۵</sup> در اندیشهٔ «ابزارساز» انسان‌ها، باور بر این بود که زمین تخت است و تصوّر گرد و معلق بودن آن در فضا بی‌هیچ تکیه‌گاهی قطعاً ناممکن است. این نوع تفسیر انسان‌انگاشتی از واقعیتِ دنیای مادی قابل‌رویت باعث شد تا این نوع از «فیزیک» برای مدّت‌های مدیدی استمرار یابد (برای نمونه، ممکن نیست اشیاء بدون آویزگاه یا تکیه‌گاه معلق بمانند، پس زمین نیز باید متّکی به یا آویزان از چیزی باشد). جهت رسیدن به انگارهٔ عاملان بیرونی یا فاعلان نامرئی، نیاکان کهن ما بایستی بر کارکرد مغز خود به هوشمندانه‌ترین طریق ممکن تکیه می‌کردند. آن‌ها از ابزارِ ذهنی و تخیلات استفاده کردند تا از جهان و رویدادهای آن مفهوم‌آفرینی کنند. علوم شناختی دین کوشیده است تا سازوکارِ پیشرفته‌ترین ابزارهای ذهنی انتزاعی را شناسایی و درک کند.

<sup>1</sup> Ulrich Frey

<sup>2</sup> Religiosity

<sup>3</sup> Ulrich Frey, "Cognitive Foundations of Religiosity," in Voland and Schiefenhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 231–232.

<sup>4</sup> Prescience

<sup>5</sup> همان، ۲۳۰–۲۲۹؛ هم‌چنین، بنگرید به:

در عرصه روان‌عصب‌شناسی<sup>۱</sup>، ابزار ذهنی این‌چنینی که مسئول بسیاری از باورها و رفتار و تعیین عاملیت‌های خیالی‌ست، اسباب‌شناسایی عاملیت<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. این ابزار در ترکیب با دیگر ابزار ذهنی به نام «نظریه سازوکار ذهن»<sup>۳</sup> عمل می‌کند.<sup>۴</sup> در اثر خویش با عنوان *ذهن‌ها و خدایان*<sup>۵</sup>، تاد ترملین<sup>۶</sup> مجموعه‌ای از بینش‌های جالبی را پیرامون چگونگی ارتباط بین نظریه سازوکار ذهن، ظهور خدا در فرهنگ انسانی و مغز در شکل‌گیری دین مطرح می‌سازد. جهت معنا بخشیدن به حرکات، پدیده‌ها و اوضاع جهان، انسان‌ها ذهن‌های خویش را بر خدایان به‌مثابه عاملان نامرئی تحمیل (یا فراتحمیل) کردند که جهان را آفریده‌اند و مشغول اداره آن هستند. (آفرینش خدایان انسان‌نما<sup>۷</sup> در ذهن انسان‌ها). این خدایان (عاملان نامرئی) دارای ذهن، احساسات، خشم و مقاصد مشابه از آن انسان‌ها پنداشته می‌شدند. بدین ترتیب، دین به روشی تبدیل شد که انسان‌ها آن‌گونه درباره خدایان می‌اندیشیدند<sup>۸</sup>، به‌طوری‌که دانستن ذهن عاملان نامرئی (و به‌تبع آن، ذهن خدایان) به ابزاری جهت خواندن دلایل اساسی وجود طبیعت و رویدادهای آن بدل شد. انسان‌ها طبیعت و فرایندهای طبیعی مانند ساختن و واساختن<sup>۹</sup> را آثار خدایان نمودند. تفاوت اولیه میان خدایان و انسان تنها این بود که خدایان بیش از انسان‌ها می‌دانستند.<sup>۱۰</sup>

نیاکان کهن تحت فشار روان‌شناختی و ترس بودند و ضروری می‌دیدند تا اعمال نامرئی طبیعت و آسمان را به‌عنوان «فاعلان» و عاملان جهان ببینند. این به آفرینش شناختی خودساخته و یک عادت ذهنی منتج گردید که نسبت به درک انسان‌انگاران جهان به‌شیوه‌ای که متناسب با تجربه روزانه ذهن عامیانه باشد، مشتاق بود. لذا، مهم‌ترین کاری که نیاکان انسان می‌توانستند انجام دهند، این بود که جهان را برای خود توضیح‌پذیر سازند و این توضیحات رفته‌رفته شالوده تکامل دین و آینده‌ساز جوامع دین‌محور شدند.

بسیاری از بلایای طبیعی چشم‌گیر، سنگدانه و خارق‌العاده به خدایان نسبت داده شده‌اند. عاملیت خدایان از آفرینش جهان زیبا تا اعمال مجازات مانند زلزله، طوفان، نزول بیماری‌های درمان‌ناپذیر بر انسان‌ها و بی‌توجهی به بیماران روانی را شامل می‌شود. در واقع، خدایان خود به‌عنوان منبع بیماری روانی در افراد «نفرین‌شده» تلقی می‌شدند. این باورهای دینی به‌یقین یک شالوده عصبی‌شناختی در این روند

<sup>1</sup> Psychoneurologic

<sup>2</sup> Agency Detective Device (ADD)

<sup>3</sup> Theory of Mind Mechanism (ToMM)

<sup>4</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 76–79, 80.

<sup>5</sup> *Minds and Gods*

<sup>6</sup> Todd Tremlin

<sup>7</sup> Anthropoid

<sup>۸</sup> همان، ۸۷–۸۶، ۸۳–۸۱، ۸۰

<sup>۹</sup> Unmake

<sup>۱۰</sup> همان، ۱۸۶، ۱۰۴، ۱۰۲، ۹۹.

داشتند که همیشه عاملی در پس همه رویدادهای زندگی هست.<sup>۱</sup> نکته جالب این است که این عاملان نامرئی یا خدایان دارای تمایلات انسانی‌اند، به‌ویژه تمایل به پاداش دادن به دوستان و مجازات کردن دشمنان. این پیش‌گرایش شناختی جهت‌پنداشت عاملان منظورمند در پس رویدادهای طبیعی بی‌توضیح نیز مسیر را برای باورهای دینی و باطنی پیچیده‌تر فراهم ساخته است. این عاملان از نیروهای آبرطبیعی و ارواح تا نیاکان، پریان و خدایان را شامل می‌شدند. پنداشتن عاملیت برای همه چیز از جمله فرشتگان و شیاطین را ابداع کرد که دین را در فرهنگ‌های انسانی به یک واقعیت تبدیل نمود.

یکتاپرستی<sup>۲</sup> طی سه‌هزار سال اخیر به‌طور انسان‌انگارانه خدایی را ترسیم کرده است که در یک نبرد جاری علیه شیطان است. در دوره تکوینی یکتاپرستی بود که در برابر گناهکارانی که پی‌رو خدای بد (شیطان) گشته بودند، خدا با اعمال مجازات سخت بر آن‌ها موضعی قوی و خشن اتخاذ نمود. در نبردهای سنگدلانه این خدا، همان‌گونه که در متون یکتاپرستی آمده است، با فرستادن طوفان، زمین‌لرزه و آتش‌فشان، خدا علیه جهان طبیعی آفریده خویش طغیان می‌کند و حتی آن را نابود می‌سازد. این به انسان‌ها اعلام می‌داشت که خدای قدرتمند چه عظمتی دارد و قادر به انجام چه کارهایی است. ماهیت این خدای قادر، در تکامل یکتاپرستی عصر آهن به‌بعد همان‌طور باقی ماند. او هم‌چنین کسانی که پیمان‌های وی را می‌شکنند مجازات می‌کند و مجازات خواهد کرد.

اشتراک در باور به این خدایان و شباهت‌های بین بسیاری از سنن دینی موجود در سرتاسر جهان از شبیه بودن کارکرد درونی ذهن انسان<sup>۳</sup> و نتیجتاً از یک زیست‌شناسی مشترک بین انسان‌ها حکایت می‌کند. در سطحی گسترده‌تر و هرمی، روان‌شناسی انسان فرهنگ دین را و زیست‌شناسی روانشناسی را تعیین می‌کنند و خود زیست‌شناسی توسط انتخاب طبیعی تعیین می‌شود. با این پیش‌روی پی‌درپی، می‌توان نتیجه گرفت که تکوین ادیان و باورها در خدایان برخاسته از یک انگیزه زیست‌شناختی است. ظهور دین به‌دلیل فعالیت‌های مغز است و نه دلایل «فقهی» در طبیعت. به‌علاوه، دین یک «پدیده همه‌فرهنگی» است که باید دارای یک پایه زیست‌شناختی مشترک بین انسان‌ها باشد.<sup>۴</sup>

بنابراین، دین یک راهبرد زیست‌شناختی یادگیری شده است. در این راستا، پیوندهای عصب‌شناختی میان عواطف، آگاهی و مفاهیم دینی در بستر عصب‌بزدان‌شناسی<sup>۵</sup> مورد بحث قرار گرفته‌اند. ترس و

<sup>1</sup> Martin Brüne, "On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs," in Volland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 217, 218, 226.

اخیراً، گزارشی نشان داده است که درصد بالایی از بیماران روان‌گسیخته بیماری‌شان را به‌عنوان آزمون یا مجازاتی از جانب خدا می‌دانند.

<sup>2</sup> Monotheism

<sup>3</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 75, 87.

<sup>4</sup> همان، ۱۵۹-۱۵۷، ۱۴۶-۱۴۵، ۱۳۲، ۱۲۸.

<sup>5</sup> Neurotheology

وحشت تنها از طریق سازوکارِ عصب‌زیست‌شناسی<sup>۱</sup> ما قابل‌تحمل بوده است.<sup>۲</sup> بنابراین، با سازوکارِ عصب‌زیست‌شناختی، توجیه امورِ اَبَرطبیعی برای نیاکان ما که هیچ آگاهی و تجربهٔ بهتری نداشتند، شاید «دین» تنها گزینه بود. از این رو، می‌توان گفت که به‌رغم ادعاهای غیرواقع‌گرایانهٔ دینی، آن‌ها ابزارِ ذهنی موردنیازِ خودشان را جهت نیل به وضعیتِ آرمانی‌شان استفاده کردند.

سنجه‌مندی<sup>۳</sup> دینی از جانبِ روان‌شناسانِ فرگشتی سنجه‌مندیِ محاسبه‌ای<sup>۴</sup> نامیده می‌شود. در این راستا، دین به طوری که توجیه می‌شود، یک محاسبه است حاوی دانش عامیانه برای توجیه واقعیت‌های بیرون، ولی جوابی است به سیستمِ عصبی و تشویش‌های مکرر در انسان.<sup>۵</sup>

این پندارِ دینی راهبردی عامیانه و سیال است: تغییر محتوای آن و یا این که افراد انتخاب کنند تا دانش منطقی‌تری را خارج از گروه دنبال نمایند، امری ممکن است. گاهی، حتی احتمال دارد فرد برای اثبات یا بی‌اعتبار ساختن یک نظام دینی از نظامِ دینی دیگری استفاده کند. گرچه چنین تناقض‌هایی پیچیده است، فرد بالاخره به یک برهانِ غامض متوسل می‌شود. نکتهٔ کلیدی در این تناقض واضح این است که فرد خواهان یک برهان پذیراتر در جامعهٔ خویش در عوض جزم‌اندیشی پنهانی خویش و اجدادش است.<sup>۶</sup> با این ترند، فرد می‌کوشد تا برهان دینی خود را همراه با یافته‌های علمی به‌روز منطقی‌تر توجیه کند. این یک فرصت‌طلبی در استفاده از علم برای دیدگاه‌های متأثر از تعصب خود و نیاکان محسوب می‌شود.

## ۲. سازه‌های شیمیایی - عصبی در اندیشهٔ دینی

برخی آثارِ چشم‌گیری در قلمرو زیست‌شناسی انجام گرفته‌اند که دیدگاه زیست‌شیمیاییِ جالبی را نسبت به چگونگی کارکرد دین در ذهن ارائه می‌دهند. برای مثال، به‌نظر می‌رسد سطوح بالاترِ ترشحِ دوپامین می‌تواند شدتِ تجربه‌های دینی را افزایش داده و حتی به باوری به‌مراتب قوی‌تر بر خدا منجر گردد.

<sup>1</sup> Neurobiology

<sup>۲</sup> همان، ۱۲۶، ۱۲۴.

<sup>3</sup> Modularity

<sup>4</sup> Computational

<sup>5</sup> Peter Carruthers and Andrew Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Introduction, 8, 10.

<sup>۶</sup> همان، به‌ویژه بنگرید به فصل هشتم از دیوید پاپینو.

در عصب‌یزدان‌شناسی<sup>۱</sup>، قدرت خرافه‌دینی و سطوح بالای دوپامین به هم‌دیگر مرتبط هستند. حتی پیوند میان اختلال وسواسی - جبری<sup>۲</sup> و دینیت مورد بحث بوده است.<sup>۳</sup> نقش سطوح بالای دوپامین نه تنها در اختلال وسواسی - جبری بلکه در موارد روان‌گسیختگی<sup>۴</sup>، دوقطبی<sup>۵</sup> و صرع<sup>۶</sup> نیز حاکی از برخی تجربه‌های دینی تخیل‌شده در این افراد است. عکس این موضوع نیز صادق است: طبق مطالعات اریکا هریس<sup>۷</sup> و پاتریک مک‌نامارا<sup>۸</sup>، افراد دارای بیماری پارکینسون<sup>۹</sup> به‌ویژه موارد «حمله چپ<sup>۱۰</sup>» (آسیب به نیم‌کره راست) با تولید پایین دوپامین در قیاس با همتایان سالم هم‌سنشان رغبت کم‌تری به دینیت دارند.<sup>۱۱</sup> بدون دوپامین، عملکرد قشر پیشاپیشانی<sup>۱۲</sup> مغز یا کاهش می‌یابد و یا دچار سوء‌عملکرد می‌گردد، وضعیتی که در آن مهارت‌های اجتماعی، برنامه‌ریزی، قضاوت و حتی دینیت ممکن است به‌طور گزینشی تحت تأثیر قرار گیرد و کاهش یابد.<sup>۱۳</sup>

درحالی‌که نمی‌توان به یک نتیجه‌گیری فراگیر دست یافت که افراد دارای سطوح بالای دوپامین نسبت به افراد دارای سطوح معمول یا کم دوپامین دین‌دارتر یا خرافی‌ترند، این عرصه‌ای شایان توجه است. لیکن، درباره این که چگونه توده عوام در طول تاریخ به جانب‌داری و ابزارسازی دین در راستای سازگاری بهتر در طبیعت پرداختند، این بخش از اطلاعات اندام‌کردشناختی<sup>۱۴</sup> لزوماً شواهد کافی‌ای به دست نمی‌دهد. قطعاً، ترکیب سازه‌های زیست‌شناختی به‌خصوص در سطح مغز و غیرزیست‌شناختی یعنی فرهنگی و جامعه‌شناختی باعث شده‌اند تا دین با هر نوعی از خدا در رأس امور تداوم یابد.

<sup>۱</sup> ولو بحث‌برانگیز، مفروضات جامعه‌زیست‌شناختی و عصب‌یزدان‌شناختی بر این استدلالند که ذهن اجتماعی و دینی بیش‌تر دارای خاستگاه زیست‌شناختی است تا جامعه‌شناختی یا یزدان‌شناختی. الگوواره‌های آن‌ها تعدادی استدلال مفید در اختیار قرار می‌دهند. بنگرید به:

Rüdiger Vaas "Gods, Gains, and Genes on the Natural Origin of Religiosity by Means of Bio-cultural Selection," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 25-26, 28.

<sup>۲</sup> Obsessive Compulsive Disorder (OCD)

<sup>۳</sup> همان، ۳۴-۳۰.

<sup>۴</sup> Schizophrenia

<sup>۵</sup> Bipolarity

<sup>۶</sup> Epilepsy

<sup>۷</sup> Erica Harris

<sup>۸</sup> Patrick McNamara

<sup>۹</sup> Parkinson's disease

<sup>۱۰</sup> Left-onset

<sup>۱۱</sup> Erica Harris and Patrick McNamara, "Neurologic Constraints on Evolutionary Theories of Religion," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 205, 208, 209, 212.

<sup>۱۲</sup> Prefrontal cortex

<sup>۱۳</sup> همان، ۲۰۸.

<sup>۱۴</sup> Physiologic

اگر انسان‌ها دین را به جهت احساس ایمنی و دوپامین بیش‌تر ابداع کرده‌اند، سوال این‌ست که چرا آن‌ها به خلق خدایانی پرداختند که از آن‌ها بترسند و فرمان ببرند؟ پاسخ فوری می‌تواند نیاز به «سطحی از آسایش» با نیاز داشتن یا خواستن یک چهره برتر جهت فرمان‌بری و ترس باشد. با این‌حال، همه ادیان خدایان ترسناکی تولید نکرده‌اند، مانند شمار بسیاری از ادیان بومیان آمریکایی، بومیان استرالیا و دروئیدها که خدایانشان خشمگین و غضبناک نبودند. جالب است که تمامی این گروه‌ها شکارگر - گردآور<sup>۱</sup> بودند و نه کشاورزان جامعه کشاورز (که خدایانشان ترسناک‌تر بودند - مانند خدای سامی). بنابراین، جهت پاسخ به این پرسش، رویکرد را باید از پاسخ صرف زیست‌شناختی به سمت روان‌شناسی فرهنگی به‌عنوان سنگ‌بستری برای توسعه فرهنگ دین و دینیت تغییر داد. پیشنهادی از جانب رودیگر واس<sup>۲</sup> مطرح شده است که پیدایش دین احتمالاً پی‌رو سه فرضیه زیست‌شناختی و فرهنگی محتمل است: (۱) دین محصول مستقیم فرگشت زیست‌شناختی و سازگاری در طبیعت است؛ (۲) دین محصول جانبی زیست‌شناختی است؛ (۳) دین منحصرأ یک محصول جانبی فرهنگی است.

پیرامون چرایی باور افراد به خدا، فرمان‌بری از رهبران دینی یا صاحبان قدرت و باور بدون پرسش، رودیگر واس با طرح سه روایت ممکن پیشنهاد دیگری را نیز مطرح می‌سازد: نقش‌دهی یا نقش‌پذیری اجتماعی از جانب پدرومادر و گروه‌ها؛ (۲) تجربه شخصی مانند تحیر از طبیعت و خواندن متون مقدس؛ (۳) مطالعات تفاسیر استدلالی و مباحثات فلسفی. گرچه این دلایل ممکن است برای افرادی معتبر باشند، واس اظهار می‌دارد که این واقعیت باقی‌ست که حتی در استدلال پیرامون کارکرد مثبت دین، هیچ‌یک از این‌ها وجود خدا یا هرگونه نیروی ابرطبیعی را اثبات نمی‌کنند.<sup>۴</sup> در این معمای محوری هیچ ادعای فراطبیعی در دین را نمی‌توان اثبات کرد، گرچه شمار بسیاری از مردم بر آن‌ها باور دارند. چرا؟ بگذارید به اختصار کودکی و نقش‌دهی یا نقش‌پذیری اجتماعی را وارد گود بحث سازیم.

### دین یک رمزگزاری کودکی - تاریخی‌ست، نه یک توهم

باورمندان دینی در هر فرهنگی نه الزاماً آزادانه به انتخاب ایمان دست می‌زدند و نه الزاماً به کاوش این می‌پرداختند که چرا به چیزی که باور دارند، باور دارند (مگر این که باور خود را تغییر می‌دادند). دین از جانب پدرومادر و محیط اجتماعی فرهنگی‌شان بر آن‌ها تحمیل می‌شود. برنامه‌ریزی عصبی در مغز دین را به‌سان زبان مادری بومی برمی‌گیرد - مضامین دینی در ذهن و در نگرش اجتماعی شکل‌تکوینی به خود

<sup>1</sup> Druid

<sup>2</sup> Hunter-gatherer

<sup>3</sup> Rüdiger Vaas

<sup>4</sup> Vaas, "Gods, Gains, and Genes On the Natural Origin of Religiosity," 37, 39, 40-42.

می‌گیرند. درواقع، کودکان خود ظاهراً یک پیش‌گرایشی رشدی نسبت به جذب ایمان خدا باورانه پدر و مادرشان نشان می‌دهند.

شروع رفتار شناختی دینی از کودکی آغاز می‌گردد. درکل، کودکان از سنین پایین از لحاظ شناختی آماده باور به خدایان یا سایر موجودات اَبَرطبیعی جادویی غیرانسانی درپس رویدادهای توضیح‌ناپذیر هستند.<sup>۱</sup> این امر چیزی دربارهٔ عرفیت<sup>۲</sup> انتظار ذهن انسان به ما می‌گوید که درپس هر رویدادی، همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، همواره عاملی است که تمایل به شخصیت‌بخشی به هر چیزی در جهان یک راهکار برای درک سریع و ازپیش‌آمادهٔ واقعیت بدون تأمل بیشتر است - «رویکردی کودکانه».

کودکان دین پدر و مادر خویش را برمی‌گیرند تا بقای روانی و اجتماعی‌شان را در یک فرهنگ مشترک ادامه دهند. آن‌ها طبیعتاً در ابتدا اعمال پدر و مادرشان را کورکورانه به یاد می‌سپارند، تقلید می‌کنند و پی می‌گیرند. در سال‌های نوجوانی و بعد، تمایل کلی احتمالاً در جهت ارجحی دین درباب هدف زندگی و معنای پس آن ادامه می‌یابد. بنابراین، دین به‌عنوان جای‌گزینی برای دفاع در برابر آشفتگی و اندیشیدن راجع به هر نگرانی پی‌درپی استفاده می‌شود. دین را می‌توان یک حالت آماده‌به‌کار و آماده‌به‌جواب آسوده موجودیت و فعالیت دانست. پدر و مادرها اغلب می‌کوشند تا فرزندانشان را در حاشیهٔ امن اندیشهٔ دینی بزرگ کنند. از دیدگاه والدین، اندیشه‌های سرکش تهی از معنویات و تأثیر باور به هر خدا و هر اندیشهٔ دینی‌ای طی کودکی نقشی بر شناخت برجای می‌گذارد که فراموشی آن بسیار سخت است. آن‌هایی که می‌توانند فراموش کنند، توانسته‌اند برنامه‌ریزی عصبی مغز و سنجه‌های شناختی قدیمی و آشنا را با سنجه‌های خلاقه و استدلال جدید جای‌گزین کنند. اساس واقعیت این جای‌گزینی و برنامه‌ریزی شناختی جدید، آن‌گونه که بسیاری از دین‌جداگرایان و خدا باوران عمل کرده‌اند، فی‌نفسه سرنخی دربارهٔ چگونگی و یادگیری<sup>۳</sup> آموزه‌های قدیمی به‌دست می‌دهد. افراد دین‌دار بدین‌لحاظ قابلیت و یادگیری را هم‌چنان دارا هستند. اگر این قابلیت را از خود نشان دهند، اتهام «توهّم» بودن افراد دین‌دار مردود است. واژهٔ «توهّم» ممکن است مسئله‌ساز بوده و کاربرد آن برای افراد معمولی دین‌دار، همان‌گونه که برخی نویسندگان نوین چنین کرده‌اند، منطقی نباشد.<sup>۴</sup> شرایط و تشخیص توهّم مجموعه معیارها و راستی‌آزمایی بالینی مخصوص به‌خود را دارد که خارج از حوصله بحث کنونی‌ست. می‌توان گفت که افراد دین‌دار

<sup>1</sup> Rebekah A. Richert and Erin I. Smith, "Cognitive Foundations in the Development of a Religious Mind," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 183–85, 187.

<sup>2</sup> Conventionality

<sup>3</sup> Secularist

<sup>4</sup> Atheist

<sup>5</sup> Unlearn

<sup>6</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006).

فی‌نفسه متوهم نیستند، لیکن آن‌دسته از افراد متوهم هستند که از منظر بالینی ممکن است رغبتی وافر به انگاره‌های خیالی و ابرطبیعی - دینی داشته باشند.

هم‌چنین، شرایط «توهم» مربوط به کسانی است که باور دارند آن‌ها خود عامل امر ابرطبیعی‌اند که به‌سان ادعای بسیاری از واعظان و اندیشمندان رهایی‌بخش خودخوانده و نیز شاید شیادان دینی‌ست. این شرایط خودفریبی به‌طور بالقوه در میان افراد دین‌دار که توانایی فریب دیگران را دارند، متداول است.<sup>۱</sup> هم‌چنین، می‌توان گفت که وقتی یک فرد دین‌دار اجازه می‌دهد تا باورهای دینی‌اش سرکوبگر همه تمایلات غریزی و طبیعی وی باشد، یک روان‌رنجوری<sup>۲</sup> به‌طور بالقوه در کار است - و وقتی ذهن جمعی یک گروه اجازه چنین گرایشی را بدهد، یک روان‌رنجوری همه‌گیر اجتماعی رخ می‌دهد.<sup>۳</sup>

### ۳. دین به‌مثابه سازگاری بقا

با توسعه قدرت‌های شناختی پیشرفته‌تر ذهن، انسان‌ها دیگر تنها به خوردن، خوابیدن، تولیدمثل، زیستن و مردن مانند سایر جانداران قانع نمی‌شدند. با رشد قشر پیشانی مغز، آن‌ها صاحب توانایی اندیشیدن، تعمق، کنج‌کاوی و نگرانی گشتند. لب پیشانی مغز بقا را دست‌کم در دو سطح بنیادین و پیچیده اولویت‌بندی نمود: امنیت جسمانی و امنیت روان‌شناختی. سطح جسمانی مستلزم ترکیبی از غذا، سرپناه، امنیت و آسایش در مواجهه با تمامی چالش‌های طبیعی و سلامتی بود. سطح روان‌شناختی پیچیده‌تر بود. برای امنیت در برابر تشویش‌ها، لب پیشانی روایت‌هایی «التیام‌بخش» ساخت که به‌منزله ابزاری دردست‌دهن ناآرام جهت بقای درونی در برابر پرسش‌ها و ماهیت هستی بودند.

برخی عنوان داشته‌اند که دین اثر انتخاب طبیعی به‌عنوان بخشی از نظریه مدیریت وحشت است.<sup>۴</sup> هم‌چنین، استدلال شده است که دین خویشاوندی زیست‌شناختی معینی را فراهم می‌آورد - رفتار متناسب درون‌قبیله‌ای و حمایت از خویشان درون یک گروه<sup>۵</sup> و همین‌طور، زیست‌شناسی گروهی جوانب دیگری را

<sup>1</sup> Brüne, "On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness," 222, 225.

<sup>2</sup> Neurosis

<sup>۳</sup> برای تعاریف روان‌رنجوری و روان‌رنجوری همه‌گیر، بنگرید به:

Lorenz, *The Waning of Humaneness*, 164.

<sup>4</sup> Detlef Fetchenhauer, "Evolutionary Perspective on Religion - What They Can and What They Cannot Explain (Yet)," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 279-80.

<sup>۵</sup> بنگرید به:

Bernard Crespi, "The Kin Selection of Religion," in *Oxford Handbook of the Evolution of Religion*, ed. J. M. Little and T. Shackleford (in press).

هم‌چنین، بنگرید به:

online:www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199397747.001.0001/oxfordhb-9780199397747-e-9.

هم همراه دارد؛ «نوع دوستی، مهربانی، هم‌دلی، عشق، آگاهی و مفهوم عدالت - جملگی این امور جامعه را منسجم نگه‌می‌دارد، اموری که باعث می‌شوند تا ما به انسان بودن خود افتخار کنیم - مطمئناً این‌ها پایه محکم ژن‌شناختی<sup>۱</sup> دارند.»<sup>۲</sup> بنابراین، دین الزاماً فضیلت، اعتماد و اخلاقیات ارائه نمی‌دهد، بلکه چنین ویژگی‌هایی در مجموعه‌ای از رفتارها نهفته‌اند که بقا و همکاری (یا حتی کیفیت بالاتری از زندگی) را در جهان طبیعی ممکن می‌سازند.<sup>۳</sup>

شایان تأمل است که آیا دین در توضیح هیبت جهان، مدیریت وحشت و ترس از مرگ، آفریدن امید (چه حقیقی یا کاذب) و مدیریت عواطف مفید بوده است یا نه؟ گفته می‌شود که دین با طیفی از امور سروکار دارد. ترس از مرگ، امید به بازگشت ازلی و باز تولد، معنا سازی و دسترسی به برخی دانسته‌های سری هستی به‌نظر دلایلی کافی برای پیدایش اندیشه دینی بوده‌اند.<sup>۴</sup> دین به‌سادگی در قیاس با اندیشه ساده معقول کارکرد عاطفی بیش‌تری در دوران وحشت انسان در طبیعت داشت. شورمندی دینی می‌تواند اغلب به‌عنوان سازوکار مدارا استفاده شود، همان‌گونه که بسیاری از افراد هم‌چنان جهت مدارا با رنج، گناه و مرگ بدان متوسل می‌شوند.<sup>۵</sup> ویکتور فرانکل<sup>۶</sup> اظهار می‌دارد که دروازه دین همواره به‌روی «سودجویی از منابع معنوی» و یافتن حاشیه امنی که در جای دیگر یافت نمی‌شود، باز بوده است.<sup>۷</sup> اکهارت وولاند<sup>۸</sup> اشاره می‌کند که گرایش خودانگیخته به دین صرفاً از طریق تحلیل عقلانی و منطقی بر نمی‌خیزد؛ در غیر این صورت، کل مفروض ایمان از لحاظ منطقی رد می‌گردد.<sup>۹</sup> از این‌رنگذر، به‌سادگی می‌توان مشاهده نمود که اتخاذ دین عموماً بی‌رو سه مرحله است که نیازهای عاطفی و روانی افراد را برطرف می‌سازد:

(۱) برای تسکین ترس و رضامندی فاعل نامرئی یا همان خدا باید فرد مورد التفات قرار گیرد.

<sup>1</sup> Genetic

<sup>2</sup> Tremplin, *Minds and Gods*, 35

به‌نقل از رابرت رایت.

<sup>۳</sup> همان، ۳۵.

<sup>4</sup> Gregory M. Nixon, "Myth and Mind: The Origin of Human Consciousness in the Discovery of the Sacred," *Journal of Consciousness Exploration and Research*, 1/3 (2010), 10, 19, 25, 27, 37.

<sup>5</sup> Frankl, *The Will to Meaning*, ix, 72.

<sup>6</sup> Viktor Frankl

<sup>۷</sup> همان، ۱۴۴، ۱۴۰.

<sup>8</sup> Eckart Voland

<sup>9</sup> Eckart Voland, "Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 9, 10, 12.

۲) این فاعل نامرئی، بنابر وفاداری انسان، تصمیم گرفت تا راز و حقیقت آفرینش را در اختیار افراد منتخب خویش قرار دهد و فرد باورمند از این رو حس خوب تعلق به یک گروه را تجربه می‌کند.

۳) باور به این فاعل به معنای کسب رضایت و سعادت در تمامی رویدادهاست. انسان باورمند گاهی توانایی تقاضای لطف و رستگاری پس از مرگ را خواستار است.

این سه جنبه از دین تدریجاً با بخش اعظمی از آداب اجتماعی بشریت عجین شده و در آن فراگیر گشتند. بدین ترتیب، باور به خدایان تنها اندیشه پرهیزکارانه یا تعمق درباب زندگی آخرت نیست. بلکه، بیش‌تر مربوط به «کارکرد محاسبه‌ای» و سازگاری برای زیستن غایی‌ست. باور به خدایان شاید بر سطحی ناخودآگاه تکیه دارد، لیکن استدلال خودآگاه دین، برای مقاصد کاربردی، برای بهبود حالات روحی، نگرانی‌ها و مسائل واقعی زندگی به کار می‌رود.<sup>۱</sup> با وجود ملاحظات بهبود حالات روحی، یک نهاد دینی منطقی فرد را به سوی سقوط و وی را به راحتی به یک فدایی متعصب تبدیل می‌کند.<sup>۲</sup>

در رابطه با رفتار دینی، جنبه دیگری از عمل زیست‌شناختی هست که باید مورد ملاحظه قرار گیرد و آن رفتار اجتناب‌ناپذیر ترس و اطاعت از مقام برتر است. با تمایلات ژن‌شناختی، انسان از الگوی رفتار نخستین‌ها مانند شامپازه و گوریل تبعیت می‌کند. در رفتارشناسی، همان‌طور که چی آر. فیرومن<sup>۳</sup> خاطر نشان می‌سازد، دو رفتار نخستین‌وار مشاهده شده است. رفتار نوع اول عمل تسلیم بنابر ترس، تشویش و حفاظت از خود، رفتار «خودکم‌تریابیش‌تر آسیب‌پذیر ساز» است. در غیر این صورت، خشم و مجازات از جانب عضو قدرتمند گروه ممکن است دامن‌گیر فرد شود. در مورد انسان، رفتار نوع اول شکل استغاثه و تحقیر خویش در جهت رضایت مقامات دینی و خدایان را به خود می‌گیرد.<sup>۴</sup>

رفتار نوع دوم یک رفتار نخستین‌وار ترس‌گناه و لطف‌طلب است که شامل ارضای چهره غالب یا نر آلفا<sup>۵</sup> می‌شود. در این قضیه تمکینی برای انسان‌ها، مناجات‌ها، نیایش‌ها، آیین‌ها و قربانی کردن حیوانات جهت توسل به خدا به منظور کاستن ترس و طلب لطف انجام می‌گیرند. این رفتار سازوکار محاسبه‌ای

<sup>۱</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 179–181, 185–186.

<sup>۲</sup> موضوع این‌ست که دین/الوهیت یا معنویت چگونه می‌تواند ذهن را به اسارت گرفته و به شکل‌گیری اندیشه‌ها و احساسات منجر شوند. بنگرید به:

David A. Kessler, *Capture: Unraveling the Mystery of Mental Suffering* (New York: Harper Collins, 2016), chapters 6 and 7.

<sup>۳</sup> Jay R. Feierman

<sup>۴</sup> Jay R. Feierman, "How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?" in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 56.

<sup>۵</sup> Alpha male

سیال است که انسان را پیش برده است.<sup>۱</sup> در کلام عمومی، انسان‌ها دارای ترس هستند، ولی ترس بارزتر در مواجهه با قدرت‌های برتر است. در مورد تکامل دین، بزرگ‌ترین ترس از خدایان و روحانیون یا شاهان بوده است. رفتارهای نوع اول و دوم، تحقیر خویشتن و تقاضای دریافت محافظت از جان، رفتار سازگاری پیچیده‌نخستی‌آهای پیشرفته هستند. نرالفا در تجلی‌های متفاوتش نقش یک موجودیت برتر را ایفا کرده است که همان‌گونه که در تمامی جوامع انسانی مشهود است، نسبت به فرمان‌بران بخشنده و حافظ جانشان است. دزموند موریس<sup>۲</sup> در اثر خوش‌نگاشت و خوش‌استدلال خویش با عنوان *باغ وحش انسانی*<sup>۳</sup>، با توصیف نقش نرالفا، آبرهبران قبیله یا آبر خدا، خدای شاهد و مختار مطلق که گاهی قبایل بزرگ‌تری را مدیریت می‌کند، زیست‌شناسی انسان را به فرهنگ پیوند می‌دهد. فرایند تکاملی دین درگذر سده‌ها باعث شده است تا در شرایط خطیر با کمک حافظان نر یا آبرخدایانی که حتی دردسترس نیستند و امکان پاسخ‌گویی به پرسش‌های انسان برایشان ممکن نیست، ولی خشونت را با خشونت مجازات و مقابله‌به‌مثل می‌کنند و متقاضی بندگی‌اند، افراد قبیله با باور مشترک به هم‌دیگر نزدیک شوند.<sup>۴</sup>

#### ۴. منطق و راهبرد دین در زیست‌شناسی فرگشتی

اگر زندگی یا زیست‌شناسی قانون‌بخش است، پس انسان‌ها هم پی‌رو و هم مجری قوانین منطقی زیست‌شناسی به‌شمار می‌روند. با پی‌روی از قوانین فرگشت، موجودات با حرکت روبه‌پیش پاداش می‌گیرند. هر گونه یا موجودی که از این قوانین تخطی کند، محکوم به زوال و انقراض است. مطابق استدلال ویلیام کوپر<sup>۵</sup>، هیچ تردیدی نیست که فرگشت به‌خودی‌خود قانون نیست، بلکه مجری قانون است و چنین قوانینی تغییرناپذیرند؛<sup>۶</sup> ترک قوانین آن برای فرایند انتخاب طبیعی و حرکت روبه‌پیش مرگ‌بار خواهد بود. از این منظر، دین انگاره‌هایی را مطرح می‌سازد که ورا و خارج از قوانین طبیعتند. راهبرد دین زمانی که سخن از استدلال پیرامون ادعای هستی‌مادی و طبیعی به‌میان می‌آید، با منطق و خردگرایی شاخ‌درشاخ می‌گردد.

<sup>۱</sup> همان، ۶۴، ۵۸-۵۷.

<sup>۲</sup> Primates

<sup>۳</sup> Desmond Morris

<sup>۴</sup> *The Human Zoo*

<sup>۵</sup> Desmond Morris, *The Human Zoo* (1969; London: Vintage, 1994), 7-9, 9-14, 15.

<sup>۶</sup> Logic

<sup>۷</sup> William Cooper

<sup>۸</sup> William S. Cooper, *The Evolution of Reason: Logic as the Branch of Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 2-3.

دِتلف فِتشنه‌اور<sup>۱</sup> می‌گوید که کُنه به‌وجود آمدن دین به‌نظر یک ناهنجاری در حیطه فرگشت زیست‌شناختی است. معرفت‌شناسان فرگشتی اظهار داشته‌اند که همواره از جانوران، به‌انضمام انسان‌ها، انتظار می‌رود که محیط خویش را به‌شیوه‌ای مستدل درک کنند، ولی نامنطقیت دین ظاهراً در تناقض با درک «مستدل» محیط قرار دارد. گرچه انسان‌ها محیطشان را به‌شیوه‌ای مستدل درک می‌کنند، ولی حاشیه‌خطا در انسان‌ها به‌دلیل دست‌کاری و فریب از طریق تخیل ذهنی و بیان زبانی تصنعی در قیاس با سایر جانوران بیش‌تر است. به‌عبارت‌دیگر، هیچ حیوانی برحسب تخیل و باورش دست به کاری غیرعادی و خودفربانه نمی‌زند، ولی انسان این کار را با خود و هم‌نوعانش می‌کند.

زیست‌شناسی قمار نیست، بلکه بر شالوده منطق بنا شده است. مطابق اظهار ویلیام کوپر، منطق خود ازلی و سکوی فرگشت است. منطق «به‌مثابه پیکره‌ای از اصول همیشه وجود داشته و وجود خواهد داشت ... و سازگاری از این‌رو رخ می‌دهد که قوانین منطق ناب به‌طور مستقل صحیح هستند.»<sup>۲</sup> موضوع چالش‌برانگیز در این‌جا جستن تعریف مناسب برای واژه و عملکرد «منطق» است. در دین، مؤمنان از منطق احتمالاتی پی‌روی می‌کنند که منطقی مناسب نیازها و کارایی ذهن در نسل یا موقعیتی به‌خصوص است. بنابراین، این منطق یک منطق پایا، همیشگی یا عینی نیست. اثبات نامطلقیت منطق دینی مستلزم بسط آن به ماهیت کلی منطق است. برخی استدلال کرده‌اند که خود منطق در کل نمی‌تواند همیشگی باشد. این یعنی منطق حتی ممکن است در جوهره خویش در مقاطع خاصی پیش‌بینی‌ناپذیر و نامطلق بنماید.

چالش در ماهیت پیش‌بینی‌ناپذیر منطق، به‌خصوص منطق‌های مقطعی، نهفته است که از آن نمی‌توان به‌عنوان تکیه‌گاه هر نوعی از «حقیقت» بازنمود یک موجودیت مطلق بهره برد. کنراد لورنز<sup>۳</sup> رفتارشناس و برنده نوبل با این نتیجه‌گیری که نباید با منطق یا خرد ناب طوری مواجه شد که گویا همیشه ثابت و مطلق است، منطق کانتی<sup>۴</sup> را به‌چالش کشید. اوج اندیشه انسان فی‌نفسه نه مطلق است و نه دارای اعتبار از پیش؛ در بالاترین وجه منطق، حتی ریاضیات نیز از قوانین نسبیت زیست‌شناسی تبعیت می‌کند.<sup>۵</sup> البته، منطق بین انسان‌ها نسبی ولی ریاضی عالم‌گیر است.

با این گفته، مرتبه بالاتر حیات زیست‌شناختی از منطق و انتخاب طبیعی تبعیت می‌کند، ولی وقتی نوبت به اندیشه و جوانب عاطفی انسان می‌رسد، این منطق پرتین و مبهم می‌گردد. این بدین معناست که باورهای دینی را نمی‌توان در ترازوی قیاس با یک نظام منطقی مانند منطق استتاجی مستفاد در

<sup>1</sup> Detlef Fetschenhauer

<sup>۲</sup> همان، ۱۹۲-۱۹۱، ۱۷۹-۱۷۸.

<sup>3</sup> Konrad Lorenz

<sup>4</sup> Kantian logic

<sup>۵</sup> همان، ۱۶، ۳-۲.

ریاضیات و روش‌های علمی سنجید. استعمالِ منطقِ دینی ممکن است به‌عنوان نظریهٔ احتمال، بیش‌تر شبیه به شیریاخت باشد تا منطقِ استنتاجی دقیق. منطقِ دینی یک منطقِ فایده‌گرا<sup>۱</sup> با اعتماد بر ادراکِ ضدشهودیِ خویش، احتمالات و اعتماد بر متون و مقاماتِ دینی‌ست. «اعتماد» نتیجهٔ اندیشهٔ احتمالی گذراست و نه منطقِ پایا. لذا، دین از هیچ‌گونه منطقی پی‌روی نمی‌کند، بلکه یک محاسبهٔ احتمالی از جانبِ افراد در نسل و فرهنگِ معین است.

واقعیتِ غالب دربارهٔ «منطق» دینی این است که باورمندان به خدا تمایل دارند تا اعتمادِ دینی‌شان را تا پایانِ زندگی‌شان تغییر ندهند، به این دلیل ساده که طبقِ برآوردشان، دین در قیاس با غیردین خطر کم‌تری را مطرح ساخته است. چنین افرادی نه می‌توانند از دستِ ایمانشان رها شوند و نه می‌توانند آن را با چیزی «کم‌تر» جای‌گزین کنند. با ظهور از دلِ عاداتِ روان‌شناختیِ نسل‌ها، استعارهٔ «خدا» صاحبِ چنان جایگاهِ مستحکمی در مغز شده است که نفی آن مانند یک امکان‌ناپذیریِ عاطفی ترس‌آور، یک منطق نامناسب و یا یک احتمال ناگوار احساس می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، دگرسویی از «منطقِ خدا» به «منطقِ بی‌خدا» نمی‌تواند به‌سادگی رخ دهد. گرچه مسلم نیست که منطقِ دینی یا ضدشهودی از جانبِ یک منطقِ استنتاجی تجربی واژگون گردد. وانگهی، منطقِ فرهنگی و اجتماعیِ عادت‌مند مجموعه‌ای از منطق هستند که مطابقِ موقعیتِ عمل می‌کنند. این مجموعه‌ها می‌توانند هم استنتاجی و هم استقرایی باشند، ولی مدام در دگرش هستند و گه‌گاه با مجموعه‌های جدیدی از منطقِ اجتماعی جای‌گزین می‌شوند.

راهبردهای زیست‌شناختی منطقی بقا و دفاع یک جانور مانند استتار، لاک، چنگال تیز، شاخ و غیره، بقا و حفظِ امنیت را فراهم می‌آورند. اگر این شاخ یا چنگال تیز بی‌استفاده گردد، مثل این می‌ماند که اندامی اضافی باقیست که عملکرد معمولِ جانور را نیز مختل می‌سازد. در این مرحله، منطقِ انتخابِ طبیعی باعثِ نابودی آن می‌گردد. اگر این منطقِ زیست‌شناختی را برگزیریم و آن را در انتخابِ دین به‌کار بندیم، مادامی که انسان جهتِ بقا بدان نیاز داشته باشد، به‌عنوان یک حفاظتِ شناختی مانند لاکِ محافظتی عمل می‌کند. دین را می‌توان به‌طورِ محتمل به‌مثابهٔ یک راهبردِ دفاعی انگاشت که با تسکینِ تشویشِ انسان و ذهنِ ترسیدهٔ او، حتی وقتی محتوای دین هماهنگ با منطقِ جهانِ طبیعی و عملکردِ آن نیست، از یک منطقِ درونی پی‌روی می‌کند. تناقضِ این ارتباطِ بینِ منطق و نامنطق<sup>۲</sup> در تضادِ بینِ آن‌چه ضروری و مفید نهفته است که به انسان‌ها اجازهٔ سازگاری و متناسب ماندن را می‌دهد. موضعِ میانیِ زمانی‌ست که نامنطقِ دین به یک فردِ مرگ‌ترس یا خداترس کمک می‌کند.

باری، اگر دین به‌واسطهٔ اعمالی هم‌چون فرمانِ کشتارِ ناباورمندان یا آیین‌های دینیِ زبان‌بارِ تدریجاً سرکوب‌گر، نامنطقی و گزافه‌گو شود، اینجاست که جوانبِ نامنطقیِ دینی این‌چنینی در بیرون از خود

<sup>1</sup> Utilitarian

<sup>2</sup> Illogic

ویرانگر می‌گردند. این جوانب آسیب‌زننده و نامنتقی مانع از رشد انسان‌ها و هم‌زیستی بدون دغدغه می‌شوند. هم‌چنین، در مواجهه با شناخت علمی از جمله دلایل بیماری‌ها و درمان‌ها که بهتر قابل شناختند، نمی‌توان این نامنطق‌ماندها را به خدایان نسبت داد.

یک بیهودگی و خطر منطقی دینی را می‌توان آشکارا در مورد آرتک‌ها مشاهده نمود که باور داشتند خورشید در نتیجه قربانی کردن طلوع می‌کند و برای طلوع هرروزه بایستی با خون انسان تغذیه شود. چه می‌شد اگر آن‌ها قربانی کردن را متوقف می‌کردند تا ببینند آیا خورشید طلوع می‌کند یا نه، ولی این خارج از گستره گرایشات شناختی آرتکی‌ها بود.<sup>۲</sup> در نمونه‌ای دیگر، پیش از ظهور اینکاها<sup>۳</sup>، تمدن قدرتمند چیمو<sup>۴</sup> در پرو صدها کودک بین پنج تا چهارده‌ساله را کشتند و به‌عنوان بخشی از آیین همگانی دینی، به قربانی کردن حیوانات دست یازیدند.<sup>۵</sup> این دست از لغزش‌های منطقی، دست‌کم از دریچه نوین ما، در بستر اندیشه دینی در سرتاسر تاریخ بی‌شمارند.

حتی یک باور علمی مادامی‌که باور باقی بماند، به یک امر لغزنده دینی تبدیل می‌شود. برای نمونه، باور به الگوی زمین‌مرکزی<sup>۶</sup> بطلمیوس<sup>۷</sup> و حرکت اجرام آسمانی گرد زمین با الگوی خورشیدمرکزی<sup>۸</sup> کوپرنیکی<sup>۹</sup> جای‌گزین شد و این دیدگاه‌ها مدام در حال تغییر و تکامل هستند. تضاد بین خطاها در علم و دین این‌ست که علم پیش‌بینی‌ناپذیر و خودتصحیحگر است، درحالی‌که دین و منطقی دینی ممکن است در برابر خودتصحیحی مقاوم باشند، زیرا مشروعیتشان بر مطلقیتشان متکی‌ست، حتی اگر اشتباه باشد. خطاها یا در نبود دانش و یا در نتیجه خطاهای محاسبه‌ای در مغز متعصب رخ می‌دهند. این‌که چرا انسان‌ها در مورد دین به خطاهای خویش ادامه می‌دهند و نسبت به شواهد تجربی بی‌تفاوتند، شاید به دلیل ترس و تمایلات عاطفی‌ست که آن‌ها را به اتکا بر محاسبه زبان‌بار سوق می‌دهد.<sup>۱۰</sup> تأثیر دین و محاسبات باورهای دینی بر خصوصیات شخصیتی انسان و نقش اجتماعی فرهنگی او غیرقابل اندازه‌گیری است.

<sup>1</sup> Aztec

<sup>2</sup> Brüne, "On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs," 221.

<sup>3</sup> Inca

<sup>4</sup> Chimu

<sup>5</sup> باستان‌شناسان یک گور دسته‌جمعی دارای حدود صدوچهل کودک را کشف کردند که ممکن است به‌عنوان بخشی از تشریفات دینی کشته شده باشند. بنگاه‌های خبری بین‌المللی در ۲۸ آوریل ۲۰۱۸ این خبر را اعلام کردند.

<sup>6</sup> Geocentric

<sup>7</sup> Ptolemy

<sup>8</sup> Heliocentric

<sup>9</sup> Copernican

<sup>۱۰</sup> برای بحث فنی بیشتر پیرامون خطای محاسبه‌ای، بنگرید به:

James Reason, *Human Error* (1990; New York: Cambridge University Press, 2003).

چگونه انسان‌ها میان فاصله منطق و نامنطق، میان واقعیت علی و باورهای واهی پل می‌زنند؟<sup>۱</sup> چگونه آن‌ها با این ناهماهنگی شناختی زندگی می‌کنند؟ پاسخ کوتاه؛ نیاکان ما جهت بقای بهتر، از طریق باورهایی که منطبق بر نیازهایشان بود در یک نوع سازگاری با محیطشان بودند. اگر یک سنت دینی محدود به زمان و مکان بود، روبه انقضا می‌نهاد و وقتی بلااستفاده می‌گردید، با سنتی جدیدتر جای‌گزین می‌شد. این رفتار در وفق انسان با محیط «راهبرد» نامیده می‌شود.<sup>۲</sup> انتخاب‌های نیاکان ما محدود بود و جمعیت‌ها، الگویی از منطق را برمی‌گزیدند که به‌مثابه راهبرد بقا بر شالوده حالات روحی ایشان عمل کند،<sup>۳</sup> ولواین که این راهبرد ممکن بود بر نقض منطق استنتاجی و شهود سلیم تکیه زده باشد. دین، یک راهبرد بقای سازگار، خیل عظیمی از انگاره‌های ضدشهودی را به‌واسطه لغزش‌های منطق تولید کرده است. دربرابر این پس‌نما، «منطق تصمیم و انتخاب» معمول‌ترین طرزعمل از میان مجموعه‌ای از طرزعمل‌های دردسترس است.

با مدنظر قرار دادن تصمیم‌گیری و انتخاب راهبردی احتمالی بلز پاسکال<sup>۴</sup>، همان‌طور که دتلف فیتشنهاور می‌نویسد، بسیاری از افراد در گذشته به خدایان مختص خویش باور داشتند، گرچه اطمینان و شواهد قطعی نداشتند که چنین خدایانی وجود دارند. وانگهی، اگر خدایان وجود می‌داشتند، جانب دین را گرفتن آسان‌تر و کم‌هزینه‌تر می‌بود. بنابراین، راهبرد بلز پاسکال یک راهبرد کهن‌الگووار<sup>۵</sup> بود که بسیاری از انسان‌ها نیز به‌طور شهودی از آن تبعیت می‌کرده‌اند.<sup>۶</sup>

درکلام ساده‌تر پاسکال، باور به خدا و پی‌روی از دین می‌تواند بی‌ضرر باشد و شاید پاداش بسیاری در این دنیا و دنیای بعدی به‌همراه داشته باشد. مهم نیست ثابت کردن دین تاچه‌میزان سست باشد، راهبرد بقا در مرتبه اول قرار دارد و بر هر منطق ناب دیگری پیشی می‌گیرد. به‌طریق مشابه، پیشنهاد جهنم و بهشت از جانب دین و روحانیون، ولو اثبات‌ناپذیر، درنقش یک ابزار روان‌شناختی جهت تشویق و تحذیر ظاهر می‌شود، زیرا عدم باور بر این دست امور می‌تواند قمار پرخطر ای باشد: «اگر درست باشند چه؟»

<sup>۱</sup> دراین‌جا، جالب است به قضیه دیدارم با یک پزشک در بیمارستان واراناسی هند اشاره کنم که درمقام یک همکار با وی درباره بیماری‌های آب‌زاد در نتیجه نوشیدن آب رود گنگ دیدار کرده و هم‌کلام شدم. گرچه او تعدادی از بیماران مبتلا به بیماری‌های آب‌زاد را درمان کرده بود، باور داشت که رود گنگ مقدس است و ممکن نیست باعث بیماری افراد گردد (مؤلف).

<sup>۲</sup> Cooper, *The Evolution of Reason*, 5, 7.

<sup>۳</sup> همان، ۲۸، ۲۱، ۹-۸.

<sup>۴</sup> Blaise Pascal

<sup>۵</sup> Archetypal

<sup>۶</sup> Fetchenhauer, "Evolutionary Perspectives on Religion," 289.

بنابراین، با رویکردی عمل‌گرا<sup>۱</sup>، از قبیل یک راهبرد صرفِ بقا از غضبِ خدایان، تخیلِ بهشت و جهنم به باور تغییر شکل می‌دهد.

آخرین مضمون جهتِ ملاحظه در مواجهه با دین این‌ست که [دین] در واقع تاجه‌اندازه مطلق و منعطف است و فرهنگ‌ها با ادیان باز و بسته‌شان تاجه‌اندازه متفاوت از هم تکامل یافته‌اند.

### خدایان «باز» و «بسته»

هم‌چنان که دگر دینی اندیشهٔ انسان از پیش‌فلسفه<sup>۲</sup> به فلسفهٔ رهای را مورد کاوش قرار می‌دهیم، باید این نکته را نیز مدنظر قرار دهیم که برخی ادیان در قیاس با سایر ادیان نسبت به اندیشهٔ فلسفی رویکردی محدود‌کننده‌تر دارند. در دو منبع اخلاق و دین<sup>۳</sup>، آنری برگسون<sup>۴</sup> (ف. ۱۹۴۱) اخلاق و دین را به‌عنوان محصولاتِ طبیعی فرگشتِ روان‌شناختی انسان در بوتۀ بحث قرار داد. در بحثِ خویش، برگسون به‌طور معین به خطرِ استمرارِ یک اخلاق ایستا برخلافِ پویا اشاره کرد. وی باور داشت که در نتیجهٔ ناهمانگی میان اخلاق ایستا و پویا، دو نوع از جامعه پدید می‌آیند: یک جامعهٔ بسته دارای قوانین تغییرناپذیر که انسان‌ها را به‌طور سازوکارمند<sup>۵</sup> وادار به هم‌نوایی<sup>۶</sup> می‌سازد و جامعهٔ باز دارای خلاقیتِ آزادانه در هنر، فلسفه و عرفان<sup>۷</sup>. به‌واسطهٔ این انشعاب در تصمیم‌گیری انسان دربارهٔ اخلاق، ادیان باز و بسته تکامل یافتند که هر کدام به‌نوبهٔ خود ماهیتِ افراد و جوامع را به‌شدت تحت تأثیر قرار دادند. بسته و باز بودن اخلاق و رفتارِ انسان‌ها، موضوع روان‌شناختی مهمی در عینیت‌بخشی ادیان بسته و باز گشت. درگذر تاریخ، حتی خدایان بسته و باز نیز ظهور کردند.

به‌طور خلاصه، یک دین «باز» ناماهیت‌گرا<sup>۸</sup>، ناقومیت‌محور<sup>۹</sup>، نافقه‌محور، همه‌پذیر، ناقتدارگرا<sup>۱۱</sup>، نامتمرکز<sup>۱۰</sup>، احتمالاً چندخدا<sup>۱۲</sup>، روادار<sup>۱۳</sup> و شاید دارای بیش از یک تفسیر است. یک دین «بسته»، در مقابل،

<sup>1</sup> Pragmatic

<sup>2</sup> Pre-philosophy

<sup>3</sup> *The Two Sources of Morality and Religion*

<sup>4</sup> Henri Bergson

<sup>5</sup> Mechanistic

<sup>6</sup> Conformity

<sup>7</sup> Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977).

هم‌چنین، بنگرید به:

“Henri Bergson,” <https://www.britannica.com/biography/Henri-Bergson#ref202567>, accessed October 28, 2018.

<sup>8</sup> Non-essentialist

<sup>9</sup> Torsten Hylan, “Closed and Open Concepts of Religion: The Problem of Essentialism in Teaching about Religion,” in *Textbook Gods – Genre, Text and Teaching Religious Studies*, ed. Bengt-Ove Andreassen and James R. Lewis (Sheffield: Equinox Publishing, 2014), 16–42.

<sup>10</sup> Non-ethnocentric

<sup>11</sup> non-authoritarian

دارای فقهی مقتدر، قبیله‌محور، سخت‌گیر، متمرکز، اقتدارگرا، معمولاً یکتاپرست و غالباً ناروادار نسبت به دیگران است. این دین خود را مطلق می‌داند.

ماهیت باز یا بسته خدایان و فرهنگ‌های دینی مرتبط بنا بر پویایی<sup>۴</sup> مردمان، گستره و تسلط جغرافیایی دینی، دولت‌های متمرکز یا غیرمتمرکز، قدرت اسطوره‌ها و آسیب‌پذیری سرنوشت جمعیت شکل گرفته است. با جذب و اتخاذ تدریجی اسطوره‌ها توسط ادیان متفاوت، داستان‌ها از جایگاهی الهی و ابرانسانی برخوردار گشتند و لذا در مقام تغییرناپذیر ستوده شدند. این رویکرد درجاتی ملایم تا شدید از نارواداری را در جوامع آفرید. رویکرد نارواداری مربوط به ادیان «بسته» بود که مطلق و غایی تلقی می‌شدند. بالعکس، رویکرد رواداری در برخی ادیان باز در نقاط مختلف جهان پدیدار شد که پذیرای تکامل و تفاسیر بیش‌تر بودند.

هم‌چنین، ممکن است این پرسش مطرح گردد که آیا اتخاذ اعتقاد دادارباور<sup>۵</sup> (خدایی که جهان را آفرید و آن را به انسان‌ها و تصمیماتشان واگذار کرد) یا خداباور<sup>۶</sup> در دیدگاه و تحمل ادیان نسبت به دیگران تغییر ایجاد می‌کند یا نه؟ ادیان دادارباور مفهوم یک یا چند خدا را در گیتی<sup>۷</sup> اتخاذ می‌کنند، ولی چنین خدایانی الزاماً در امور روزمره جهان پدیده‌وار و پویا دخالت نمی‌کنند. این رویکرد دادارباور امکان توسعه سایر ادیان و اشکال معنویت را در کنار خویش می‌دهد. ادیان خداباور، در سوی دیگر، بر این باورند که خدا آفریننده و گرداننده گیتی است که بر جهان و زندگی شخصی هر نسلی در هر فرهنگی نیز حاکم است. و باین‌حال، خداباوری<sup>۸</sup> روایت خدایی است که هم دخیل و هم به‌دور از جهان انسان‌هاست؛ او چنان نزدیک است که حساب نیک‌و بد افراد را دارد و قول پاداش و مجازات می‌دهد، در عین حال چنان دور است که هر خواسته انسان را نه می‌تواند جواب دهد و نه محقق سازد. این استدلال به این پرسش ختم می‌شود که چرا و چگونه یک خدای ظاهراً قادر مطلق نمی‌تواند از پس سامان بخشیدن به امور روی زمین و برای همه انسان‌ها در دسترس باشد.

در هر صورت، می‌توان گفت که روایت هر دین تاریخاً حول یکی از رویکردهای «باز» یا «بسته»، «روادار» یا «ناروادار» و «دادارباور» یا «خداباور» می‌چرخد. شاید، برخی از ادیان یونانی باستان، برای نمونه، دین بازی را توسعه دادند که امکان زیستن فیلسوفان و منتقدان را (گرچه نه بدون تعارض)

<sup>1</sup> Non-centralized

<sup>2</sup> Polytheistic

<sup>3</sup> Tolerant

<sup>4</sup> Dynamics

<sup>5</sup> Deist

<sup>6</sup> Theist

<sup>7</sup> Universe

<sup>8</sup> Theism

در کنار هم فراهم آورد. ادیان مختلف هند در گذشته و حتی امروزه عموماً تجلی ادیان باز و تاحدی روادار به هم هستند.

در مقابل، مرام‌های ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام تجلی ادیان بسته با روایات ثابتی هستند که در متون آن‌ها منعکس شده است. ادیان ابراهیمی اسطوره‌های کهن را به‌عنوان داستان‌های تاریخی واقعی در متون مقدسشان معرفی می‌کنند و ادعای خدای قادر، حاضر و نادیدنی را متجسم می‌شوند. این موضع انعطاف‌ناپذیر باعث دوگانگی مؤمنان با مناصب فقهی قدرتمندشان علیه «غیریهودیان»<sup>۱</sup>، «غیرمسیحیان»<sup>۲</sup> یا «نامسلمانان»<sup>۳</sup> گردید که در نگاه خدایان نابخشوده و نارستگار بودند. یان آسمن<sup>۴</sup> عنوان می‌دارد که تمایل به خشونت منحصراً یک پدیده اسلامی نیست که اخیراً مطرح شده است، بلکه مسئله تمامی ادیان یکتاپرست مدعی حقیقت است، به‌ویژه وقتی تنش آشکار میان یک باورمند و یک ناباورمند شعله‌ور می‌شود. تمایز میان یک «باورمند» و «ناباورمند» عرصه انعطاف‌پذیری را برای اهالی دین تنگ می‌سازد.<sup>۵</sup> این ادیان ابراهیمی، هرکدام با رویکردهای انحصاری و کیفیت بسته‌شان، تاریخاً یک تفسیر مطلق‌گرا<sup>۶</sup> از واقعیت بر ساختند<sup>۷</sup> و گه‌گاه میان فقه‌های خود و عارفان - فیلسوفان انتقادی ادیان مختلف باعث بروز مواجهه‌های آشتی‌ناپذیری شدند.

### برآمد

مُبدعان آغازین انگاره‌های دینی مضامین و آیین‌هایی از پرستش ساده تا مناسکی در برابر عاملان نادیدنی و اَبَرطبیعی را آفریدند که زندگی این‌جا و اکنون و نیز زندگی پس از مرگ را می‌گردانند و بر آن‌ها ناظرند. این میل به یک واقعیت مستقل و حتی تخیلی خارج از این جهان مبتنی بر سازگاری زیست‌شناختی ترس و بقای روان‌شناختی در مواجهه با جهان طبیعی بی‌روح و بی‌زبان بود. به‌طُرُق معین، دین ممکن است پاسخی به یک‌نواختی و زندگی کسل‌کننده بدون دین یا «دین‌جدا»<sup>۸</sup> بوده باشد.<sup>۹</sup> ماهیت واقعیت مادی جهت تفسیر منطقی‌تر افراد به‌صورت عینی همیشه دردسترس بوده است، ولی انسان ابداع صدها و هزاران باور و داستان را ترجیح داده است.

<sup>1</sup> Gentiles

<sup>2</sup> Pagans

<sup>3</sup> Heretics

<sup>4</sup> Jan Assmann

<sup>5</sup> Jan Assmann, *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung* (Wien: Picus Verlag, 2016),

بنگرید به چهار قسمت نخست از بخش اول اثر حاضر.

<sup>6</sup> Absolutist

<sup>7</sup> Construct

<sup>8</sup> Secular

<sup>9</sup> Montagu, *Man: His First Million Years*, 181.

نقطه کورِ جالب در تاریخ انسان این است که چگونه شماری از انسان‌های زیرک انگاره‌های دینی راستی‌آزمایی‌ناپذیر و نادیدنی چنان فراوانی آفریدند و توانستند جمعیتِ عظیمِ نسلِ خویش و نسلِ آتی‌شان را به باور بر این داستان‌ها و تمثیل‌های ضدشهودی متقاعد سازند - مگر این که افراد خود به‌طور طبیعی با رغبت به اندیشهٔ دینی شاید با یک برنامه‌ریزی زیست‌شناختی مغزشان و محاسبات اجتماعی فرهنگی (و حتی اقتصادی) جذب شده باشند. این‌ها خود دلایلی هستند بر این که مردمان زیادی توسط این دست از تخیلات دینی و باورهای ضدشهودی متقاعد شدند.

پاسکال بویر<sup>۱</sup> در *طبیعیگی انگاره‌های دینی: نظریهٔ شناختی دین*<sup>۲</sup> (۱۹۹۴)<sup>۳</sup>، به‌رغم تنوع در بازنمایی دینی و تحریف بازنمایی‌های نسل‌های پیشین، از طبیعی بودن اندیشهٔ دینی دفاع می‌کند. «طبیعیگی»<sup>۴</sup>، طبق توضیحات بویر، به‌معنای خودپیدایی، انسان بودن در این جهان است. همچنین، اندیشهٔ دینی متضمن عاملیت‌ها و فرایندهای مشاهده‌ناپذیر و برون‌طبیعی در بیش‌تر فرهنگ‌های انسانی است. در پیوند با دین، او عنوان می‌دارد که یک پیوستگی سامان‌مند و حتی پیش‌بینی‌پذیر بین معنا و ادعاهای حقیقت وجود دارد.<sup>۵</sup> به‌عبارت‌دیگر، یک سازگاری مغزی و ذهنی‌ای هست که «دلیل» پیدایش مداوم جریان دین در جوامع انسانی است.<sup>۶</sup>

باتوجه به تنوع در دیدگاه و هوش انسان، چنین پندار را باید در بستر فلسفهٔ انتقادی یا آزاداندیشی محک زد که اندیشهٔ دینی را رد کرده‌اند. چنین افرادی حتی هرگز در ابتدا اندیشه‌های دینی را نپروانده‌اند. از این رو، نظریهٔ پاسکال بویر به‌خاطر نگاه تک‌بعدی و محدودش، مبتنی بر برنامه‌ریزی روبه‌پیش چه زیست‌شناختی و چه شناختی تمامی انسان‌ها، مورد انتقاد قرار می‌گیرد. این بدین معناست که به هیچ طریق مطلقاً، افراد در دام دایمی دین گرفتار نیستند و مختارند تا انگاره‌های جدیدی را ابداع کنند.<sup>۷</sup>

اهمیت تخیل دینی در کارکرد «روبه‌پیش» آن در زمان‌های سرنوشت‌ساز بوده است، زمانی که انسان‌های کهن از آن به‌عنوان سپری در برابر ترس‌هایشان استفاده می‌کردند و دربارهٔ امور ناشناخته توضیحاتی ارائه می‌دادند. امروزه، برخی اندیشمندان انتقادی چنین تخیلاتی را ساده‌انگارانه و ضرورت‌شان

<sup>1</sup> Pascal Boyer

<sup>2</sup> *The Naturalness of Religious Ideas: Cognitive Theory of Religion*

<sup>3</sup> Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: Cognitive Theory of Religion* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1994).

<sup>4</sup> Naturalness

<sup>۵</sup> همان، فصول ۸ و ۹.

<sup>۶</sup> همان، ۷-۴. باری، از منظر تاریخی، غیر از اقلیت‌های ناچیز، جمعیت‌های بیش‌تری از جوامع بر دین پناه بردند. از این‌روست که امپراتوری‌هایی با ظاهر مذهبی عمر طولانی‌ای در تاریخ داشتند.

<sup>7</sup> Niels Henrik Gregersen, "The Naturalness of Religious Imagination and the Idea of Revelation," *Ars Disputandi* 3 (2003), 1-27.

را بعید می‌دانند. با این وصف، همان‌گونه که در فرهنگِ دین رایج شاهدیم، ترس با همهٔ مختصاتش اساس بسیاری از رفتارهای نامنتقی مانند تقلیدِ کورکورانه و فرمان‌بری گله‌سان است.

به‌عنوان نکتهٔ نهایی، علمِ نوین با جای‌گزینی جوانب و جواب‌های شگفت‌انگیز تجربیِ واقعیت‌های جهانِ مادی به زدودنِ رازآلودگیِ جهان و لطمه به امیدواریِ مردمِ دین‌دار متهم شده است.<sup>۱</sup> این یک انتقاد به‌جاست: هیچ واقعیتِ علمی خشکی نباید مخلّ تجربه‌های معنوی گردد، به‌ویژه مادامی که افراد جهتِ حفظِ ثبات و سلامتِ روانی‌شان نیازمندِ این تجربه‌های معنوی‌اند. با این وصف، این انتقاد در صورتی رواست که تجربه‌های معنویِ این‌چنینی سرچایشان شخصی بمانند، به‌عنوانِ ابزارِ چیرگی مورد استفاده قرار نگیرند و تاریخ پیچیدهٔ هستی را به‌سانِ دین سازمان‌یافته دچار تحریف نگردانند و آن را به‌عنوان واقعیتِ مطلق تبلیغ نکنند.

لیکن، لحظه‌ای که معنویت از حوزهٔ فردی خارج می‌شود، یک موضوع همگانی می‌گردد و لذا در معرض کنج‌کاوی علمی و مباحثهٔ منطقی قرار می‌گیرد - به‌ویژه اگر این ادعاها دارای جنبهٔ حقیقت‌دانی مطلق و تبلیغاتی باشند. از این‌رهگذر، علم و دین‌پژوهی علمی به ریشه‌های اندیشهٔ دینی «همگانی» کنج‌کاو می‌گردد، لیکن بدون اختلال در خیل تجربه‌های شخصی عاطفی - معنوی افراد. از منظر آزادی اجتماعی فرهنگی، افراد مجازند تا از باورها و عقاید دینی خویش لذتِ روحی - روانی ببرند، مادامی که عقایدِ آن‌ها در عرصهٔ سیاست و زندگی متنوعِ جمعی حتّی با رویکردهای علمی سلطه‌جویی نکنند.

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 199.



## فصل سوم

### سنجه‌های غربزه‌ای دین: ترس، فرمان‌بری و تقلید

پس از بازشناسی چگونگی پیدایش دین به‌مثابه یک محصول جانبی زیست‌شناختی و حتی یک تلقین نیاکانی - فرهنگی، اکنون می‌توانیم بر سه مسیر ذهنی برجسته مسئول انتخاب دین در برابر غیردین نگاهی عمیق‌تر بیافکنیم. درمقابل این پس‌زمینه، سه گرایش قوی پررنگ می‌نمایند: (۱) ترس، هم‌بودی و هم‌از قدرت‌های بالاتر؛ (۲) فرمان‌بری، نوعی تسلیم در برابر خدایان و نهادهای دینی و (۳) تقلید از پدرومادر و اعمال و اعتقادات همگانی. پیش‌از توانایی مواجهه با «فلسفه هستی»، انسان‌های آغازین بایستی بر این امر واقف می‌گشتند که چگونه می‌توانند «زیست‌شناسی» ترس خود را مهار کنند تا هستی را مطلوب‌تر سازند.

انسان، همانند سایر گونه‌ها، مجبور بوده است تا یکی از چرخه‌های فرگشتی<sup>۱</sup> را دنبال کند: سازگاری، تغییر و یا انقراض. این فرایندها باعث شدند تا انسان‌ها مدام تصمیمات جدیدی بگیرند: مهاجرت کردن، پناه گرفتن درمقابل عناصر خارجی، سازگار گشتن با تغییرات غذایی و اقلیمی و پیروز شدن در رقابت. لیکن، مدیریت مسائل شناختی در قیاس با مسائل جسمانی فشار بیش‌تری بر نظام روان‌شناختی انسان وارد می‌ساخت. تغییر تناقض‌وار در عملکرد مغز استعدادهایی مبتکرانه به‌بار آورد که در انسان‌گونه‌های پیشین بی‌سابقه بودند، ولی هم‌زمان عملکرد مغزی جدید یک گرایش فزون‌فکوری<sup>۲</sup>، با تشویش، بحران ذهنی و حتی میل به انگاره‌های خیالی با درک اموری که هرگز در واقعیت وجود نداشته‌اند را تولید نمود. با رشد لب‌پیشانی مغز<sup>۳</sup>، قابلیت چشم‌گیر تأمل به سردرگمی‌های جدی منتهی شد - مانند اندیشیدن درباره چرایی وجود آدمی در این جهان، چیستی معنای هستی و کیستی گرداننده جهان - که به اندیشه‌های

---

<sup>1</sup> Module

<sup>2</sup> Evolutionary

<sup>3</sup> Hominid

<sup>4</sup> Hyper-reflective

<sup>5</sup> Frontal lobe

اضطراب‌آور منتج گشت.<sup>۱</sup> آسیب‌فزون‌فکوری و نگرانی به‌سادگی می‌توانست انسان‌ها را با افسردگی و اقدام به خودکشی به آستانه سقوط ببرد. ولی، این‌چنین انقراضی رخ نداد. در عوض، سازگاری و تغییر پیروز شدند. باری، سازگاری برای مهار تشویش بدون تبعات روان‌شناختی جدی نبود و ظاهراً راهگشای بحران‌های جدیدی گشت که خواهیم دید.

## ترس

گفته می‌شود که ترس نخستین احساس نطفه است. هم‌چنین، گفته می‌شود که «قدیمی‌ترین و قوی‌ترین احساس آدمی ترس است و قدیمی‌ترین و قوی‌ترین نوع ترس ترس از ناشناخته است.»<sup>۲</sup> ترس همواره در مراحل مختلف زندگی به‌سراغ آدمی می‌آید. زمان‌هایی بوده‌اند که حتی اندیشه‌های خود فرد و آزادی باعث ترس گشته‌اند.<sup>۳</sup> پاسخ به یک رویداد ناگهانی و نگران‌کننده غالباً باعث ترس و تشویش است. باین‌اوصاف، در درازمدت، اوج‌گیری «ترس» می‌تواند به حالتی مبهم از «تشویش» تبدیل شود. لذا، ترس ممکن است به‌طور شناسایی‌ناپذیری به یک برساخت<sup>۴</sup> روحی بدل گردد.<sup>۵</sup> به‌دلیل پیچیدگی ترس - تشویش که اغلب فاقد امر به‌خصوصی برای ترسیدن است، این تکانه<sup>۶</sup> می‌تواند عموماً از به‌دام افتادن در اندیشه‌های فردی باشد. تمایل به اندیشیدن بسیار زیاد به یک گرایش و سواسی، گاه نسبت به امور نامعلوم، تبدیل می‌شود. درمیان بسیاری، ترس نهان به تشویش نامنتقی تغییر می‌یابد. ترس باعث برانگیخته شدن عواطف و هیجان مغز می‌شود که می‌تواند موجب آشفته‌گی قوای منطقی گردد. در کلامی ساده، «آن‌چه شناخته نمی‌شود، ترس می‌زاید.»<sup>۷</sup>

در رونر رشد شناختی، در کلام عام، انسان در طول هزاره‌های زندگی در طبیعت بی‌زبان با دو پدیده ترس غالب مواجه گشت. مورد نخست طیفی از ترس‌ها و تشویش‌های شی‌محور<sup>۸</sup> برخاسته از عناصر مادی مانند رعدوبرق، زمین‌لرزه، طوفان و سایر رخداد‌های طبیعی به‌شدت وحشتناک بود. ترس از

<sup>۱</sup> در مغز، گرچه مناطق قشری متعدد همراه با مغز میانی و ساقه مغز به‌واسطه تعاملات در پاسخ به ترس شرکت می‌کنند، عمدتاً بادامه مسئول ترس است و هسته کناری نوار انتهایی نیز مسئول تشویش. بنگرید به:

Ralph Adolphs, "The Biology of Fear," *Current Biology* 23/2 (Jan. 21, 2013), 82-83, 88.

<sup>۲</sup> این سخنی از داستان‌نویس آمریکایی، هاوارد فیلیپس لاکرافت است. بنگرید به:

H. P. Lovecraft Quotes. BrainyQuote.com, BrainyMedia Inc, 2018. [https://www.brainyquote.com/quotes/h\\_p\\_lovecraft\\_676245](https://www.brainyquote.com/quotes/h_p_lovecraft_676245), accessed November 28, 2018.

<sup>۳</sup> Erich Fromm, *The Sane Society* (1956; London: Routledge & Kegan Paul, 1976), 34.

<sup>۴</sup> Construct

<sup>۵</sup> Adolphs, "The Biology of Fear," 79.

<sup>۶</sup> Impulse

<sup>۷</sup> Eckart Voland, "Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness," in E. Voland, W. Schiefelhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 2009, 13-14.

<sup>۸</sup> Object-based

درندگان و نیز دشمنان انسان نیز بودند که تماماً ترس‌های شی‌محور محسوب می‌شدند. دوّمین مجموعه از ترس‌ها که ساخته ذهن کنونی ما و سرگذشت روان‌شناسی انسان قدیم است، ناشی از اموری غیرمادّی یا غیرشی‌محور بد، مانند ترس از نیروهای اسرارآمیز طبیعت شامل بیماری، مرگ و یا یک فاعل خیالی درپس بلایای طبیعی و نیز ترس‌های واهی و بی‌توضیح.

ازمنظر تاریخی و فرگشتی، ترس شی‌محور یک تجربه روزانه مشترک بود که مغز را وامی‌داشت تا رخدادهای ناخوشایند و فهم‌ناپذیر را شناسایی و درجهت تسکینشان بکوشد. تلاش برای شناخت جهان اطراف با میلیون‌ها ستاره در آسمان تاریک شب، مشاهده فصل‌های درتعبیر و تجربه رویدادهای نامعلوم همیشه متحیرکننده بوده است. این دست از رویدادها آشکارا پدیده‌هایی مرموز برای نیاکان ما بودند. پدیده‌های ترس‌آفرین طبیعی عبارت بودند از غروب هرروزه آفتاب و ترس مرتبط با درندگان همراه با فرارسیدن شب و تاریکی، رعدوبرق، آتش‌فشان، خورشیدگرفتگی که بایستی به‌سان آخرین لحظات جهان (آرماگدون<sup>۱</sup>) به‌نظر می‌رسید و نیز طوفان‌های ویرانگر. دیگر ترس‌های وجودی شامل بیماری، تب بالا، مرگ ناگهانی، مرگ کودک، مرگ مادر حین زایمان، ترس از مرگ خود، وقایع بعد از مرگ و سایر تشویش‌های فردی ناشناس می‌شد. تمامی این رویدادها رنج‌آور و توضیح‌ناپذیر بودند و عامل قابل‌شناسایی‌ای نداشتند.

پدیده ترس از امور غیرشی‌محور یا غیرمادّی بنابر ظهور «خودآگاهی» در انسان‌ها پدیدار گشت که شاید خود یک ویژگی متمایزی در قلمرو حیوانات بود. تغییر در اندازه و شکل مغز و نیز عملکرد قشر پیشانی مغز<sup>۲</sup> خودآگاهی را یک خصیصه چنان قوی‌ای ساخت که انسان را به یک حیوان فزون‌فکور بدل نمود. از قبیل این دگردیسی در خودآگاهی، یک هوش ماهرتر و هم‌زمان یک بیم دلهره‌آور ایجاد شدند. مفاهیم مبهم مانند وضعیّت و سرنوشت زندگی فرد، مملو از تردید، به‌عنوان منشأ ترس ناآگاهانه<sup>۳</sup> نمایان شدند. درگذر زمان، ترس بدون شی (تشویش) از لحاظ عاطفی جدی‌گشت.

جهت دفع این تشویش‌ها، به‌ویژه زمانی‌که انسان‌ها شاهد بی‌قدرتی خویش در طبیعت می‌شدند، جست‌وجوی راه‌حل بیش‌ترویش‌تر اضطرار یافت. درعوض زمین‌گیر شدن توسط ترس، نیاکان انسان ما راهبردهای ذهنی خلّاقانه‌ای را جهت تسکین این ترس‌های وجودی به‌کار گرفتند. این هراس بود که در پاسخ به موقعیّت‌های وحشتناک طبیعت و نیز ترس از امور و موقعیّت‌های خیالی، آیین‌های جادویی و خرافی را به‌بار آورد.<sup>۴</sup> برای نمونه، ظهور شمن‌گرایی<sup>۵</sup> آغازین، شاید قدیمی‌ترین رسم ذهنی، لزوماً نه

<sup>1</sup> Armageddon

<sup>2</sup> Frontal cortex

<sup>3</sup> Subliminal

<sup>4</sup> Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 46–47.

<sup>5</sup> Shamanism

معطوف به تغییرِ واقعیتِ خارجی بلکه دگرشِ واقعیت در دیدگاه فردی بود.<sup>۱</sup> گروه‌ها آتش برپا می‌کردند، طبل می‌زدند، سرود می‌خواندند و شاید می‌رقصیدند که جملگی به نیروی ذهنی قوی‌تری منجر می‌گردید. بدین ترتیب، پاسخ به ترس تغییرِ چهارچوبِ ذهنی بود.

روحانی و پزشک نقشی مشابه ایفا می‌کردند که درپی درمان روح و بدن از طریق ارتقای روح به قلمروهای بالاتر به واسطهٔ رقص و طبل‌کوبی بودند.<sup>۲</sup> در کنار این مضامین و موارد مشابه، داستان‌ها، باورها و مراسم پرجزئیات بر ساخته شدند.

شکل‌گیری تدریجی گروه‌های دارای سلسله‌مراتب اجتماعی شَمَن‌ها<sup>۳</sup> و روحانیون بیش‌تری را تولید کرد که آیین‌های این‌چنینی را درجهت تغییر دیدگاه درونی، ایجاد نیروی ذهنی و تسکین ترس انجام می‌دادند. تغییر واقعیت از طریق این پیکربندی<sup>۴</sup> ذهنی تدریجاً به باور و آیین‌ها و نهایتاً اندیشهٔ دینی سامان‌مند تکامل یافت. لذا، ظهور دین، بدون مادیت<sup>۵</sup> یا شکل بیرونی‌ای در خود طبیعت، پدیده‌ای درونی گشت که به دلیل مواجههٔ انسان با بسیاری از مسائل عاطفی نگران‌کننده، به‌ویژه ترس، ادراک انسان را دست‌خوش تغییر ساخت. دین در واقعیت هیچ دستاورد محسوسی را وعده نمی‌داد؛ یک شناخت درونی بود که ترس را به امید تبدیل می‌کرد.

توسعهٔ جوامع روحانی‌سالار که چنین آیین‌هایی را سازمان‌دهی می‌کردند، جوامع را در آیین‌های ترس‌گامی بر روحانیون متکی ساخت. به تدریج، حکومت اقتدارگرایی<sup>۶</sup> بنیان نهاده شد و تأثیر دین به واسطهٔ تهدیدات وحشت‌آور روحانیون به مجازات توسط قدرت‌های مرموز طبیعت و خدایان دگرگون گشت. دین «خود» گاهی منشأی ترس گشت که به جای ترس‌های واقعی مربوط به طبیعت و هستی نشست. نظام‌های پیچیدهٔ جوامع کشاورز و شهرنشین مضافاً ترس بیشتری آفریدند که ترس‌های ماورایی را همچون خاطره‌ای دور ساخت.<sup>۷</sup>

<sup>۱</sup> Richard Leviton, "Through the Shaman's Door," *Yoga Journal*, July–Aug., 1992, 52–55, 102.

<sup>۲</sup> Wade Davis, *Shadows in the Sun: Travels to Landscapes of Spirit and Desire* (New York: Broadway Books, 1999), 144, 146, 148, 150.

<sup>۳</sup> Shaman

<sup>۴</sup> Configuration

<sup>۵</sup> Materiality

<sup>۶</sup> Authoritarianism

<sup>۷</sup> در حدود سه‌هزار سال پیش، با تمایل به زندگی زاهدانه و راهبانه، بسیاری از استادان هندی ترک دارایی، زمین، احشام کردند و برهنه و نیمه‌برهنه از مکانی به مکان دیگر سرگردان گشته و به حیات خویش ادامه دادند. جست‌وجوی توازن ذهنی از جانب آن‌ها شاید انگیزهٔ ترک جوامع کشاورز و به‌معنای حقیقی کلمه، یافتن زندگی بهتر در قامت «شکارگر - گردآور» بود.

البته، مهم است به یاد داشته باشیم که دین اساساً طی دوران اولیه خود در انسان‌ها ترس نیافرید؛ دین «به دلیل» ترس آفریده شد. دین سازوکارای جهت‌مدارا و پاسخ به ترس به قدرتمندترین شیوه شناختی بود، ولی بعدها خود به منشأی مهار اندیشه جمعی تبدیل شد.

روحانیون و حاکمان، شاید در همان عصر نوسنگی<sup>۱</sup>، از عنصر ترس در انسجام‌بخشی به چیرگی‌شان بهره جستند. «یزدان‌شناسی<sup>۲</sup> ترس» شرط تاریخی میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان یزدان‌سالار<sup>۳</sup> شد. خدایان به موجودیتی تبدیل شدند که انسان‌ها برای تحمل سرگشتگی‌های عاطفی و روان‌شناختی بدان‌ها دعا می‌کردند و متوسل می‌شدند. در این‌بین، در تحول اجتماعی‌فرهنگی، ترس ابزاری دردست طبقه حاکم جهت افزایش دروغ‌های دینی شد که می‌توانستند از قبل آن افراد ترسو و از لحاظ عاطفی ضعیف را استثمار کنند. طبقه حاکم نیز در ترس‌های مشابه سهیم بود، زیرا آن‌ها هم در دام ترس‌هایشان گرفتار بودند. این طبقات حاکم در معرض «قوانین» دینی مشابه و ترس از خدایان بودند، ولی آن‌ها تحریف‌کننده و مهارکننده دین و افراد نیز محسوب می‌شدند. هرچه گروه‌ها زودباورتر بودند، دامنه تحریف زیر چتر دین در راستای مدیریت ترس نیز گسترده‌تر بود. طبقه حاکم تحریف‌کننده ترس احتمالاً خود را نیز به اندازه مردمان ضعیف فریب می‌داد.

از این‌رو، هم‌گام با اتخاذ و انطباق ادیان توسط انسان‌ها، ترس در توسعه دین یک سامان‌بخش تأثیرگذار یگانه باقی ماند. پس، آیا می‌توان گفت که دین شاید نتیجه نخستین تجربه اختلال روان‌تنش پساسانحه<sup>۴</sup> توسط انسان بود؟ قدرت ترس در روان چنان چیره باقی ماند که نامنطقیت‌های موجود در اعتقادات اغلب نادیده انگاشته شده یا اعتلا می‌یابند. از آن‌جایی که اعضای یک جامعه متعهد به باورهای مشابه بودند، نامنطقیت‌هایشان حتی ایمنی بیش‌تری در برابر انتقادها می‌یافتند و نتیجتاً چشم‌انداز زیستن در ترس و نامنطقیت درون دیوارهای یک فرهنگ مشترک تنها گزینه بود. ترس به واسطه دین نهادینه و در لافه پیچیده شد.

## فرمان‌بری

فرمان‌بری در بستر انسانی عموماً در مقابل خودمختاری یا اندیشه خودمختارانه قرار دارد و لهذا ترس و فرمان‌بری غالباً باعث رشد هم می‌شوند. تناقض روان‌شناختی پیرامون این‌که چرا افراد فرمان‌بری را بر خودمختاری ترجیح می‌دهند، بخشی محاسبه زیست‌شناختی (درون‌نهاد زندگی نخستین‌ها، همان‌گونه که

<sup>1</sup> Mechanism

<sup>2</sup> Neolithic

<sup>3</sup> Theology

<sup>4</sup> Theocrat

<sup>5</sup> Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)

<sup>6</sup> Irrationality

<sup>7</sup> Primate

پیش‌تر بحث شد) است و بخشی دیگر محاسبه‌شناختی - فرهنگی‌ست. این یعنی اگر ترس مجازات است، پس فرمان‌بری باید تولیدِ پاداش کند. همان‌طور که تیم فرند<sup>۱</sup> به‌زیبایی خاطر نشان ساخته است، میلیون‌ها گونه روی این سیاره عمدتاً دغدغه چهار چیز را دارند: «رابطه جنسی»، «مستغلات»، «رئیس کیست؟» و «شام چیست؟»<sup>۲</sup> این پرسش بنیادین که «رئیس کیست؟» به مسائل فرمان‌بری و ساختار قدرت درون یک گونه منتهی می‌شود و طرح کلی ساختار قدرت در نخست‌های پیشرفته بایستی بر انسان‌ها در تجلّی فرمان‌بری در جوامع انسانی از جمله فرمان‌بری دینی تأثیر گذاشته باشد.

تا حدّی به‌دلیل زیست‌شناسی‌مان، فرمان‌بری ظاهراً بنیان تاریخ انسان بوده است. در ملاحظه انسان به‌مثابه حیوان اجتماعی، همواره پای یک «رئیس» در میان است. توماس بوکار<sup>۳</sup> به توصیف سه پرسش می‌پردازد که انسان باید در پیوند با فرمان‌بری از بالاترین و مشروع‌ترین مقام، از واقعیت‌های سطح زمینی تا سطوح والاتر زمینی و حتی آسمانی بدان‌ها پاسخ دهد: «چه کسی در رأس کار است؟»، «او چه می‌خواهد؟» و «من چه کاری [باید] انجام دهم؟» پاسخ این پرسش‌ها در بستر دینی از این قرار است: «خدا در رأس کار است»، «او فرمان‌بری می‌خواهد» و «من باید به او باور داشته باشم و خواسته‌های نمایندگان خدا را به‌انجام برسانم.» خدایان قبیله‌ای برساخته انسان اغلب جهت بقای عاطفی و شناختی به هدف فرمان‌بری مبدل شدند. قدرت الزام فرمان‌بری و پرسش بنیادین «چه کسی در رأس کار است؟» چشم‌گیر و گیج‌کننده است، به‌ویژه در مواردی که فرمان‌بری به‌طور تحمل‌ناپذیری سرکوبگرانه است و در عین حال، به‌جای نافرمانی و یافتن راهی، بسیاری افراد معضلات نکبت‌بار خود را یا با روبه‌سازگاری - خوگیری و یا به‌زور تحمل می‌کنند.

فرمان‌بری مصالحه‌ای میان غالب و مغلوب است. از آنجایی که پی‌روی از رهبرِ نر، نرِ آلفا، ویژگی نخست‌های پیشرفته است، انسان‌ها نیز در طول تاریخ و حتی در سطح روزمره نسبت به پی‌روی از یک (نوع) رهبرِ نر در نقش بزرگ‌خاندان، شاه، سپهسالار، پیامبر، روحانی یا حتی رهبر سیاسی و نظامی (و حتی خدای نر) در زمان‌های مختلف تمایلی بی‌چون‌وچرا از خود نشان داده‌اند. به‌مفهوم معین، ترس و فرمان‌بری توضیح می‌دهند که چگونه انسان‌ها دست کشیدن از تمامی مسئولیت‌های خویش و واگذاری آن‌ها به رهبران را توجیه نموده‌اند؛ از طریق ترک خودمسئولیتی و پی‌رو فرمان‌بر بودن، آن‌ها انتظار ترس شخصی کم‌تری را دارند.

زیردست بودن و فرمان بردن از سایر انسان‌ها به‌یک‌اندازه انتخاب اجتماعی و دینی‌ست. عجیب‌ترین اعمال فرمان‌بری در دوران باستان ریشه در ترس داشتند. دست‌کاری اعضای تناسلی مانند اخته و ختنه

<sup>1</sup> Tim Friend

<sup>۲</sup> نقل شده در:

Tremlin, *Minds and Gods*, 25-26.

<sup>3</sup> Thomas Bouchard

<sup>4</sup> Alpha male

کردن، با فرض زیردست بودن درمقابل قدرت برتر، پس‌زمینه روان‌شناختی پیچیده‌ای در سنن باستانی به‌عنوان شکلی از باج و ابزار رستگاری دارد. پذیرش معیوب‌سازی اعضای تناسلی به‌خاطر فرصت بهتر بقا و رهایی از تشویش بوده است.<sup>۱</sup> پذیرش جایگاه زیردست و تن به فرمان‌بری دادن راهبردی جهت بقا و کاهش تهدیدات است. فرمان‌بری از خدا و پذیرش مرتبه زیردست یا بندگی در ادراک انسان مهم‌ترین تمهید است؛ درواقع، این رویکرد زیردستی نسبت به خدا تفاوتی عظیم در تسکین ترس ایجاد کرده است.<sup>۲</sup> افرادی که از خدا اطاعت می‌کنند (و زیردستی خود را می‌پذیرند)، تحت این فرض عمل می‌کنند که خدا بدون دلیل به آن‌ها حمله نخواهد کرد. عمل ترس و واکنش فرمان‌بری در پی آن در کاهش واهمه با ایمن‌تر ساختن زندگی از طریق باور بر دین رابطه دارد.<sup>۳</sup>

باری، باتوجه به قابلیت اندیشه عظیم ذهن انسان، نکته حیرت‌آمیز این است که انسان‌های مطیع بدون فکر و تردید از افراد دین‌سالار (یا خدایان نامرئی) فرمان می‌برند. چرا باید این‌گونه باشد و یا چه می‌شود اگر این‌گونه نباشد؟ شاید، خیل عظیمی از رفتارهای سردرگم انسانی ریشه در فرمان‌بری کورکورانه بدون تحلیل دارند. آزمایش فرمان‌بری کورکورانه از اقتدار که توسط استنلی میلگرام<sup>۴</sup> در دانشگاه پیل در سال ۱۹۶۲ انجام گرفت، حاکی از پیچیدگی و خطرات فرمان‌بری از جانب افراد متوسط و معقول جامعه بود. در این آزمایش روان‌شناسی اجتماعی، مشخص شد که افراد متوسط از فرامین بالادستی‌هایشان بدون اعتراض انتقادی پی‌روی می‌کردند، گرچه می‌دانستند که اطاعت از چنین دستوراتی مستلزم تحمیل درد و رنج بر سایر هم‌نوعان است. این آزمایش نشان داد که تک‌تک افراد این آزادی انتخاب را داشتند تا به‌خاطر راحتی وجدان خویش و آسایش دیگران نافرمانی کنند، ولی اکثریت چنین نکردند.<sup>۵</sup> (از آن زمان به‌بعد، هانا آرنت<sup>۶</sup> و اریش فروم<sup>۷</sup> درباره این موضوع دست به‌قلم بردند). در سازوکار فرمان‌بری کورکورانه بدون اعتراض، ولو ناخواسته، احساس هم‌دردی برای جلوگیری از رنج دیگران نادیده گرفته شد. ذات این آزمایش تابانیدن نور شناخت بر جنبه تاریک فرمان‌بری بود، زمانی که

<sup>۱</sup> Burkert, *Creation of the Sacred*, 47.

وقتی شکار بی‌هیچ امکان فراری در دام شکارگر می‌افتاد، بیضه‌های خود را به‌نشانه تسلیم یا فرمان‌بری گاز می‌گرفت و یا می‌برید (مؤلف).

<sup>۲</sup> همان، ۸۰.

<sup>۳</sup> همان، ۳۱.

<sup>۴</sup> Stanley Milgram

<sup>۵</sup> مفهوم «فرمان‌بری از اقتدار» توسط استنلی میلگرام در اثر جنجال‌آفرینش با عنوان *فرمان‌بری از اقتدار: نگاهی آزمایشی* به‌سال ۱۹۷۴ ابداع شد.

<sup>۶</sup> Hannah Arendt

<sup>۷</sup> Erich Fromm

تاریک‌اندیشی و نامنطقیّت با پی‌روی معمول از فرامین و هنجارها بدون ارزیابی انتقادی آسیب‌زایی‌شان همراه گشت و این نکته قطعاً در فرمان‌بری کورکورانه افراد از دستورات دین نقشی مهم دارد.

در بستر دینی، فرمان‌بری بدون انتقاد مترداف با فضیلت بود و نافرمانی بالطبع با معصیت مرتبط بود؛ گه‌گاه، تعریف «یک فرد خوب» این بوده است که صاحب اندیشه‌های شخصی نیست، مقهور و از خودبی‌خود است. برخورداری از اندیشه آزاد، ازدید دینی ناب‌گرا، به‌عنوان مغزشویی<sup>۱</sup> یا آلودگی فکری تلقی شده است.<sup>۲</sup> این نوع از فرمان‌بری طی تاریخ به‌نفع طبقات حاکم دینی تمام شده است که به تهدید، وعده پاداش، زبان گمراه‌کننده و یا اعمال فشار محض درجهت حفظ مناصب خویش متوسل شده‌اند. این شرایط انسانی شکننده بود که اغلب به نافرمانی به‌خاطر آزادی فرامی‌خواند.<sup>۳</sup> همان‌گونه که اریش فروم عنوان می‌دارد، نافرمانی به‌خاطر آزادی از روی خرد است و نه «علیه» چیزی بلکه «برای» چیزی است - تاباندن نور بر تاریکی‌ست، بیداری‌ست و جرأت دانستن.<sup>۴</sup> فروم هم‌چنین به از خودبی‌خودسازی افراد به‌شیوه روحانیون از طریق مهار اندیشه‌های آن‌ها و مغزشویی‌شان تاحدی که می‌تواند بی‌رحمانه از روی ایمان به کشتار دست یازند اشاره می‌کند - شیوه حفظ اندیشه بربر پیشاتاریخی.<sup>۵</sup>

فرمان‌بری از خدا برای ساختار دین چنان مهم است که داستان‌های بسیاری در رابطه با آموختن خطرات نافرمانی وجود دارند. در ادیان یهودیت - مسیحیت - اسلام، خطر نافرمانی در قالب سرگذشت آدم‌وحوّا در سفر آفرینش بیان شده است که طبق آن، به‌خاطر نافرمانی از دستور خدا یا «خوردن سیب»، آن‌ها با پیامد الهی اخراج از بهشت و هبوط بر زمین مواجه شدند.<sup>۶</sup> این داستان باستانی حاوی پیام تبعات جدی‌ست که در نتیجه هرگونه سرپیچی از جمله خوداندیشی و خودتصمیم‌گیری دامن‌گیر فرد خواهد شد. لذا، آدم‌وحوّا به‌خاطر «سرپیچی نخستین» که توسط آگوستین قدیس<sup>۸</sup> تحت‌عنوان «گناه نخستین» تعبیر شد، پاسخگو گشتند.

همان‌طور که استیفن گرینبلات<sup>۷</sup> عنوان می‌دارد، آگوستین قدیس بایستی خطای نخستین واقع در بهشت را توجیه می‌کرد که خدا مسئول کاستی درون‌نهاد آفرینش نیست: این آدم‌وحوّا بودند که بایستی به‌خاطر نافرمانی از لطف خدا محروم می‌شدند. این بدین معنا بود که نافرمانی «بخشی» از طرح آغازین

<sup>۱</sup> Brainwashing

<sup>۲</sup> Fromm, *The Sane Society*, 35.

<sup>۳</sup> Erich Fromm, *On Disobedience and Other Essays* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).

<sup>۴</sup> همان، ۳۴، ۳۳.

<sup>۵</sup> Prehistoric

<sup>۶</sup> همان، ۲۹-۲۸.

<sup>۷</sup> Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 91.

<sup>۸</sup> Saint Augustine

<sup>۹</sup> Stephen Greenblatt

نمود و از این رو همه انسان‌ها به‌هنگام ارتکابِ نافرمانی گناهکارند.<sup>۱</sup> فرمان‌بری از خدا اساسی‌ست و هرگونه میل به آزادی بدون اجازه خدا، همان‌گونه که آدم‌وحوا دریافتند، محکوم به رنج دنیوی (و حتی اخروی) است. آدم را حتی می‌توان نمادِ نخستین سرپیچی از خدا یا دین دانست که شوقِ آزادی وجودی را داشت. بنابراین، داستان آدم‌وحوا را می‌توان به‌مثابه آزادی از به‌اصطلاح «قفس طلایی» بهشتِ خدا خواند.

فرمان‌بری کورکورانه و جزمی منطقیّت<sup>۲</sup> را سرکوب می‌کند، همان‌طور که در مواجهه آگوستینِ قدیس با واقعیتِ انسانی مشهود بود. تفسیر آگوستینِ قدیس متضمن این بود که برهنگی، شهوتِ نفسانی و معاشقه چیزی جز نافرمانی نیستند. جماع قطعاً بخشی از طرح خدا در داخل و خارج بهشت نبود؛ از روی سرپیچی از خدا بود که عشقِ نفسانی منجر به بارداری شد و به‌تبع آن، افزایش نسلِ آدمی رخ داد. مطابق این منطق پیش‌آگوستینی<sup>۳</sup>، عیسی بایستی از مادری باکره زاییده می‌شد (یک رویداد غیرجنسی)، چراکه در بهشت هرگز وسوسه رابطه جنسی یا ابزار تولیدمثل وجود نداشته است. طبق اندیشه آگوستینی، فرد باید فرمان‌بر خدا باشد و زوجها نباید وارد رابطه جنسی لذت‌بخش شوند. در ذهن «فرمان‌بر» خویش، وی اساس رابطه جنسی، بارداری و زایمان و استمرار بنیان نژاد انسان را نه می‌خواست تصدیق کند و نه بدان‌ها بپردازد - یک نوع کتمان واقعیتِ بشری جهت استمرار احساس تشویش به‌خاطر عواقب نافرمانی.

### تقلید و فرمان‌بری

تقلید و فرمان‌بری در زندگی انسان دارای یک گرایش متناقض دوگانه است: اصرار به «پیوستگی - پایایی» با گروه از یک‌سو و «خودآتکایی» فکری از سوی دیگر. ادیان و باورهای دینی به‌دلیل تقلید نسل‌ها، از روی فرمان‌بری از نسل‌های پیشین، بنابر خصلت‌های تقلیدی رفتاری زندگی پستانداری - نخستین‌ها استمرار یافته‌اند. معمای تقلید - فرمان‌بری، در مورد گونه انسان، به‌شیوه‌ای است که افراد گاهی برخلاف منافعشان و در عوض به‌نفع گروه عمل می‌کنند که متأثر از ژن‌ها و نیز شخصیت فردی‌شان رفتار می‌نمایند. نوع‌دوستی گله‌ای نشأت گرفته شده از «ژن خودخواه» جهت بقای نوع خویش است.<sup>۴</sup> بنابراین، تقلید بخشی از الگوی بقاست که معمولاً به پیوستگی با گروه منتج می‌گردد.

<sup>1</sup> Stephen Greenblatt, "How St. Augustine Invented Sex: He Rescued Adam and Eve from Obscurity, Devised the Doctrine of Original Sin - and the Rest Is Sexual History," *The New Yorker: Annals of Culture*, June 19, 2017.

هم‌چنین، بنگرید به:

Stephen Greenblatt, *The Rise and Fall of Adam and Eve* (New York and London: W. W. Norton and Company, 2017).

<sup>2</sup> Rationality

<sup>3</sup> Pre-Augustinian

<sup>4</sup> Thomas J. Bouchard, Jr., "Authoritarianism, Religiousness, and Conservatism: Is "Obedience to Authority" the Explanation for Their Clustering, Universality and Evolution?"

مطالعهٔ تقلید مجموعه‌ای از جستارهای علمی‌ای مختصّ خویش دربارهٔ ریشه ذهن انسان را می‌طلبد.<sup>۱</sup> قابلیت تقلید، سازوکاری از مغز تا تبدیل تقلید به رفتار، نشانهٔ رمزگذاریِ «خود و دیگری» در مغز است. همان‌طور که در فصلِ اوّل بحث شد، تقلید از دیگران به‌نظر فعالیت‌های عصبی مشابهی از جانب سلول‌های عصبی آینه‌ای<sup>۲</sup> فاعل و مقلّد را نشان می‌دهد. این پدیده به‌عنوان جهش روبه‌پیش بزرگی در فرگشت<sup>۳</sup> انسان مطرح می‌شود.<sup>۴</sup> با ساختِ نواژهٔ «یاده»<sup>۵</sup> (رفتارِ تقلیدی)، ریچارد داوکینز<sup>۶</sup> قصد داشت تا تصریح بدارد که فرگشت می‌تواند به‌وسیلهٔ تکرارِ ژن‌ها در یک سطح و تکرارِ رفتارها و انتقال فرهنگی در سطح دیگر بدون دخالت در زیست‌شناسی مغزمان رخ بدهد.<sup>۷</sup> این یعنی در روند تکامل فرهنگ، ساختمان و ذاتِ زیست‌شناسی مغز ثابت باقی ماند، ولی رفتارِ ما تغییر می‌کند. طی این دوران، مغزِ عالم‌گیر ما در فرهنگی به‌خصوص بازبرنامه‌ریزی شد تا هم رفتارها را تکرار کند و هم آن‌ها را به سطح پیچیدهٔ اجتماعی ارتقا دهد.

در قلمرو رشد انسان، تقلید از جنبهٔ ارزنده‌ای برخوردار است، زیرا تقلید از بزرگسالان توسط کودکان آشکارا چیزیست که فراگیری زبان و سایر مهارت‌های انسانی یادگیری‌شده را تسهیل می‌کند. ژان پیاژه<sup>۸</sup>، روان‌شناس کودکان، از تقلید پراکنده و سامان‌مند حرکت و نیز اشکال پیشرفته‌تر تقلید مانند تقلید نمایشی یا معوّق سخن به‌میان می‌آورد که اغلب از کودکی به‌بعد به‌عنوان هم‌آرایی و جذبِ تصاویر ذهنی درونی می‌شود. نمادها و معناها تدریجاً شکل می‌گیرند.<sup>۹</sup> باری، در مورد روان‌شناسی بزرگسالان، وقتی

---

in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 174, 175, 176, 177.

برای تعریف زیست‌شناختی گسترده‌تر از «ژن خودخواه»، بنگرید به:

Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

<sup>1</sup> Wolfgang Prinz and Andrew N. Meltzoff, "An Introduction to the Imitative Mind and Brain," *The Imitative Mind: Development, Evolution, and Brain Bases*, ed. Andrew N. Meltzoff and Wolfgang Prinz (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1.

<sup>2</sup> Mirror neurons

<sup>3</sup> Evolution

<sup>4</sup> Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi, and Vittorio Gallese, "From Mirror Neurons to Imitation: Facts and Speculations," in Meltzoff and Prinz, *The Imitative Mind*, 247;

هم‌چنین، بنگرید به:

Ramachandran, "Mirror Neurons and Imitation," 3.

<sup>5</sup> Meme

<sup>6</sup> Richard Dawkins

<sup>۷</sup> بنگرید به:

Dawkins, *The Selfish Gene*.

<sup>8</sup> Jean Piaget

<sup>9</sup> Jean Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood* (1951; Oxon: Routledge, 2007).

آدمی بر این مهارت‌های انسانی تسلط یابد، تقلید از روی فرمان‌بریِ کورکورانه به ایستایی و تباهی منتهی می‌شود که برای آزادی طبیعت‌داده فردی در دوران بزرگسالی زیان‌بار است.

به‌هنگام زیستن در قامتِ اعضای یک جامعه بزرگ‌تر، پدیده تقلیدِ کورکورانه از دیگران بدون تدقیق محتوا امری رایج است. این از این‌روست که تقلید و فرمان‌بری تقریباً تکالیفی بدون تلاش، سهل‌الانجام هستند و پرهیز از مقابله با اکثریت را آسان‌تر می‌سازند. بنابراین، تقلیدِ ادیانِ نیاکانی درون مرزهای مجاز، حتی پی‌روی از باورهای عجیب فرهنگی، به‌نظر نامعمول یا غیرعادی نمی‌رسند. حتی غیرعادی‌ترین اعتقاد در واقع پاس داشته می‌شود، چون دیگران نیز بر آن باور دارند و به مؤلفه بی‌اختیاری و ناخودتصمیمی تحت حفاظت فرهنگ جمعی بدل می‌شود - یک نوع رخوت و تنبلی فرهنگی. با اشاعه انگاره‌ها و باورها، فرهنگ تاحدودی واگیر می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین، تقلید یک شیوه راحت و غیرتأملی جهت مدیریت محیط شخصی‌ست. رفتار تقلیدی نیز مزایای زمان‌اندوزی خود را داراست: بدون این که مجبور باشیم تا از ابتدا تا انتها را از نو یاد بگیریم، آن‌چه دیگران پیش‌تر در آن‌ها تسلط یافته‌اند را به‌سادگی به‌کار می‌بندیم. باین‌حال، وقتی نوبت به مسائل حیاتی داستان زندگی انسان می‌رسد که سرنوشت، آزادی، انسجام عقلانی و شناخت عمیق‌تر از هستی فردی را تعیین می‌کنند، درعوض تکرار صرف اندیشه‌های دیگران، اندیشه خلاقانه بیش‌تری مورد نیاز است.

دانیل کانمان<sup>۲</sup> برنده نوبل استدلال می‌کند که دو نظام اندیشه غالب در انسان‌ها وجود دارد: تند و کند یا نظام یک و دو. نظام یک، «تندانندی» که نیازمند ارزیابی تحلیلی و داورهای جدید نیست، اندیشه تقلیدی‌ست: شیوه پاسخ رخوت‌آلود و آشنا از منظر شناختی به یک موقعیت. این نظام اندیشه تند برخاسته از حافظه زبان، فرهنگ‌ها و تصاویر پاسخ‌های آماده از دیگران بدون سنجش تحلیلی عمیق‌تر از واقعیت است. این نظام اندیشه می‌تواند هوشمندانه، عملی و ماهرانه باشد و درعین حال نیز کورکورانه. بدون هیچ تلاشی، انگاره‌های آدمی می‌توانند به باورهای قطعی تبدیل شوند - نوعی از شبه‌قطعی که دانیل کانمان از آن تحت‌عنوان «توهم قطعیت» نام می‌برد.<sup>۳</sup> این نوعاً یک ذهن تقلیدی، تاحدی یک ابزار بقا و تاحدی خودموجب‌سازیِ حشویاتِ ادعاهای مطروحه دیگران بدون سنجش واقعیت در پس‌زمینه است که تحت‌عنوان «خیال‌پردازی‌های مفید» نامیده می‌شود.<sup>۴</sup> دین در این دسته‌بندی اندیشه جای می‌گیرد. بشریت در کل زندگی بالغ خویش را بر این نظام اندیشه تقلیدی - تند بنا می‌سازد. اندیشه تند نتیجتاً در یک زمان باور و عمل بدون تلاش است و در زمانی دیگر مضر.

<sup>1</sup> Tremlin, *Minds and Gods*, 149-150.

<sup>2</sup> Daniel Kahneman

<sup>3</sup> Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), 5.

<sup>۴</sup> همان، ۲۳.

و اما، نظام دو «کُنداندیشی» است، زمانی که فرد از اندیشهٔ خَلْاقانه و انتقادی استفاده می‌کند - فرایندی که از جانب اقلیت کوچک مکرراً انجام می‌گیرد. این نظام اندیشه بر تکانه‌ها فائق می‌آید، در برابر توهمات شناختی مقاومت می‌کند، نسبت به احساسات به خودی خود مطمئن است، خشم را مهار می‌کند، واقعیت‌ها را می‌سنجد و گزینه‌های بهتری را برمی‌گزیند.<sup>۱</sup> اندیشه‌گران نظام دو مدام برای مقاصد ساده و عملی و کاربردی از نظام یک استفاده می‌کنند، درحالی که اندیشه‌گران سرسخت نظام یک اغلب نسبت به استفادهٔ مستمر از نظام دو یا ناموفقند و یا فراموش‌کار. دانیل کانمان خاطرنشان می‌سازد که «معتادان» به عملکرد نظام یک دلیل یا واقعیت خیالی‌ای ابداع می‌کنند و می‌کوشند تا اندیشه‌گران نظام دو را به باور بدان متقاعد سازند.<sup>۲</sup> اندیشه‌گران و پیروان نظام یک در معرض خطرند و ممکن است از طریق دست‌کاری و مغزشویی توسط محیطشان و تقلید صرفاً به‌خاطر سادگی لطمه پذیرفته و به دیگران نیز لطمه وارد کنند.

شاید، اگر آرتک‌های آمریکای جنوبی، درمقام «کاروران»<sup>۳</sup> اندیشهٔ نظام یک با باورهای حشو و تقلیدی تحت «توهم قطعیت»، به‌جای تقلید و ریختن خون انسان در راستای طلوع هرروزهٔ خورشید، با اندیشه‌ای آغشته به اندکی تعمق بینش‌مند از نظام دو استفاده کرده بودند، نتایج جامعه‌شان تفاوت بنیادینی می‌کرد. انسان‌های بیش‌تری می‌توانستند زنده بمانند. آن‌ها هم‌چنین می‌توانستند در برابر کشورگشایان<sup>۴</sup> استعمارگر اروپایی آسیب کم‌تری ببینند و نه این‌که استعمارگران را به‌عنوان خدایان پذیرا باشند. این اعمال مردود مردم و رهبران تنداندیش خود بایستی مورد سوال قرار می‌گرفت. می‌توان به‌واقع گفت که اگر نظام دوم اندیشه درکار بود، تاریخ آمریکای جنوبی (و نقاط دیگر دنیا) به‌طور بنیادینی متفاوت می‌شد.

به‌طور کل، محاسبهٔ تقلید و فرمان‌بری اغلب هم‌نوایی<sup>۵</sup> با ترس پایین‌تری به‌همراه دارد. با توجه به تنش ذهنی، گرایش به ترس ذهن را بر یافتن نظم و امنیت گروهی در حضور افراد هم‌اندیش جهت دنباله‌روی از یک‌دیگر متمرکز می‌سازد. ترس از خدا، ترس از بیگانگی و ترس از آزادی تقلید و فرمان‌بری را برای یک مسیر زندگی کم‌تشویش‌تر فراهم ساخته است. ادیان و فرهنگ‌ها با هر محتوایی - حتی کاملاً نامنتقی، پرمخاطره و تهی از هر نوع استناد عینی - به این دلیل اشاعه می‌یابند.

<sup>۱</sup> همان، بنگرید به:

Part 1: Two Systems and Part 3: Overconfidence (esp. "the Illusion of Understanding" and "the Illusion of Validity.")

<sup>۲</sup> همان، فصول ۱۷، ۱۹ و ۲۰.

<sup>۳</sup> Aztec

<sup>۴</sup> Practitioners

<sup>۵</sup> Conquistadores

<sup>۶</sup> Conformity

بنابراین، تقلید و فرمان‌بری نقشی اساسی در استمرار فرهنگ و دین ایفا کردند. در واقع، تقلید و فرمان‌بری درون‌بستر دینی - فرهنگی ابزارهای بقا بوده‌اند که بدون آن‌ها امکان داشت فرد مدام برای راه‌حل‌های جدید به اندیشه انتقادی یا محاسبات جدیدی روی بیاورد - یک احتمال طاقت‌فرسا در کنار خطر تبدیل شدن به یک مطرود اجتماعی. میل به تقلید ظاهراً آرامش و هم‌نواختی مخصوصی را وارد زندگی انسان ساخت. لیکن، ناراحتی تقلید کورکورانه بین بعضی از افراد باعث تنش درونی میان ذهن «دوپاره» آن‌ها شد: از یک‌سو، فرد در پی هم‌نوایی، هم‌نواختی و امنیت است؛ از سوی دیگر، فرد به دنبال آزادی، در جست‌وجوی یک ذهن پویای شعف‌انگیز با موضعی علیه تمامی عرفیات جهل‌آفرین است. گاهی، این دو تمایل دچار هم‌پوشانی یا رقابت نامحسوس با یک‌دیگر می‌شوند: نوعی از تنش و ناهماهنگی درونی هم‌زمان با این‌که فرد مدام خود را در ترازوی قیاس با قدرت روان خود و شرایط زندگی می‌سنجد و طبق آن راه‌بردپردازی<sup>۱</sup> می‌کند.

فرمان‌بری و تقلید اغلب در زندگی انسان به شکلی معنابخش بوده است. معنا نقش پیچیده‌ای بازی کرده است. زمانی‌که نیاکان انسان ما درباره مرگ آگاه شدند و به تأمل درباره آن پرداختند، این‌که مرگ به نظر قطع ارتباط با واقعیت می‌رسید و آدمی غیرواقعی می‌گشت و لذا به «هیچ» می‌پیوست، حس خاصی از «معنا»ی زندگی بایستی آفریده می‌شد. لیکن، معنا اغلب بالاتر از آزادی می‌ایستاد. زندگی زیسته «معنادار» به واسطه اطاعت از یک خدا و تقلید فرهنگ والدین نسبت به زیستن یک زندگی آزاد ولی (ظاهراً) تهی از معنا به نظر رضایت‌بخش‌تر می‌نموده است.

مطابق استنتاج کیجی نیشیتانی<sup>۲</sup>، زمانی بود که «خود»<sup>۳</sup> به نجات انسان‌ها آمد و به‌رغم این‌که جمله امور در جهان نماد پوچی و مرگ بودند، از تنزیل زندگی انسان توسط پوچی<sup>۴</sup> و قوانین طبیعت جلوگیری نمود.<sup>۵</sup> با ابداع داستان‌ها و تکرار و تقلید از آن‌ها، هیچی زندگی به چیزی، موجودیتی معنادار تغییر یافت. داستان‌ها گاهی وعده یک بازگشت شکوه‌مند به زندگی و یک بازگشت به خانه ازلی را داده‌اند. این روایت اسطوره‌پرداز تشویش وجودی هیچی را به زندگی هدف‌مند تبدیل ساخت. نقل هزاران ناحقیقت<sup>۶</sup> (که حقیقت می‌نمودند) کمک کرد تا تهیگی<sup>۷</sup> و دل‌زدگی مهار شود. این عملکرد متناقض بود که از یک‌سو به یافتن ساختار از طریق فرمان‌بری از پیام‌های موجود در این داستان‌ها و از سوی دیگر به زیستن با تزلزل ذهن پویا و تحوّل‌گرا منتهی گشت - زیستن در خودفریبی به‌خاطر حس خوب.

<sup>1</sup> Strategize

<sup>2</sup> Keiji Nishitani

<sup>3</sup> Ego

<sup>4</sup> Nihilicity

<sup>5</sup> Keiji, Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), xxxiii, 7, 11, 47, 85, 88, 93, 230.

<sup>6</sup> Untruth

<sup>7</sup> Emptiness

و اما در پرداختن به مسئله «هدف»، ذبیل دینت<sup>۱</sup> و ریچارد داوکینز هر دو بر دو نوع هدف بقا تأکید ورزیده‌اند: «کهن‌هدف<sup>۲</sup>» که به‌طور عریان غریزی‌ست و در خدمت بقای وجودی و زیست‌شناختی است. مورد دیگر «نوهدف<sup>۳</sup>» است که افراد برای پاسخ‌گویی به پرسش «چرای» خویش آن را بر شالوده «کهن‌هدف» بنا می‌کنند. پرسش «چرا» درباره ظاهر و هدف گیتی<sup>۴</sup> پاسخ مشخصی ندارد. به‌نظر نمی‌رسد که هیچ جانوری غیر از انسان درگیر بحث «افلاطونی<sup>۵</sup>» «کهن‌هدف» شود، چه رسد به «نوهدف»؛ این پرسش در عوض بروز اندیش‌سازة<sup>۶</sup> ابزار ساز انسان است، ذهنی که حتی نمی‌تواند درک کند که توانایی مغزی و کارایی ساخت ابزارش در زندگی از کجا ناشی می‌شود (با وام‌گیری از انگاره ذبیل دینت). همه این ابعاد انسان را ناتوان و در جست‌وجوی امنیت ذهنی پیش برده‌اند.

با ساخت اسطوره‌ها درباره ابعاد و اهداف پنهان جهان، افراد به جعل معنا و مهار ترس برای زندگی پرداختند. در این اسطوره‌ها، به انسان وعده جایگاهی والاتر از این جهان داده می‌شد. بسیاری از اندیشه‌ها برای هزاره‌ها تکرار گشته و پی گرفته شدند. زمانی که این نوع مبالغه‌ها و روایات ساختگی حیرت‌آمیز درباره واقعیت به اوج خود رسیدند، اندیشمندان خردگرا و فیلسوفان طبیعت‌گرا (از تقریباً سه‌هزار سال پیش تا عصر جدید) دیگر نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بگیرند و لذا علیه جاعلان و مقلدان این دست مطالب شروع به استدلال کردند. برای آن‌ها آشکار گشت که این داستان‌های ساختگی برای مهار ترس خود و معنابخشی به زندگی با واقعیت هستی پیچیده و یکپارچگی ذهن انسان در تقابل قرار دارند. به‌رغم این، تفاسیر ساختگی و دینی از واقعیت زندگی همچنان برخی مخاطبان را اقناع می‌نمود، درحالی که تفاسیر بخرد برخی دیگر را. گفته می‌شود زمان‌هایی هستند که ذهن اسطوره‌پرداز اموری را درک می‌کند که خردمندان از درک آن‌ها عاجزند.<sup>۷</sup> هم‌زمان، ذهن خردمند قدرت بی‌حد و حصر طبیعت و بی‌کراگی زندگی را درک می‌کند که انسان‌های دین‌محور ولو در سیاق خویش «معنادار» نمی‌توانند آن‌ها را درک کنند. این زمانی‌ست که خردمندان افق‌هایی از زندگی را می‌بینند که مقلدان اسطوره‌پرداز از دیدن آن‌ها عاجزند.

ترس مفروض کلیدی تولید ادیان، جعل داستان‌ها، برپایی خدایان جهت پرستش و آفریدن نظام فرمان‌بری بی‌چون و چرا بود. تقلید از سنن نیاکان افراد را در اسارت خویش گرفتار ساخت. با این حال، رویکرد مبالغه‌آمیز فرمان‌بری دینی چنان نزولی باقی ماند که باعث شد پرومته<sup>۸</sup> تکرار، یک تایتان<sup>۱</sup> و

<sup>1</sup> Daniel Dennet

<sup>2</sup> Arche-purpose

<sup>3</sup> Neo-purpose

<sup>4</sup> Universe

<sup>5</sup> Platonic

<sup>6</sup> Mindset

<sup>۷</sup> همان، ۲۳۹.

<sup>8</sup> Prometheus

دوستِ انسانیت و دشمنِ خدای زئوس<sup>۲</sup>، به‌نوعی لرزه بر اندامِ روحانیون و پیروانِ زئوس اندازد<sup>۳</sup>: «ترجیح می‌دهم به این سنگ‌غل‌وزنجیر بشوم تا این‌که خادمِ فرمان‌برِ خدایان باشم.»<sup>۴</sup>

### برآمد

جوهرِ اسطوره‌ها که از دل آن ادیان پدید آمدند، برای بسیاری از افرادِ ترسیده در طول تاریخ به‌طرقی سودمند بوده است. صدها دین در سرتاسرِ جهان شکل گرفته‌اند تا به جوامع در مواجهه با ترس‌ها و امیدهای روان‌شناختی‌شان، معنابخشی به زندگی‌شان و حتی وعدهٔ زندگیِ آخرت چه در بهشت و چه در قالبِ تناسخ برتر کمک کنند. دین هم‌چنین در نقشِ یک مؤلفهٔ اجتماعی نیز ظاهر شده است - ایجادِ ارتباط میان افراد در مقیاسی گسترده‌تر - رفتارِ انسانی سازگاری (یا شاید ناسازگاری) که از طریق فرهنگ انتقال یافت.<sup>۵</sup> دین حسی از جامعه، همکاریِ اجتماعی، خویشاوندیِ گسترده و پیوسته از منظرِ زیست‌شناختی - روان‌شناختی<sup>۶</sup>، حسّ خوبِ بودن در مکانی سهیم با افرادِ هم‌اندیش به آدمی بخشیده است.

بالین‌وجود، شاید داوطلبانه بنا بر ترس، انسان سوار بر کشتی دین شد تا نه در مسیرِ شناختِ حقیقی جهان و خود بلکه دقیقاً نقطهٔ مقابلِ آن پیش رود - پاشیدن رنگِ ابهام بر جهان با حکایت‌های ساختگی انسان‌محورگرا<sup>۷</sup>، اتکای آسوده بر آن به‌واسطهٔ ایمان برای هزاران سال. بسیاری از «حقیقت‌های» عرفی یا اسطوره‌ای تحتِ لوای دین به مواجهه با همان ترسِ کهن‌الگووار<sup>۸</sup> از ناشناخته می‌پردازند. قوای شناختی محدودِ نیاکانِ انسان برآوردهای سرسری از زندگی و واقعیت تولید کردند، چیزی که درخورِ کوشش‌های حقیقت‌جوییِ آن‌ها و الزاماتِ روان‌شناختیِ زمانهٔ آن‌ها بود، ولی نه فقط آن‌ها را بلکه نسل‌های تابه‌امروز را از شناختِ پُخرِ جهان، خود و یک‌دیگر بازداشت. خودتخلیلی و بررسیِ تحلیلی جهان در سنن دینی متعدد اغلب جایگاهی مشکوک و ارتدادآمیز داشته است.

<sup>1</sup> Titan

<sup>2</sup> Zeus

<sup>3</sup> Campbell, *The Masks of God*, 281.

<sup>4</sup> Fromm, *On Disobedience*, 1.

<sup>5</sup> Peter J. Richerson and Lesley Newson, "Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral, But Mostly, We Don't Know," in *The Evolution of Religion: Studies, Theories, & Critiques*, ed. Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris, Russell Genet, and Karen Wyman (Santa Monica, CA: Collins Foundation Press, 2008), 61-66.

با ساده‌انگارانه دانستن آن، پیتر جی. ریچرسون و لزی نیوسون علیه تحلیل مفهوم ناسازگار دین توسط ریچارد داوکینز استدلال می‌کنند.

<sup>6</sup> Bernard Crespi, "The Kin Selection of Religion," in *Oxford Handbook of the Evolution of Religion*, ed. J. M. Liddle and T. Shackelford (in press), 15-16.

<sup>7</sup> Anthropocentric

<sup>8</sup> Archetypal

تقلید - فرمان‌بری عموماً برای مغز انسان آسان‌تر بوده است. در یک مفهوم، همان‌طور که جان سی. اسکات<sup>۱</sup> عنوان می‌دارد، «گسترش یکجانشینی انسان خردمند را به مراتب بیش‌ازپیش به جانور گله‌ای تبدیل کرد.»<sup>۲</sup> و فرهنگ‌ها، درکلام دانیل کوئین<sup>۳</sup>، به «زندان‌های» بزرگی تبدیل شدند که هیچ‌کس، چه غنی و چه فقیر، توان فرار از آن‌ها را نداشتند.<sup>۴</sup> به‌دلیل رخوت و تشویش‌های نامنطقی‌اش، مغز از طبیعت و کارکرد بدون دخالتِ آرزوها و دعاهایِ واهی انسان جدا گشت.

و بنابراین، باوجودِ سودمندیِ روحی - روانی دین برای برخی افراد، فیلسوفان و اندیشمندان انتقادی استدلال کرده‌اند که ترس و اندیشهٔ دینی واقعیت را تحریف می‌کنند. این فرایندِ تحریفِ واقعیتِ دردل فرایندِ قدرتمندِ اسطوره‌پردازی که به دین منتقل شد جای گرفته است.

\* \* \* \*

<sup>1</sup> James C. Scott

<sup>2</sup> Scott, *Against the Grain*, 83.

<sup>3</sup> Daniel Quinn

<sup>4</sup> Daniel Quinn, *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit* (New York: Bantam Turner, 1992), 252.

تعارض بین غریزهٔ انسان و خواستِ فرهنگِ موضوعی بوده است که ازطرفِ بسیاری از اندیشمندان مدنظر قرار گرفته است. بنگرید به:

Konrad Lorenz, *The Waning of Humaneness*, trans. Warren Kickert (Boston and Toronto: Little Brown and Co., 1987), 129.

کنراد لورنز به‌طور ویژه به کانت و شیلر اشاره می‌کند. زیگموند فروید نیز این تعارض بین انسان و تسلطِ فرهنگ بر او را به‌طور کامل مورد بررسی قرار داده است.

بخشِ دوّم  
اسطوره‌شناسی: جُستنِ پناهگاه



## فصل چهارم

### حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی: انسان‌ها در جست‌وجوی واقعیت

«جنگِ هفتادودو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند»

حافظ

#### درآمد

ما اغلب انسان‌های باستانی و باورهایشان را جدا از خودمان، کهن، بی‌ارتباط، شگرف و حیرت‌انگیز می‌پنداریم. و با این حال، امروزه وارثِ مستقیمِ میراثِ اسطوره‌ایِ آن‌ها هستیم. هراندازه هم خودمان را نوین<sup>۱</sup> و پیشرفته تلقی کنیم، باورهای امروزی مستقیماً از اذهان و تخیلاتِ آغازینِ جریان یافته‌اند. تماشای این فرایند از دریچهٔ جدیدِ آگاهی به‌سانِ برخورداری از بیناییِ پرتو ایکس<sup>۲</sup> است؛ ما می‌توانیم ببینیم که چگونه اساطیر و ادیانِ نشأت‌گرفته از آن‌ها نه‌تنها در گذشته به تحمیلِ تسلطِ خویش منتهی شدند، بلکه به جهت‌دهیِ بخشِ اعظمی از اندیشه و جامعهٔ انسانی نیز «دامه» دادند.

در این فصل، ما چگونگیِ پیدایشِ اسطوره‌ها از قِبَلِ تکانهٔ<sup>۳</sup> حقیقت‌جویی را از صافیِ کاوش خواهیم گذراند. حقیقت‌جویی تمایلِ انسان به جست‌وجوی مداومِ توضیحِ نهاییِ امور، یک حقیقتِ پایدار است. این تمایلِ انسانیِ یگانه با گسترشِ عملکردِ مغز و خودآگاهی در گذرِ زمان ظاهر گشت. جُستنِ حقیقتِ ممکن است یک اقدامِ ارزنده به‌نظر برسد، ولی در دورانِ باستان، نظربه سطحِ پایینِ دانش و نبودِ اطلاعاتِ علمی، تکانهٔ حقیقت‌جویی چنان قوی بود که به «خلق» حقیقت‌هایی<sup>۴</sup> منجر گشت که در آن‌ها مرزهای منطق مورد تاخت‌وتاز قرار گرفتند و از این‌رو حقیقت‌جویی به اسطوره‌پردازی منتهی شد. «حقایق» در قالبِ اساطیر پدیدار گشتند که نهایتاً شالودهٔ متون و مناسکِ دینی را تشکیل دادند. این اسطوره‌ها هراندازه هم شاعرانه به‌نظر برسند، به‌واقع در بسیاری از فرهنگ‌های پیشاباسوادی<sup>۴</sup> دارای

<sup>1</sup> Modern

<sup>2</sup> X-ray

<sup>3</sup> Impulse

<sup>4</sup> Pre-literate

جوانب خودکامهٔ مزورانه بودند که بر جوامع چیرگی داشتند، به‌خاطر یکدستی<sup>۱</sup> مردم را در تنگنا قرار می‌دادند و خائنان را به‌شيوه‌های متفاوت مجازات می‌کردند. به‌علاوه، اساطیر و ادیان تخیلی انسان را درزمینهٔ انگارهٔ معجزات استعمار کردند تا رویدادهای طبیعت و واقعیت انسان را توضیح دهند. قالب‌بندی انگاره‌های خیالی به‌عنوان دانش مطلق نهایتاً به اقدامی دروغ‌پرداز بدل شد که افراد را به باور بر واقعیت‌های اسطوره‌ای سوق داد - چیزی که انسان‌های نوین امروزه می‌توانند از آن درس بگیرند.

تمایلات حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی عمدتاً مسئول شکل‌گیری باورهای فرهنگی و دینی اواخر عصر نوسنگی<sup>۲</sup> به‌ویژه درطول عصر برنز و آهن در بخش‌های مختلف جهان بودند. در سطح عالم‌گیر، حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی بازتاب کنج‌کاوی و تخیلی روان انسان گشتند. ولی در سطحی محلی، هر داستان رنگ‌وبوی مخصوص‌به‌خود را گرفت، همراه با استعاره‌های تمثیلی که چشم‌انداز جغرافیایی و نیازهای جمعیت را درگیر ساخت. فرهنگ داستان‌گویی تدریجاً این‌دست از اسطوره‌ها را در قالب آگاهی گسترده‌تر فرهنگی و دینی تودهٔ مردم درکل تلفیق نمود. بیان یک واقعیت پیچیده در چارچوب روایات شکل‌مند کنج‌کاوی شناختی و عاطفی جوامع پیشاباسوادی را اقعاع نمود. تجسم داستان‌هایی دربارهٔ رویدادهای طبیعت و زندگی، قهرمانان، آفرینش یا حتی زندگی آخرت موجب ارتقای عاطفی و حتی وجد متعالی شد، تجربه‌هایی که حس قوی و گیرا از معنا و مسیر ذهنی را به بسیاری در گذشته (و حال) بخشیده‌اند - (نوعی معنادرمانی<sup>۳</sup> پایه، «طلب معنا» یا «روان‌پزشکی وجودی» که توسط ویکتور فرانکل<sup>۴</sup> [ف. ۱۹۹۷] توسعه یافت).<sup>۵</sup>

اسطوره‌ها ذاتاً ممکن است از زیبایی تمثیلی و زیباشناختی برخوردار باشند و به‌مراتب گیرا به‌نظر آیند. گرچه برخی از این اسطوره‌ها ارزش ادبی خاصی برای امروز ما دارند، برای نیاکان ما بیش از آن که دربارهٔ واقعیت هستی آشکارگر باشند، کتمانگر بودند. نکتهٔ جالب در این‌جا در کاوش چگونگی جستار توضیحات و حقیقت به‌مثابهٔ راه‌حل روان‌شناختی آشفستگی وجودی منتج از قربانی کردن اندیشهٔ تجربی مدبرانه از جانب جمعیت‌های انسانی نهفته است. داستان‌های خیالی از جایگاهی مقدس و جاودان برخوردار گشتند. البته، این بی‌تدبیری بدون هزینهٔ شناختی نبود و بسیار بعدها با مخالفتی قوی از طرف منطقدانان و اندیشمندان - فیلسوفان طبیعت‌گرا مواجه شد که هدفشان رهایی ذهن‌ها از بند براساخت‌های خیالی و اسطوره‌ای بود.

<sup>1</sup> Homogeneity

<sup>2</sup> Neolithic

<sup>3</sup> Logotherapy

<sup>4</sup> Viktor Frankl

<sup>5</sup> Viktor Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy* (New York: Meridian, 1988), 1-7, 15, 20.

با توسعه نوشتار، این روایات خیالی نقل شده در قالب داستان شاخ‌وبرگ یافتند، سامان‌مند گشتند و نهایتاً ثبت شدند. بسیاری از این دست اسطوره‌ها با برچسب «حقیقت» شروع به توسعه دست‌ورزبان خویش نمودند که شالودهٔ چکیده‌سازی شناختی، برنامه‌ریزی عصبی و نهایتاً یک نظام اعتقادی عمیق گشت. در نتیجه، اسطوره‌پردازی و اسطوره‌شناسی یک پاسخ وجودی از طرف ذهن بود که مستلزم شکلی از زبان جهت بیان<sup>۱</sup> و نهایتاً مکتوب نمودن اسطوره‌ها بود. الزام انسان به شناخت ناشناخته - مانند «آفرینش» و مسیر جهان و چگونگی پیدایش انسان‌ها، ستاره‌ها و آسمان، حتی دانستن معمای جاودانگی - جست‌وجویی مذبوح، طلب معلوم شدن در برابر شرایط دگردیسی نامعلوم بود.

شکارگر - گردآور آنها قطعاً بایستی دارای باورهای خرافی بوده باشند، ولی زمانی که جمعیت‌ها از طبیعت باز به فرهنگ یا از شفاهیت<sup>۲</sup> به سواد<sup>۳</sup> گذار کردند، انگیزهٔ حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی سرانجام نظام‌مند گشت. در روند فرگشت فرهنگی در جوامع کشاورز، اقلیت کوچکی از حقیقت‌جویان و اسطوره‌پردازان قدم در مسیر تأثیر برگشت‌ناپذیر بر جمعیت‌های بزرگ‌تر نهادند - نه بر یک نسل بلکه بر نسل‌های متمادی. جهان‌خاکی از طریق داستان‌گویی به چیزی همچنان‌انگیز و از منظر نمایشی تماشایی بدل شد. وعدهٔ انگیزه‌بخش جاودانگی در جهانی بهتر در بستر اسطوره - دین نیز مشوق‌های معینی را جهت پی‌روی از رهبران فراهم آورد؛ تنها باید «افراد» بدان باور می‌کردند و نه چیز بیش‌تر. جرگه‌سالاران<sup>۴</sup> حاکم بر شهر - دولت‌ها این فرآیند را به‌پیش راندند. این کار دهقانان، بردگان یا ساکنان معمولی نبود، بلکه نتیجهٔ عمل، برای نمونه، شاهان بین‌النهرین و فراعنهٔ مصر بود. لذا، بالین‌که ذهن شکارگر - گردآورها احتمالاً دارای میل مشابه جهت «شناخت» ناشناخته گشت و احتمالاً داستان‌هایی را برای توجیه هستی جعل نمود، اساطیر و حقایقشان هرگز به‌روی کاغذ نیامد. نظام‌های برابرگرا<sup>۵</sup> و بیابان‌گرد شکارگر - گردآورها از اسطوره‌ها به‌عنوان ابزار چیرگی بر همراهان خویش به‌سان نظام‌های کشاورز و باسوادتر هرگز استفاده نکردند. آن‌ها اسطوره‌ها را به‌شیوهٔ شفاهی انتقال دادند. شکارگر - گردآورها در هماهنگی با نوع زیستشان از مواد حیاتی تجزیه‌پذیر طبیعی استفاده کرده و هم‌چنین با فن انتقال شفاهی‌شان به‌سادگی از گزارش‌های تاریخی و باستان‌شناختی زوده شدند.<sup>۶</sup>

هدف این فصل کاوش با دیدگاهی نو در ژرفای نمونه‌هایی از «حقایق» اسطوره‌محور است که به ستون‌های دین بدل شدند. اسطوره‌های ممزوج‌گشته در متون ابراهیمی و غیره در دوران باستان به

<sup>1</sup> Gregory M. Nixon, "Myth and Mind: The Origin of Human Consciousness in the Discovery of the Sacred," *Journal of Consciousness Exploration and Research*, 1/3 (2010), 37.

<sup>2</sup> Hunter-gatherer

<sup>3</sup> Orality

<sup>4</sup> Literacy

<sup>5</sup> Oligarch

<sup>6</sup> Egalitarian

<sup>7</sup> Scott, *Against the Grain*, 13.

«حقیقت» تبدیل شدند که برخی‌شان تاکنون موردِ باورِ راسخ باقی مانده‌اند. در این‌جا، تمرکز بر تاباندن نور شناخت بر تمایل به طرح ادعاهای حقیقت‌آزدریچه‌ اسطوره است که تنها ابزارِ دردسترس نیاکانِ انسان ما بود که وابستگیِ بدان حتی امروز هم وجود دارد. با تماشای واضح‌تر این اسطوره‌ها، می‌توانیم ببینیم که آن‌ها چگونه مسیرِ منتهی به یک دیدگاهِ روشن نسبت به جهان و انسان را مسدود کردند.

### اجبار حقیقت‌جویی

به‌طور کلی، حقیقت‌جویی میل به دست‌یابی به یک توضیح واحد و جامع از واقعیت است. ظاهراً نوعی وسواس نسبت به جست‌وجوی حقیقت دربارهٔ امورِ ناشناخته وجود دارد. حقیقت‌جویی می‌تواند صرفاً انسانی باشد؛ چنین تکانه‌ای لزوماً در خدمتِ جهانِ حیوانات نیست. در کلامِ اِریش فروم<sup>۱</sup>، تفاوت میان یک حیوان نااندیشه‌گر و یک انسان اندیشه‌گر این است که یک حیوان به‌واسطهٔ قدرت‌های طبیعت «می‌زید» و یک انسان «باید» به‌واسطهٔ قدرت‌های شناخت خود «بزیَد». تقریباً، شبیه به این‌ست که زندگی از یک حیوان گذر می‌کند، ولی انسان‌ها زندگی را می‌آفرینند یا زندگی را مهندسی می‌کنند. حیوان در «هماهنگی» با طبیعت می‌زید، در حالی که زندگی انسان به‌واسطهٔ حسّی از حقیقت، تخیل و خردِ مختل شده است که همگی یک دوگانگی میان وجهِ حیوانی آن‌ها (که پی‌روِ قانون طبیعت است) و هستی انسانی‌شان آفریده‌اند - دوگانگی‌ای که انسان‌ها را در شناختِ دقیق‌تر خودشان<sup>۲</sup> و نیز شناختِ جهان، آغاز آن و مسیرش ناکام گذاشته است.

جدالِ حقیقت‌جویی که شیوهٔ مواجهه با امور وجودی بود، کنج‌کاوی دربارهٔ مسائلِ اَبَرطبیعی (پدیده‌های طبیعی توضیح‌ناپذیر) به الزامِ ذهن، یک عملِ خودشیداسازی جهت‌خشنود یا منحرف نمودنِ ذهن بدل شد. عصرِ برنز و آهن نقطهٔ اوجِ «رفتارِ اجباری» برای درگیر شدن در مضامین فراطبیعی<sup>۳</sup> بود. فرهنگ‌های باستانی متعدد به ابداع اسطوره‌هایی دربارهٔ نبردِ همیشگی خدایان و قدرت‌های طبیعت ادامه دادند. اسطوره‌ها هم‌چنین به باورِ نجومی منجر گشتند که قدرت‌ها، ستارگان و خدایان ساکن در آسمان‌ها روح انسان را به این نبرد وارد ساختند و آن را تحت تأثیر قرار دادند - نوعی معنابخشی به زندگی خالی از معنی روزمره<sup>۴</sup>.

پیوندِ درحالِ رشد میان حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی این امکان را برای متعصبانِ خیال‌آفرین فراهم کرد تا پاسخ‌های فرضیه‌وارِ تک‌ویژگی<sup>۵</sup>ی برای موضوعاتِ ناشناختهٔ متعدد مانند خاستگاهِ هستی و نخستین حیاتِ بشری، وضعیت و مکانِ روح انسان پس از مرگ و انگارهٔ بازگشتِ ازلی به یک جهانِ بهتر

<sup>۱</sup> Erich Fromm

<sup>۲</sup> Fromm, *The Sane Society*, 22-24, 60.

<sup>۳</sup> Metaphysical

<sup>۴</sup> David Ulansky, "The Mithraic Mysteries," *Scientific American* 261/6, Dec. 1989, 130-135.

<sup>۵</sup> Idiosyncratic

بداهه‌پردازی کنند. اجبارِ طرح پرسش‌های فراطبیعی هوشمندانه و ارائه‌ پاسخ‌های هوشمندانه تدریجاً در چارچوب رفتارِ انسانی روزمرهٔ «معمولی» برنامه‌ریزی شد. این رفتار در اواخرِ عصرِ نوسنگی شتاب گرفت: برای هر پرسشِ اَبَرطبیعی، یک پاسخ یا داستان وجود داشت.

با نقلِ مکررِ این داستان‌ها طی ادوار و نسل‌ها، عموم مردم آغاز به باور بر داستان‌ها و پاسخ‌های داده‌شده به جُستارهای ناشناخته نمودند. این توضیحات تدریجاً بخشی از محیطِ درونی ذهن و باورهای آن گشتند. بدین طریق، برنامه‌ریزی مغز و ژن فرهنگی از نسلی به نسل دیگر واگذار شد. وقتی این اتفاق رخ بدهد، باورهایی از این دست دیگر به‌سادگی به‌چالش کشیده نمی‌شوند. به‌عنوانِ یک روان‌پزشک و اندیشمندِ فرگشت‌گرا<sup>۱</sup>، آندرسون تامسون<sup>۲</sup> توضیح می‌دهد که به‌واسطهٔ تعلق به انگاره‌ها و تجربه‌های شخصی‌ست که باورها عینیت می‌یابند و دشواری در این تعلق نهفته است که باورها توان رهایی از آن را ندارند.<sup>۳</sup>

تصویرِ دیرینهٔ ذهن شرطی‌شده و خودمقتاعدگشته به افرادِ «سخت‌اراده» (در کلامِ عاریبه‌ای از ویلیام جیمز<sup>۴</sup>) اشاره دارد که مدعی دانستنِ حقیقتِ امور بدون پذیرش این مفروض که دانش فراطبیعی و راستی‌آزمایی‌ناپذیرشان صرفاً یک داستان و یک «باور» است و نه یک برهان. علاوه‌بر ویلیام جیمز و سایر اندیشمندان نوین<sup>۵</sup> که بر نقصان این اندیش‌سازه<sup>۶</sup> واقفند، بودا نیز مدت‌ها پیش استدلال نمود که یک ذهن وسوسه‌مند گرفتارِ خود است. وی عنوان داشت آن‌چه را که فرد احساس می‌کند، درکش می‌کند؛ آن‌چه را که فرد درک می‌کند، درباره‌اش استدلال می‌کند و آن‌چه را که فرد درباره‌اش استدلال می‌کند، نسبت به آن وسوسه‌مند می‌گردد و مورد هجومِ آن قرار می‌گیرد.<sup>۷</sup>

میل انسان به وابستگی به باورها ظاهراً ذهن را در دام خویش گرفتار می‌سازد و در واقع در اثر خویش با عنوان اسارت<sup>۸</sup>، دیوید کسلر<sup>۹</sup> نظریهٔ «اسارت» ذهنی را توصیف می‌کند که شامل سه تغییر در ذهن

<sup>1</sup> Evolutionist

<sup>2</sup> Anderson Thomson

<sup>3</sup> J. Anderson Thomson, Clare Aukofer, and Richard Dawkins (Foreword), *Why We Believe in God(s): A Concise Guide to the Science of Faith* (Charlottesville: Pitchstone Publishing, 2011).

<sup>4</sup> William James

<sup>5</sup> Modern

<sup>6</sup> Mindset

<sup>7</sup> David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), 40;

هم‌چنین، بنگرید به:

David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), 32.

<sup>8</sup> Capture

<sup>9</sup> David Kessler

انسان است: محدودیتِ توجّه، کمبودِ مهارِ ذهن، و تغییر در حالتِ عاطفی.<sup>۱</sup> به‌طور خلاصه، استدلال می‌شود که عادات و اعتقاداتی که ذهن فرد را «به‌اسارت» گرفته‌اند، بر افراد اعمالِ قدرت می‌کنند، بر رفتارشان تأثیر می‌گذارند، بر آگاهی‌شان چیره می‌شوند و دیدگاه‌هایشان را مورد تحکّم قرار می‌دهند. نتایج این نوع از «اسارت» برای محیطِ ذهن آشنا به‌نظر می‌رسد و این آشنایی سپس به یک عادت و حتی ضرورتِ بی‌دردسر تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup> یعنی فرد خود را در یک کلافِ سردرگم راحت می‌پندارد.

به‌نظر می‌رسد که حقیقت‌جویی و باور بر اسطوره‌ها به منشأی این‌چنین «اسارت» ذهنی انبوه انسان‌ها بدل شد. انسان‌ها درکل ممکن است درگذرِ زمان از حقیقتی به حقیقتِ دیگر روی آورند، ولی خوگیریِ خویش به زیستن با نوعی از تأیید، باور یا حقیقت را ادامه داده‌اند. برای نمونه، به‌هنگامِ تغییر از یک باور دینی به دیگری، نوکیشانِ جدید اغلب نسبت‌به دینِ جدید «اسارت» دیگری یا مجموعه‌ای از باورهای و سواسی را توسعه می‌دهند. این بدین معناست که این‌دست از نوکیشان نمی‌توانند ذهنشان را حتی از اصولِ نظامِ اعتقادیِ جدید رها سازند.<sup>۳</sup> این امر در تاریخ صحیح است و اغلب در رفتار انسان می‌شود: «با معاوضهٔ یک اسارت با دیگری، انسان به یک استحکامِ آگاهی از خود می‌رسد.»<sup>۴</sup>

تمایلِ ذهنِ بدین‌سوست که خود را با داستان‌هایش، درجامهٔ جُستن و دانستنِ حقیقتِ گرفتار سازد. «اسارت» عصب‌شناختی این‌چنینی نتیجهٔ حسّاس‌مندسازی<sup>۵</sup> عصبی و برنامه‌ریزی مغز است. این امر نتایجی دارد که الهام گرفتن، منگی بودن بر چگونگی جهت‌گیریِ ذهن، حتی رنج بردن و مقصدی که [ذهن] فرد را بدان جا رهنمون می‌شود را دربرمی‌گیرد. با هرآن‌چه که فرد توسطِ آن «به‌اسارت» گرفته شده است، می‌توان تمرکزِ قوی‌تر و محلی‌شده‌ای تولید کرد. برای رهایی از این اسارت و ترس، در آخرین اثرِ خویش، مایکل پلان<sup>۶</sup> به پژوهشِ این پرداخته است که چگونه ذهنِ خودگرا<sup>۷</sup> - ترس‌زده، افسرده و ناحیهٔ ذهنیِ پیش‌فرض‌شده<sup>۸</sup> می‌تواند به‌واسطهٔ تأثیراتِ تجربه‌هایی از داروهای روان‌گردان تا مراقبهٔ شهودی دچار دگرسویی یا دگردیسی گردد.<sup>۹</sup>

<sup>۱</sup> Kessler, *Capture*, 7.

<sup>۲</sup> همان، ۹-۷.

<sup>۳</sup> همان، ۲۶۲-۲۵۷.

<sup>۴</sup> همان، ۲۲۴-۲۲۳، ۷.

<sup>۵</sup> Sensitization

<sup>۶</sup> Localized evolution

<sup>۷</sup> Michael Pollan

<sup>۸</sup> Egoist

<sup>۹</sup> Defaulted

<sup>۱۰</sup> Michael Pollan, *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression and Transcendence* (New York: Penguin Press, 2018).

در نتیجه، فرایند حقیقت‌جویی و نهایتاً اسطوره‌پردازی نیاکان انسانی و اشاعه آن به نسل‌های بعدی موجب محدودیت جمعیت‌ها شد که سپس به باورهای برخاسته از نیاکان روی آوردند. باور فرد به «حقیقت» قبیله‌ای از یک سو در رقابت با سایر «حقیقت‌های»<sup>۱</sup> قبیله‌ای بود و از سوی دیگر چشم‌باورمندان را به روی سایر نسخه‌های حقیقت بست. در نبود هرگونه علم عمیق‌تر از امور، این منوال به داستان‌های اغراق‌آمیز با نهادن برجسب جاودانه و حقیقت بر آن‌ها منتهی گشت.

هرگونه انتقاد و به‌چالش کشیدن این حقیقت‌های باستانی درون فرهنگ‌هایی که به‌خوبی سازگار گشته بودند متناقض با منافع آن‌ها به‌نظر می‌رسید، زیرا افراد معمولاً مایلند تا از باورهای تند خود برجسب ضرورت‌های شخصی و ناچاری‌های اجتماعی حُسن بسازند.<sup>۲</sup> دفاع از «حقیقت» در برابر «ناحقیقت»<sup>۳</sup> در گذر تاریخ به‌طور اسفبار باعث خون‌ریزی بیش‌تر شده است. اغلب، خیل باورمندان، به‌سادگی با تعدادی بیش‌تر از رقبای خویش، آن‌چه حقیقت است و آن‌چه ناحقیقت است را بنیان نهادند.

### خاستگاه حقایق - اساطیر شخصی‌شده

نظریه‌های روان‌کاوی دربارهٔ پیدایش اسطوره‌ها بسیارند. می‌دانیم که اسطوره‌های نیاکانی در بسیاری از فرهنگ‌ها هم در حالت خلسه و هم هشیاری ساخته‌وپرداخته شده‌اند. اسطوره‌ها ممکن است مربوط به مسائل آسمانی و زمینی، حیوانات، انسان‌ها، علوم خفیه یا عالم مادی، خیال یا واقعیت، مقدس یا نامقدس باشند. انگاره‌های چشم‌گیر و شورانگیز از استدلال پیرامون نقش ناخودآگاه تا نقش ناخودآگاه جمعی را شامل می‌شوند. به‌طور قابل‌فهم، با خودآگاهی انسان، نبرد میان خواست «شخصی» برای پیوند صمیمانه با جهان توأم با طبیعت سرد و غیرشخصی انسان‌ها را به توسعهٔ وسواس‌مندی نسبت‌به توضیحاتی دربارهٔ هستی و رویدادهای طبیعی سوق داد.

بنیان اسطوره‌ها دارای تشابهات عالم‌گیر است. پژوهشگران برجسته مانند کارل یونگ<sup>۴</sup> (ف. ۱۹۶۱)، جوزف کمپل<sup>۵</sup> (ف. ۱۹۸۷) و میرسیا ایلاد<sup>۶</sup> (ف. ۱۹۸۶) به شرح این انگاره تشابهات عالم‌گیر پرداخته‌اند.

<sup>۱</sup> حتی ورای دین، این فرایند هم‌چنان تاکنون ادامه یافته است: به‌راحتی می‌توان مشاهده نمود که تشریفات‌گرایی گذشته چگونه به ملی‌گرایی امروزی تبدیل شده است. در بخشیدن هویت ملی، اسطوره‌های (روایت‌های) ملی دقیقاً نقشی مشابه با اسطوره‌های دینی در بخشیدن هویت قبیله‌ای دارند.

<sup>۲</sup> *Aus der Not eine Tugend machen.*

این ضرب‌المثل مرتبط آلمانی یعنی «از ضرورت فضیلت ساختن» یا «نهایت بهره را از شرایط ناخوشایند بردن».

<sup>۳</sup> Untruth

<sup>۴</sup> Carl Jung

<sup>۵</sup> Joseph Campbell

<sup>۶</sup> Mircea Eliade

آن‌ها اسطوره‌ها را مرتبط به یک‌دیگر در میان فرهنگ‌های جهانی متنوع برخاسته از میل انسانی مشابه به نقل داستان‌های بنیادین به زبان تمثیلی مخصوص به خودشان معرفی می‌کنند.

برای یونگ، اسطوره‌ها از کهن‌الگوهای ناخودآگاه برمی‌خاستند و می‌توان گفت که محتوای اسطوره‌ها متعلق به کسانی‌ست که آن‌ها را تولید کرده‌اند و نیز کسانی که آن‌ها را پذیرفته‌اند، زیرا این اسطوره‌ها باعث دگرگونی در زندگی آن‌ها شده‌اند.<sup>۲</sup> هم‌راستا با کارل یونگ، تصویر جوزف کمپل از اسطوره‌شناسی عالم‌گیر و کهن‌الگووار<sup>۳</sup> («تک‌اسطوره»<sup>۴</sup>) در قهرمان هزارچهره<sup>۵</sup> (۱۹۴۹) و نقاب‌های خدا: اسطوره‌شناسی آغازین<sup>۶</sup> (۱۹۶۰) باز نمود می‌یابد. جوزف کمپل داستان قهرمان عالم‌گیری را توصیف می‌کند که به‌طور مشابه در اسطوره‌های متعدد، هربار با قدرت و دانش بیش‌تری، بازگشت‌های شگفت‌انگیزی از یک سفر دارد. اشتیاق بازگشت دوم یا ازلی به جهان در بستری دینی تداوم اسطوره از نسخه اولیه بازگشت قهرمان و نجاتگر به جهان است.<sup>۷</sup>

میرسیا ایلیاد نسبت به ظهور اسطوره در تاریخ دیدگاه متمایز و احساساتی خویش را دارد. نخست، با ادعای استمرار برخی حقیقت‌های ازلی که اسطوره‌ها از دل آن‌ها تکوین یافتند، ایلیاد به‌طریق معین فرایند پیشنهادی کمپل و یونگ را وارونه می‌سازد. ایلیاد پیشنهاد می‌دهد که دلیل این‌که برخی اسطوره‌ها در ادیان «تقدّس» یافتند، منوط به وجود یک حقیقت ذاتی یا مطلق در هر کدامشان بود. این حس «مقدّس» بود که فرایند تبدیل اساطیر به «حقایق» را شتاب بخشید. به عبارت دیگر، باتوجه به وجود حقیقت از زمان‌های آغازین، اسطوره‌ها در مفهوم‌آفرینی ایلیاد تقدّس یافتند.<sup>۸</sup> ولی، آن‌چه ایلیاد و اندیشمندان مشابه با دیده تحقیر بدان پرداخته‌اند، پرسش‌هایی در بنیان استدلال‌ها و تعارض‌های فلسفی در تاریخ انسان است: حقیقت چیست یا حقیقت چه کسی حقیقت است؟ آیا برای دانستن حقیقت به‌ویژه وقتی محتوای این حقیقت از یک اسطوره نشأت می‌گیرد، معیاری عالم‌گیر است یا به‌سادگی رویکردی فردی و فرهنگی؟ ادعاهای دینی فردی و قبیله‌ای نسبی‌گرا از حقیقت نه‌تنها ما را با پرسش مشابه درباره معنای دقیق حقیقت رها می‌گذارند، بلکه به ما خاطر نشان می‌سازند که طرح یک باور شخصی یا حتی گروهی را

<sup>۱</sup> Archetype

<sup>۲</sup> Robert A. Segal, "Jung on Myth," in *Teaching Jung*, ed. Kelly Bulkeley and Clodagh Weldon (New York: Oxford University Press, 2011), 75–76.

<sup>۳</sup> Archetypal

<sup>۴</sup> Monomyth

<sup>۵</sup> *The Hero with a Thousand Faces*

<sup>۶</sup> *The Masks of God: Primitive Mythology*

<sup>۷</sup> برای بحث بیش‌تر، بنگرید به:

Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton: Princeton University Press, 1968) and *The Masks of God*.

<sup>۸</sup> برای اثری مفصل از میرسیا ایلیاد درباره اساطیر و رؤیاهای بنگرید به:

Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (New York: Harper & Row, 1961).

نمی‌توان به‌مثابه بنیان حقیقت شمرد. بنابراین، حقیقت و اسطوره ممکن است بدون آگاهی هشیارانه<sup>۱</sup> در ذهن فرد هم‌پوشانی داشته باشند.

طبق نظر ویلیام جیمز (ف. ۱۹۱۰)، اندام‌کردشناس<sup>۲</sup> - روان‌شناس - فیلسوف، بسیاری از حقیقت - اسطوره‌ها تنها در زندگی فردی دارای ارزش شخصی و کاربردی هستند. وی باور داشت که سودمندی تجربه عرفانی یا دینی فقط برای فرد محقق می‌گردد. عمل‌گرایی<sup>۳</sup> جیمز<sup>۴</sup> به حقیقت شخصی و تنوعی از تجربه‌های دینی توجه خاصی می‌کند.<sup>۵</sup> تجربه‌های فردی شخصی باقی می‌مانند. باین‌حال، هر حقیقت یا تجربه عالم‌گیری باید از آزمون تجربه‌گرایی گذر کند و از منظر معنادهی قابل تأیید باشد. موضع (به‌ظاهر متناقض) ویلیام جیمز «میل به باور» بر هرآن‌چه در زندگی فرد کارآمدست را به افراد می‌بخشد. ولی او خاطر نشان می‌کند که فرد و جامعه باید در محدوده منطق کاربردی به‌طور هماهنگ زندگی کنند.

نسبت به حل‌وفصلی منازعه بین ادعاهای شخصی که معنابخش زندگی فردند و آن چیزی که کارکرد عالم‌گیر دارد، جیمز پیشنهاد کاوش عمل‌گرایانه، ذهن سلیم و رویکرد کثرت‌گرایی را مطرح می‌سازد.<sup>۶</sup> عمل‌گرایی ویلیام جیمز اجازه می‌دهد تا اسطوره‌ها عمل کنند و برای افرادی که اسطوره را بر اندیشه منطقی ترجیح می‌دهند، معنا بیافرینند. لیکن، درباره فراهم نمودن امکان لطمه بر سلامت هم‌زیستی کثرت‌گرایانه از جانب تجربه‌های شخصی نیز هشدار می‌دهد - به‌ویژه در صبحت پیرامون حفظ حقوق و امتیازات کسانی که در چنین تجربه‌های مشابه برخاسته از اسطوره‌ها یا منابع دینی سهیم نیستند. کُنراد لورنز<sup>۷</sup> با نقل‌قولی از هربرت پیتشمان<sup>۸</sup>، فیزیک‌دان اتریشی، این موضوع را به‌شکلی دیگر توصیف می‌کند. به‌گفته پیتشمان، دو جاذبه اندیشه وجود دارد: یکی به نتیجه‌گیری «درست» منتهی می‌شود و دیگری به تجربه «حقیقی». در این بستر، «درست» ممکن است به چیزی شبیه ریاضیات جهت اندازه‌گیری امور کوچک‌تر و قابل‌اندازه‌گیری در جهان اشاره داشته باشد، درحالی‌که «حقیقی»، از دیدگاه پیتشمان، تجربه درون عواطف ماست که احتمالاً برای همیشه اثبات‌نشده باقی می‌ماند.<sup>۹</sup> به‌عبارت‌دیگر، مادامی‌که انسان‌ها به امر غیرقابل‌اندازه‌گیری و ناشناخته یا استدلال ناخودآگاه وابسته‌اند، تجربه‌ها اصولاً برابر با مفهوم

<sup>1</sup> Conscious awareness

<sup>2</sup> Physiologist

<sup>3</sup> Pragmatism

<sup>4</sup> William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907). Reprinted by Floatingpress.com, 2010.

<sup>5</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902).

<sup>6</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/james/>, accessed May 3, 2018.

<sup>7</sup> Konrad Lorenz

<sup>8</sup> Herbert Pietschmann

<sup>9</sup> Lorenz, *The Waning of Humaneness*, 75-76,

دراین‌جا، کُنراد لورنز هم‌چنین از اروین چارگاف نقل‌قول می‌کند.

آبرطبیعی یا برون‌طبیعی خواهند بود.<sup>۱</sup> این استدلال ناخودآگاه تحت‌لوی حقیقت این امکان را به فرد نمی‌دهد تا مدعی شناخت کل جهان باشد. در این حالت، «ادراک حقیقت» تراوش احساسات و یک تجربه شخصی‌ست - و این امر جایی برای اثبات عالم‌گیری آن باقی نمی‌گذارد.

باور به اسطوره‌ها، به‌خصوص در قالب دین، اغلب به رد سایر توضیحات دیگر درباره جهان منتج می‌گردد - یک فاجعه عقلانی که نباید آن را کم‌اهمیت پنداشت. فقدان آزادی شناختی فردی زمانی آغاز شد که اسطوره و دین در عصر برنز و آهن درهم‌تنیدند و نهادینه شدند. از این‌رو، هم‌زمان با ازدست دادن خودمختاری عقلانی شخصی، افراد تحت حاکمیت نهادها درآمدند.

اسطوره‌ها و باورها به‌شکل ادیان همگانی همراه با آیین‌هایی تکامل یافتند که اغلب باورمندانشان را در تقابل با ناباورمندان قرار دادند. به‌واسطه جنگ‌های قلمروگشایی، قلمروگشایان «محق» چیرگی بر شکست‌خوردگان گشتند و اغلب ادیان و اساطیرشان را تحمیل کردند. قدرت انکاره «مقدس» (واژه‌ای که اغلب از جانب میرسیا ایلیاد استفاده می‌شد) این مجوز را به ارتش‌های قلمروگشا یا حتی اکثریت جامعه داد تا به طرز شرات‌آمیز با «کافران» یا «مرتدان» یا «طردشدگان» برخورد کنند. ورطه باورهای اسطوره‌شناختی در ادیان اقتدار روان‌شناختی را در دسترس امپراتوری‌ها و طبقات حاکمشان قرار داد. آن‌هایی که مغلوب گشتند، آموختند تا با اساطیر و ادیان جدید سازگاری یابند.

### نکاح میان اسطوره و دین

مرز بین اسطوره و دین اغلب نامعین است، شاید به این دلیل که برخاسته از منابع ادراکی ضدشهودی مشابه است. طبق تحلیل و مقایسه راینهارد مارگرایتر<sup>۲</sup>، پیوند میان اسطوره و دین به‌طریقی متفاوت از جانب دو فیلسوف سده بیستمی، هرمان کوهن<sup>۳</sup> (ف. ۱۹۱۸) و ارنست کاسیرر<sup>۴</sup> (ف. ۱۹۴۵)، مورد استدلال قرار گرفته است. در تعیین تفاوت بین اسطوره و دین، کوهن باور داشت که موفقیت یهودیت از بیرون کشیدن اسطوره از حالت نخستین و تبدیل آن به یک دین اخلاقی برهان‌مندتر<sup>۵</sup> ناشی شد.<sup>۶</sup> کوهن درآمد عنوان می‌دارد که با توسعه یکتاپرستی<sup>۷</sup> و برچسب‌زنی اخلاق و گناه از سوی یهودیت، اسطوره به پایان راه رسید و دین عنان چیرگی را به دست گرفت.<sup>۸</sup> از سوی دیگر، با اظهار این که اسطوره یک پیش‌نیاز

<sup>۱</sup> همان، ۱۱۳، ۸۱، ۷۱.

<sup>۲</sup> Reinhard Margreiter

<sup>۳</sup> Hermann Cohen

<sup>۴</sup> Ernst Cassirer

<sup>۵</sup> Religion der Vernunft

<sup>۶</sup> Reinhard Margreiter, "Mythos versus Religion?: Über eine Denkfigur bei Cohen und Cassirer," *Philosophisches Jahrbuch* (Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2003), 132.

<sup>۷</sup> Monotheism

<sup>۸</sup> همان، ۱۳۲.

سامان‌مند و اساس دین به‌شمار می‌رود، ارنست کاسیرر موضعی متفاوت اتخاذ می‌کند. به‌رغم برخورداری از ریشه‌های «ژن‌شناختی»<sup>۱</sup> مشابه به‌واسطه زبان کهن، کاسیرر اسطوره و دین را به‌دیدهٔ رقیبانی برسر ادعاهایی در سطوح مختلف می‌نگرد.<sup>۲</sup> لذا، اساطیر و حقایق دینی اغلب عمل درهم‌تنیدهٔ داستان‌گویی دربارهٔ آغاز زمان، آفرینش، قهرمانان، نبردها و رویدادهای معجزه‌آسا بودند. در این بستر دینی، اسطوره‌ها اشاعه یافتند و گذارها و سازگاری‌های بسیاری را در این فرایند متحمل شدند.

نکاح بین اسطوره و دین از طریق استعاره‌های زبانی و دست‌و‌پا‌زبان‌های مفصل تقویت گشت. در درازمدت، گویی زبان‌ها با گام‌هایی پرشتاب‌تر از خود ادیان در پی تمثیل‌های گسترده‌تر و استعاره‌های دردسترس‌تر رقابت می‌کردند.<sup>۳</sup> قدرت یک زبان دینی جدید طی یک فرایند دومرحله‌ای تکامل یافت: نخست با ابداع یک زبان «مقدس» و دوم با انتقال دست‌چینی از اسطوره‌ها در چارچوب دین.

### ۱. زبان مقدس اسطوره‌ها

شیوهٔ پیچیدهٔ ارتباطات در جوامع آغازین کشاورز به‌واسطهٔ نوشتن جزئیات بود که سیاست سازمان‌یافته، علم، حقوق، دین، فقه و جرمیت‌گرایی<sup>۴</sup> برقرار گشتند. زبان نوشتار نه‌تنها محتوای اندیشه، آگاهی و عمل انسان را متأثر ساخت، بلکه، برخلاف فرهنگ‌هایی که تنها بر انتقال شفاهی و ناسامان‌مند متکی بودند، باعث جهشی روبه‌پیش در فرهنگ‌های دارای سواد و زبان نوشتار شد.<sup>۵</sup> البته، زبان نوشتار، مخصوصاً زبان مقدس، بدون عواقب جدی نبود.

در باورپذیر ساختن حقایق و اساطیر، زبان مقدس تکوین یافت. زندگی و آموشدن روز و شب از «بی‌معنایی» خویش‌عاری گشتند. رویدادهای طبیعی، فی‌نفسه اساساً بی‌زبان، با استفاده از زبان انسانی خیره‌کننده توصیف شدند. از طریق تصاویر خیال‌پردازانه و کاربرد زبان استعاری، در کلام توضیحی گرگوری ام. نیکسون<sup>۶</sup>، کوشش شد تا جهان مکانی زیست‌پذیر و «مقدس» گردد که افراد را به‌شیوه‌ای عاطفی‌تر به جهان پیوند می‌داد.<sup>۷</sup>

وجه‌اشتراک بین دین و زبان مقدس ارتباط از طریق استعاره‌های نمادین بوده است. فرض بر این است که استعاره‌هایی از این دست به «حقیقتی» نمادین اشاره کنند، درحالی‌که هم‌زمان مضامین را سیال

<sup>1</sup> Genetic

<sup>۲</sup> همان، ۱۳۶-۱۳۵.

<sup>3</sup> Nicholas Ostler, *Passwords to Paradise: How Languages Have Re-invented World Religions* (New York: Bloomsbury Press, 2016).

<sup>4</sup> Dogmatism

<sup>5</sup> Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (Oxon: Routledge, 2012). (esp. the introduction, chapters 4 and 6).

<sup>6</sup> Gregory M. Nixon

<sup>7</sup> Nixon, "Myth and Mind," 8-11, 21-22, 31, 34, 38.

و پذیرای تفاسیر جدیدتر نگاه‌دارند. هانس بلومینبرگ<sup>۱</sup> (ف. ۱۹۹۶)، در اثر خویش با عنوان *الگوارهای برای استعاره‌شناسی*<sup>۲</sup>، این قدرت استعاره‌ها را بررسی می‌کند. استعاره در کل هم ممکن است مانع از روشنی اندیشه شود و هم ممکن است اندیشه فلسفی عمیق‌تر را در دسترس قرار دهد که گفتار و زبان انعطاف‌ناپذیر نمی‌تواند آن را بیان کند.<sup>۳</sup> این دو نمونه متناقض هستند. به عبارت دیگر، استعاره‌ها می‌توانند ما را به یک اندازه به خطا و دیدگاهی عمیق و گسترده از زندگی سوق دهند که زبان متداول در بیان آن ناکارآمد است. با این گفته، هدف ما در این جا نزدیک‌تر شدن به شناخت نیاکان انسان است که چگونه واقعیت و زندگی را درک کردند که به توسعه دین و زبان چیرگی قدرتمند آن منتهی شد. و اگر ترس اساس ابداع استعاره‌های اسطوره‌ای بود، پس دانش ارائه‌شده از طریق دین و زبان دینی تصویری مجازی از زندگی به پیروان خویش می‌دهد.

زبان اسطوره با این پیوند افراد به جهان ارتباط تنگاتنگی دارد. طرح استعاره «خدا» به تنهایی تفاوتی بزرگ در پیوند دادن مردمان معمولی به جهان ایجاد نمود که معرف قیمی پدرانه یا مادرانه بود: مراقب همه و دخیل در زندگی انسان. بنابراین، به واسطه زبان و اسطوره‌پردازی، محیط سرد، بی‌زبان و غیرشخصی طبیعت به خانه‌ای شخصی بدل شد که در آن خدا یا قهرمانی شخصی بر امور خرد و کلان انسان نظارت داشت.

جنبه زبانی جستار حقیقت - اسطوره نقشی مهم در تحقق یگانگی درون جوامع ایفا نمود. سخنان و داستان‌های نیاکان تکرار شدند و انتقال یافتند. انتقال اندیشه‌ها و انگاره‌های نسل‌های پیشین هم به شکل شفاهی و هم مکتوب رخ داد و به مثابه ابزاری جهت خلق پیوند با گذشته و به خصوص میان نسل‌ها بود.<sup>۴</sup> با پشتیبانی قدرت زبان، نقش‌های اجتماعی اسطوره و نهایتاً دین، با در کنار هم قرار دادن برخی اصول رفتاری و مجهر ساختن خاندان‌ها به هویت تباری مشترک، در جهت خلق جامعه به کار گرفته شدند. باری، این انسجام مکتوب بود که باعث آفرینش مرزهای داخل و خارج قبیله دینی گشته و گاهی به مجازات ددمنشانه خائنان به قبیله و آیین مشترک منجر شد (نزدیک‌ترین همتایان انسان، نخست‌های پیشرفته، دارای همان رده اجتماعی بودند که رفتار وفادارانه از سوی اعضای دسته را حکم می‌کرد؛ در غیر این صورت، تبعات سنگینی دامن‌گیر خائنان به‌ویژه زنان «زناکار» می‌شد - این امر در دنیای میمون‌های بابون بسیار

<sup>1</sup> Hans Blumenberg

<sup>2</sup> *Paradigm for a Metaphorology (Paradigmen zu einer Metaphorologie)*

<sup>۳</sup> برای جزئیات، بنگرید به:

Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010). The first German edition was published in 1960.

<sup>4</sup> Craig T. Palmer, Ryan M. Ellsworth, and Lyle B. Steadman, "Talk and Tradition: Why the Least Interesting Components of Religion May Be the Most Evolutionarily Important," in Voland and Schiefenhövel, *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 105-116.

<sup>5</sup> Primate

رایج است). پیوندهای ایجادشده از طریق زبان مشترک اسطوره برای انسان‌ها جوی بسته‌تر آفرید که تغییر جناح صیرف و ترک خاندان و قبیله دینی را تقریباً غیرممکن می‌نمود.

سنت‌های شفاهی پویا تدریجاً در قالب متون مکتوب ایستا و دگرش‌ناپذیر تکامل یافتند.<sup>۱</sup> مکتوب ساختن داستان‌های اسطوره‌ای و «حقیقت‌های» دینی به داستان‌ها و باورها پایایی بخشید که به‌مدد زبان مقدس و مزین، نوعی از دانش جاودان برای آیندگان آفرید.

لذا، به‌باور بسیاری، روایات تمثیلی واقعیت‌های تخطی‌ناپذیرند که بایستی جاودانه باقی بمانند. واژگان ایستا قالب حقیقت به خود گرفتند و در نتیجه باورها شدت یافتند. رفته‌رفته، برای نسل‌های آتی، زبان نوشتار هم‌چنین به ابزاری جهت بسط جزمیت‌گرایی، گناه انگاشتن بعضی از اعمال و حتی دروغ‌هایی تحت لوای حقیقت بدل شد.

در اسطوره‌هایی که از جانب ادیان (به‌ویژه ادیان ابراهیمی) اتخاذ شدند، خدایان اغلب مؤلف «سرگذشت» (تاریخ) جهان و تعیین‌کننده سرنوشت انسان و تاریخش بوده‌اند. به‌واسطه ابداع دین همراه با مفهوم «وحی» که طبق آن خدا با شمار اندکی انسان برگزیده مستقیماً وارد صحبت می‌شد، چنین اسطوره‌هایی قدرت بیش‌تری یافتند که اعتبار و برتری بیش‌تری [به‌خصوص به خدای ابراهیم] در قیاس با مؤلفان سابقاً ناشناس بخشیدند. در زبان نوشتار مستفاد در افسانه‌ها و متون دینی، گاهی خدا راوی‌ست و در مقام اول‌شخص مفرد (من) سخن می‌گوید؛ در مواقع دیگر، خدا در مقام سوم‌شخص مفرد مذکر (او) مورد خطاب قرار می‌گیرد. این درحالی‌ست که همه این تغییر شخص‌ها در یک روایت واحد قابل مشاهده‌اند (برای نمونه، بنگرید به صرف‌ونحو در قرآن). در گذار از عصر برنز به عصر آهن، در میان قبایل سامی، خدا راوی و نهایتاً مؤلف داستان‌های انسان و جهان است. به‌واقع، در وحی‌های الهی در سنت سامی، خدا داستان‌های (سرگذشت‌های) نسل‌های پیشین، آن‌هایی که طرف خدا و قبیله را گرفتند و آن‌هایی که در مقام دشمن قبیله پافشاری کردند را قرائت می‌کند - پاداش و تنبیه. انگاره وحی از طریق خدا لذا به جایگاه تاریخ جهان مشروعیت بیش‌تری بخشید و روایات اسطوره‌ای را به زبان خدشه‌ناپذیر ادیان تبدیل نمود که از حقیقت مطلق و حتی تاریخ جهان خبر می‌داد.

با هم‌پوشانی بین اسطوره و دین، افراد رفته‌رفته با اسطوره‌های مورد‌باورشان هم‌ذات‌پنداری کردند. با گسترش فرهنگ وحی و مداخله مستقیم خدا، نقش خدا افزایش یافت که داستان زندگی را به زبان الهی‌اش از زبان دریافت‌کنندگان وحی روایت می‌کرد. محتوای این وحی‌ها از طریق عاملیت<sup>۲</sup> نبوت و روحانیت سپس در عصر آهن و بعدها اشاعه یافت.

<sup>۱</sup> Marilyn R. Waldman, "Primitive Mind/Modern Mind: New Approaches to an Old Problem Applied to Islam," in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 91-105.

<sup>۲</sup> Agency

## ۲. چگونه اسطوره‌ها در زمان جاری گشتند

اسطوره‌پردازی از «میل انسان به نوعی مهارپذیرتر ساختن گیتی<sup>۱</sup> به‌مدد بازی تخیل» نشأت می‌گیرد.<sup>۲</sup> گرچه امروزه می‌دانیم که اسطوره‌های باستانی عمدتاً داستان‌هایی خیالی بودند، در آن دوران غیرحقیقی تلقی نمی‌شدند؛ بالعکس، آن‌ها به‌مثابه تفاسیر واقعیت مورد اعتماد بوده و در زندگی افراد رسوخ کرده بودند. با اجرای رسوم و آیین که حول جوانب متعدّد اسطوره‌ها توسعه یافتند و نیز پویایی حاکمان الهی دارای وحی، ادیان گسترش یافتند. و ما می‌دانیم که این‌دست اساطیر - ادیان کاربرد عملکردی بالایی برای مردمان دوران پیشین داشتند که در مواجهه با پدیده‌های طبیعی وحشت‌ناک و توضیح‌ناپذیر آرامش و امنیت فراهم می‌ساختند.

این‌که اسطوره‌ها در بستر دین امروزه نیز در دوران خردگرایی و شناخت منطقی سازوکار جهان طبیعی هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهند، مشکل‌آفرین شده است. بنابراین، احتمالاً وسوسه این فرض به‌سراغ ما می‌آید که چون عصر علم برای پدیده‌های طبیعی توضیحات تجربی ارائه می‌دهد، دیدگاه نوین مردم عادی به زندگی هم‌چنان اسطوره‌وار براساس ادعاهای نامنتقی نیاکان کهن است.<sup>۳</sup>

چگونه چنین ضرورتی برای اسطوره درگذر زمان استمرار یافت؟ ما می‌توانیم ژرفا و قدرت پیوند روان‌شناختی اسطوره و دین را با نگرستن بر برخی نمونه‌های فرایند حقیقت‌جویی/اسطوره‌پردازی/دین‌پروری و اسطوره‌های منتج از دوران باستان تاکنون عمیقاً درک کنیم. هدف مطالعه اسطوره‌شناسی نیست، بلکه نگاهی بر چندین نمونه از اسطوره‌ها با دیدگاهی جدید از آگاهی نسبت به نقش و تأثیرشان بر ذهن است. هم‌چنین، ارائه نمونه‌هایی جالب از تأثیرات متقابل منطقه‌ای میان برخی اسطوره‌ها در خاور نزدیک و مناطق مدیترانه مدّ نظر است، زیرا اسطوره‌ها، خدایان و قهرمانان سنن باستانی در طول هزاره‌های مختلف تعاملات چنان درهم‌تنیده شدند که جدا نمودن آن‌ها از یک‌دیگر و لذا از روان انسان دشوار است. این‌که چگونه اسطوره‌ها منجر به اعمال دینی عجیبی مانند قربانی کردن حیوان، طفل انسان، مناسک، وردها و پرستش سازمان‌یافته گشتند را از صافی کاوش خواهیم گذراند.

<sup>1</sup> Universe

<sup>2</sup> Montagu, *Man: His First Million Years*, 191.

<sup>3</sup> به‌علاوه، اسطوره‌های جعلی نوینی نیز هستند: این انگاره که افراد تنها از ده درصد قدرت مغز خویش استفاده می‌کنند، این‌که نواختن آثار موتزارت برای نوزادان باعث ارتقای هوششان می‌شود، این‌که تنها افراد افسرده اقدام به خودکشی می‌کنند، این‌که بخش‌های روانی بیمارستان‌ها ممکن است در تمام ماه بیمارانشان بیش‌تری دریافت کنند و این‌که مضامین اسطوره‌محور بیش‌تری هستند که افراد آن‌ها را با استفاده از ادبیات علمی برای دیگران تکرار می‌کنند. بنگرید به:

Scott O. Lilienfeld, Steven Jay Lynn, John Ruscio, and Barry L. Beyerstein, *50 Great Myths of Popular Psychology: Shattering Widespread Misconception about Human Behavior* (Chichester: Wiley Blackwell, 2010).

بدین ترتیب، ریشه‌های نامنطقیّت<sup>۱</sup>، گذار از داستان‌های ساده به باورها و مراسم دینی پیچیده آشکار می‌گردد که سرانجام از جانب فیلسوفانی که رویکرد منطقی به زندگی را ارزشمندتر می‌دیدند مطرح می‌شود. در درک چندوچون استحکام اندیشه‌ی اسطوره‌ای در اشکال گوناگون و چگونگی رواج امروزه آن، شناخت این اسطوره‌ها در فهمیدن دورنمای وسیع اندیشه‌ی قدیمی انسان حائز اهمیت است.

### اسطوره‌های آفرینش

اسطوره‌های آفرینش پیرامون چگونگی هستی یافتن جهان و تقسیم آن میان انسان‌ها جزو نخستین داستان‌های نظام‌مند است که به جایگاه حقایق مقدس رسیدند و به واسطه باورهای دینی رواج یافتند. برخی نمونه‌های جالب عبارتند از داستان‌های دارای هم‌پوشانی از سنت ایرانی مانند *شاهنامه* فردوسی (ف. ۱۰۲۰) که خود مبتنی بر سایر اسطوره‌های باستانی است - که زمانی جملگی حقیقت تلقی می‌شدند. در داستان آفرینش *شاهنامه*، فریدون نواده نامیرای جمشید (بیما‌ی اوستا) است که صاحب سه فرزند می‌شود. زمین میان این سه فرزند به سه قلمرو تقسیم می‌شود تا هر کدام در آن حکومت کنند و نژاد و تمدن خویش را گسترش دهند.

در این بین، نامیرایی فریدون به وسیله اهریمن (خدای شرّ زرتشتی) باطل گشت و ایرج، فرزند دل‌بند کوچک فریدون (که ایران و هند را در اختیار داشت)، به دست دو برادرش کشته شد.<sup>۲</sup> این داستان سه فرزند فریدون با داستان توراتی سه فرزند نوح به نام‌های سام، حام و یافث هم‌خوانی دارد که طبق اسطوره‌ها، به ترتیب خاور نزدیک، آفریقا و اروپا بدان‌ها تعلق گرفت تا نژاد خویش را بسط دهند. (این اسطوره‌شناسی با چنان شدتی با آگاهی فرهنگی تلفیق یافت که اسامی فرزندان نوح سده‌ها بعد توسط زبان‌شناسان جهت نامیدن خانواده‌های زبانی مناطق مربوطه مورد استفاده قرار گرفت: زبان‌های حامی در آفریقا و زبان‌های سامی در خاور نزدیک.<sup>۳</sup>)

در دیگر اسطوره منطقه‌ای از سنت زرتشتی - ایرانی، خدای اهورامزدا جهان را خلق کرد و سپس کیومرث را در مقام نخستین انسان و نخستین پادشاه آفرید که اصول رفتاری را معرفی نمود و تبار خویش را در زمین گستراند. این اسطوره، مانند بسیاری دیگر، آشکارا میان کسانی که جانب قبیله را گرفته‌اند و کسانی که جانب دشمن را گرفتند تمایز قائل می‌شود. در این پیوند، پادشاه ماردوش ضحاک ایران را فتح

<sup>۱</sup> Irrationality

<sup>۲</sup> Yima

<sup>۳</sup> بنگرید به:

Ahmad Tafazzoli, "FERĒDŪN: Iranian Mythic Hero," *Encyclopedia Iranica*, Dec. 15, 1999, accessed Dec. 23, 2016.

<sup>۴</sup> عبارت «سامی» مبتنی بر نام شیم یا سام، فرزند نوح، نخستین بار در سال ۱۷۸۱ توسط آگوست لودویگ فون شلوزر، مورخ و شرق‌شناس عضو مکتب گوتینگن تاریخ، به کار گرفته شد.

کرد، ولی نهایتاً به‌دست فریدون شکست خورد و به کوه دماوند زنجیر شد. در این اسطوره، پیروزی پادشاه «درست‌کار» بر پادشاه «نابکار» تحت تأثیر شیطان اهریمن یک داستان نمادین از قبیله‌ای است که به‌همراه تمامی انواع فضایل الهی‌اش هم‌زمان با دیوسان نشان دادن دشمن، خود را می‌ستاید و بزرگ می‌دارد.

سنت ودای<sup>۱</sup> هندی نیز داستان آفرینش مفصل و پیچیده مخصوص به‌خود پیرامون چگونگی هستی یافتن آب، آتش، رعدوبرق و سایر عناصر طبیعت به‌واسطه قدرت ایزدان خاص را دارد. سنت بره‌مایی<sup>۲</sup> برای این جهان موجود آغازی متصور می‌شود. برهما<sup>۳</sup>، خدای خودزاده ودا (نه برهمن اوپانیشاد<sup>۴</sup>)، هم‌چنین موسوم به پراجاپاتی<sup>۵</sup> (پراجا در سانسکریت به‌معنای «نسل» است)، خدایست که جهان را به‌حرکت واداشت. مدتی نه‌چندان طولانی پس از آفرینش جهان، برهما دست از کار کشید و آفرینش خویش را برای آبرانسان - خدای ویشنو<sup>۶</sup> و تناسخ‌های بعدی وی مانند رام<sup>۷</sup> و کریشنا<sup>۸</sup> باقی گذاشت که درمقام خدایان نیروبخش و خردمند، به حفظ و بسط آفرینش برهما کمک کردند.<sup>۹</sup> خدای شیوا<sup>۱۰</sup> با ظاهر گشتن درمقام خدای سازنده و نابودگر این تصویر را کامل کرد و از این‌رو مجموعه‌خدایان نشانگر چرخ هستی محقق گشت: آفرینش، نگهداری، نابودی.

این اسطوره‌های مکتوب که قبیله را از دشمن جدا می‌کردند یا چگونگی هستی یافتن آفرینش و بقای بنیادینش را توصیف می‌کردند، دست‌مایه احساس غرور هر قبیله نسبت به آغاز و فرگشتشان گشتند که مدعی بودند قدرتمندترین خدایان جانب آن‌ها را گرفته‌اند.

<sup>1</sup> Veda

<sup>2</sup> Brahmanical

<sup>3</sup> Brahma

<sup>4</sup> Upanishad

<sup>5</sup> Prajapati

<sup>6</sup> Viśnu

<sup>7</sup> Ram

<sup>8</sup> Krishna

<sup>۹</sup> بسیاری از حماسه‌های اسطوره‌ای سنت بره‌منی در پورانا‌های متعدّد (ادبیات تفسیرشناختی یا گلچین‌های ودایی رایج) و نیز چهار متن ودایی بازگو می‌شوند. ماهاباراتا (بارت بزرگ یا هند بزرگ یا داستان بزرگ هند) دیگر منبع مقدّس داستان‌های اسطوره‌ای شاهان و قدیسان است. به‌عنوان کتاب افسانه‌ای جهان هندی، از ماهاباراتا مانند عهد عتیق و جدید اغلب برداشتی لغوی و نه استعاری می‌شود. لذا، تلاش گروهی از باستان‌شناسان نوین این بوده است تا در راستای اثبات درستی یا دست‌کم یافتن برخی ارتباطات تاریخی پیرامون داستان‌های موجود در ماهاباراتا یا حتی کتاب مقدّس، به‌دنبال مکان‌ها و دست‌سازه‌های واقعی بگردند.

<sup>10</sup> Shiva

### خدایان اسطوره‌ای یونانی

داستان‌های خدایان یونانی، به‌انضمام نقش‌ها و تعاملاتشان با موجودات فانی، در تمامی شئون زندگی یونانیان رسوخ یافتند و چنان گیرا بودند که حتی امروزه منبع سرگرمی بزرگی برای کودکان و سینماورها محسوب می‌شوند. ولی، برای یونانیان باستان، خدایان آن‌ها و داستان‌هایشان برای سرگشتگی و ترس، چه از مرگ زمینی (هیدیز<sup>۱</sup>)، از اقیانوس (پوسایدون<sup>۲</sup>) و چه از رعدوبرق (زئوس<sup>۳</sup>)، نوش‌دارویی واقعی ارائه دادند. ممکن است این‌گونه بیان‌دیشیم که هرکسی امروزه به زئوس باور داشته باشد، در خیالات بی‌معنی زندگی می‌کند، ولی در نظر مردمان هیلنی<sup>۴</sup> باستان [زئوس] حقیقی بود: خدای برتر و قدرتمند، شاه‌خدای عدالت که از صاعقه به‌عنوان سلاحی برای نابودی دشمنانش استفاده می‌کرد. بایستی زبان حماسی بی‌نظیر بوده باشد که قدرت خدایان را چنان متقاعدکننده ساخت و به‌هنگام رعدوبرق‌های وحشت‌ناک یا سایر رویدادهای طبیعی دهشت‌ناک حسّی از آرامش به پرستندگان زئوس بخشید. ماهیت جمعی ترس انسان از پدیده‌های آسمان از این واقعیت مشهود است که سایر اسطوره‌ها نیز خدایان قابل‌قیاس با زئوس داشته‌اند، مانند خدای اروپای شمالی<sup>۵</sup> ثر<sup>۶</sup> و خدای ودایی ایندرا<sup>۷</sup>.

می‌توان مشاهده کرد که چگونه خدایان مردمان تجلی یافتند و به دغدغه‌ها و نیازهای آن‌ها رسیدگی نمودند. برای مثال، خدای یونانی آپولو<sup>۸</sup> که در میان جوامع هیلنی ساکن جنوب اروپا و غرب و مرکز آسیا پرستیده می‌شد، خدایی چندوجهی بود. او خدای خورشید، جنگ‌جو، قاتل پیتون<sup>۹</sup>ها، حافظ [انسان‌ها] از شر شیطان و پیروز نبردها بود که بعدها به خدای خردمند، حامی موسیقی، هنر، درمان و درون‌اندیشی بدل گشت. پرستۀ آپولو طیفی از نیازهای روان‌شناختی پیروانش را برطرف می‌کرد و این نقش خدایان، اسطوره‌شناسی و دین در مقیاس بزرگ بود. نقش جنسیتی خدایان مدام در تغییر بود، گاهی مرد و گاهی زن، زیرا گه‌گاه به‌خاطر ناتوانی در مهار بلایای طبیعی، پیروزی در نبرد یا حتی برآوردن آرزوی پرستندگانشان مورد نکوهش قرار می‌گرفتند.

بنابراین، آپولو، زئوس و ده‌ها خدای یونانی دیگر و نیز خدایان قابل‌قیاس در سایر فرهنگ‌های سرتاسر جهان اساطیر - ادیان را شکل دادند که روزی‌روزگاری نظام‌های اعتقادی مجاب‌کننده و تحکم‌آمیزی برای برهه مهمی از فرگشت فرهنگی انسان ارائه دادند.

<sup>1</sup> Hades

<sup>2</sup> Poseidon

<sup>3</sup> Zeus

<sup>4</sup> Hellenic

<sup>5</sup> Nordic

<sup>6</sup> Thor

<sup>7</sup> Indra

<sup>8</sup> Apollo

<sup>9</sup> Python

## داستان‌های تورات - قرآن و تأثیرات برگرفته از اسطوره‌های بین‌النهرین - مصر

جهت ارزیابی قدرت یکپارچه‌ساز اسطوره‌شناسی، می‌توانیم بر پیوندهای بین داستان‌های آفرینش در افسانه‌های بین‌النهرین و داستان‌های آدم‌وحوا و باغ عدن در سفر آفرینش بنگریم. باغ عدن احتمالاً در نزدیکی رودهای دجله و فرات در بین‌النهرین (عراق امروزی) قرار داشت و در اسطوره‌ها از آن تحت عنوان مکان آفرینش حیات انسان یاد شده است. ساختار تبارشناختی «انسان» که با آدم‌وحوا در باغ عدن در بین‌النهرین آغاز می‌شد، نقطه شروع اسطوره حضور انسان‌ها در بهشت و درهم‌زیستی با خدا و بدون حیواناتی بود که در زمرة حیات وحش جای می‌گرفتند. در کلام چیمز سی. اسکات<sup>۱</sup>، اسطوره آدم‌وحوا در باغ عدن «ترک زندگی شکارگر - گردآور»، سبک زندگی طبیعی و آزادانه توسط انسان‌ها و به‌عنوان مجازاتی از جانب خداست. این محرومیت از زیستن آزاد در طبیعت بی‌کران یا به‌اصطلاح در جوار خدا و محکومیت به زیستن رنج‌آلود در نظام کشاورزی یکجانشین در بین‌النهرین را نمادسازی می‌کند.<sup>۲</sup>

این رانده شدن از بهشت استعاره‌ای است که داستان قبیله‌ای کوچک ساکن در نزدیکی دجله و فرات و چندوچون گذار رنج‌آورشان از یک گروه شکارگر - گردآور در طبیعت آزاد به جامعه کشاورز مقید قوانین و با سختی‌ها را در لفافه شرح می‌دهد. ساکنین جامعه کشاورز با حیوانات می‌زیستند و در معرض عوامل بیماری‌زای مشترکی بودند که باعث عفونت‌های متقاطع و همه‌گیری‌ها می‌شدند.<sup>۳</sup> این امر را می‌توان به‌سادگی مجازات الهی تلقی کرد که به‌اصطلاح آدم و تبارش را از بهشت بیرون راند تا زندگی فلاکت‌بار زمینی و کشاورزی را تجربه کند.

غیر از جنبه تنبیه الهی، از زاویه حُسن‌سازی برای خود و قبیله، در مقام نخستین انسان، آدم و خاندانش به‌واسطه اسطوره قبیله‌ای به‌عنوان «قوم برگزیده» شناخته شدند. این بدین معنی بود که سایر انسان‌ها به‌ویژه آن‌هایی که خارج از قبیله و جغرافیای باغ عدن می‌زیستند را نادیده می‌انگاشت و این نوع نگاهستن خود نماد بارز یک جامعه کشاورز سازمان‌یافته و ثروتمند بود.<sup>۴</sup> به‌رغم رانده شدن از بهشت، آن‌ها خود را «انسان» می‌انگاشتند و کسانی که هم‌چنان کوچگر، بیگانه و شکارگر - گردآور بودند را «وحشی» و تقریباً

<sup>1</sup> James C. Scott

<sup>2</sup> Scott, *Against the Grain*, 10, 72.

<sup>۳</sup> همان، ۸۴-۸۳، ۹-۸.

<sup>۴</sup> داستان وحشی‌گری در متون مقدس با درگیری بین دو فرزند آدم، هابیل و قابیل، منعکس شده است. هردو فرزند قصد کشتن هم را داشتند. به‌طریق کنج‌کاو برانگیزی، هیچ ممانعتی از جانب خدا از این خشونت نشد، به‌طوری‌که این دو مسئول عمل خویش شناخته شدند. از دریچه انسان‌شناسی، ریشه این داستان در اساطیر هیتی‌هاست و از آن‌جا به منابع سامی، یونانی و رومی راه یافته است. بنگرید به:

Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 111-112.

نانسان<sup>۱</sup> می‌دانستند. ادیان سرزمین‌محور به تدریج جمعیت‌های پراکنده غیرسرزمینی را به‌دیده‌انسان‌های اهلی‌نشده نگریستند.<sup>۲</sup> از این منظرِ جغرافیایی، اشاره به این نکته روا و جالب است که نه تنها آدم و حوّا بلکه نوح و ابراهیم نیز همگی اهل بین‌النهرین بودند و اسطوره‌های آفرینش و طوفان‌های ویرانگر در روانِ جمعی مردمانِ یهودی - مسیحی - مسلمان درهم‌آمیختند، منتقل شدند و کاملاً امتزاج یافتند. همچنین، تصوّر «کافر»، یک نفر خارج از قبیله، یک غیراهلی، حتی یک حیوان که جانش ارزش چندانی ندارد، در ادیان ابراهیمی از همین بافتِ اسطوره‌ای سنخیت می‌یابد.

باتوجه‌به این اسطوره‌های آفرینش و انسان اولیه، هیچ‌یک از این جوامع نتوانسته‌اند هرگز تصوّر کنند که روزی ما انسان‌ها با استفاده از علم ژن‌شناسی<sup>۴</sup> خواهیم توانست برابری انسان‌ها و مهم‌تر از آن، ردّپای نیاکان انسان خود را در آفریقا و فرگشتش را در گذشته‌های دور و ثبت‌نشده بجوییم و نه لزوماً در بین‌النهرین چندهزار سال پیش.

### الف. مجازات و معجزاتِ خدا

مفهوم آفرینی انسان‌انگاشتی<sup>۵</sup> از خدا باعث پیدایش اسطوره‌های متعدّدی شده است که در آن‌ها انسان‌ها، چه از خدا پاداش دریافت کنند و چه مجازات، معمولاً به‌سان سربازانی در رزمایش برتری‌طلبانه در مقابل خدا قرار دارند. در این رزمایش، مجازاتِ خدا اغلب برای توضیح بلایای طبیعی مورد استفاده قرار می‌گرفتند و بلاى طوفان برای سده‌ها اسطوره‌ پابرجا و قدرتمندی در منطقه بین‌النهرین بود - از متون بابلی باستان تا سفر آفرینش عبری و نیز قرآن: (۲۹:۱۴، ۲۵:۳۷، ۴۳-۴۴، ۱۱:۳۷، ۱۰:۷۳، ۷:۶۴).

داستان طوفان نوح در تورات شرح یک طوفان عالم‌گیر است که پس از بارش باران به‌مدّتِ چهل شب و چهل روز (سفر آفرینش، تورات ۷:۱۷) و به‌زیر آب رفتن زمین به‌مدّت صدوپنجاه روز، تمام محیطِ طبیعی را ویران و همهٔ موجودات را غرق نمود (سفر آفرینش، ۷:۱۱-۲۴). گفته شده است که این مجازاتِ معین از جانبِ خدا تباهی‌ها و گناهان انجام‌گرفته توسط انسان‌ها شامل برچیدن حیوانات، حشرات، درختان و تمامی مخلوقاتِ زنده از روی زمین را هدف قرار داده بود. (انتخابی جالب، باتوجه‌به این که حیوانات در تباهی‌ها و گناهان انسان دخیل نبودند) جهان بعدها (طبق سنّت ابراهیمی حدود چهارهزار سال پیش) با

<sup>1</sup> Non-human

<sup>2</sup> Scott, *Against the Grain*, 12, 16-17.

<sup>۳</sup> در افسانهٔ اسلامی ایرانی و سریلانکایی بعدی، باور بر این است که آدم از بهشت روی قله‌ای در جزیرهٔ سریلانکا هبوط کرده است و ردّپایش روی قلهٔ برجای مانده است. گرچه افسانه‌های محلی این قدمگاه را از آن بودا می‌دانند، مکان مزبور به قلهٔ آدم شهرت یافته است. بنگرید به:

Mostafa Vaziri, *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences* (New York and London: Palgrave Macmillan, 2012), 68-69.

<sup>4</sup> Genetics

<sup>5</sup> Anthropomorphic

بازگشت حیوانات و انسان بازساخته شد، زیرا خدا به نوح دستور داد تا یک جفت از موجودات زنده را با خود به کشتی‌اش ببرد تا در نظم جهانی جدید بتوانند دوباره، این بار از تبار اخلاق‌مند مقدس و از درون محیط طبیعی احیاشده به این امید که باز مرتکب گناه نشوند، زادوولد کنند. این تلاشی در راستای «آغاز تازه» آفرینش بود.

طبق توضیحات اریک کلاین<sup>۱</sup>، خط داستانی در تمامی «اسطوره‌های طوفان» در مناطق بین‌النهرین همان است؛ فقط نام قهرمان تغییر می‌کند.<sup>۲</sup> الواح خط میخی متعلق به سده هفتم پیش از میلاد افسانه پیشانوح مشابهی را ارائه می‌دهند که در آن طوفانی از جانب خدایان فرستاده می‌شود، زیرا آرامش خدایان توسط هیاهوی انسان‌ها مختل شده بود.<sup>۳</sup> یکی از این افسانه‌ها داستان شاه زیوسودرا<sup>۴</sup> را نقل می‌کند که از طرف خدا دستور یافت تا کشتی‌ای بسازد، چراکه خطر طوفان قریب‌الوقوع بود. داستان تغییر یافته دیگر بعدها به آتراهاسیس<sup>۵</sup> و سپس به اوتنایشتیم<sup>۶</sup> نسبت داده شد. دیگر قهرمان مرتبط با طوفان جنگاور – پادشاه نیمه‌میرا/نیمه‌نامیرای گیلگمش<sup>۷</sup> است که به داستان اوتنایشتیم، بازمانده طوفان، گوش می‌دهد. اوتنایشتیم به گیلگمش می‌گوید که خدایی در رؤیا به سراغ وی آمد و به او دستور داد تا کشتی‌ای بسازد و آن را با اقوام و خویشانش و نیز تمامی حیوانات مزرعه پر سازد.

احتمالاً، نسخه توراتی روایت طوفان در همان منطقه، با تغییراتی جزئی، از روی آخرین نسخه افسانه اوتنایشتیم – گیلگمش الگوبرداری شده است. تفاوت‌ها عبارتند از اندازه کشتی، تعداد روزها و شب‌های بارانی و دلیل الهی برای طوفان.<sup>۸</sup> به طرز جالب، تعداد خدایان در داستان‌ها تغییر یافته است. داستان دارای یک خدای خشمگین است، در حالی که داستان بین‌النهرین شامل خدایان آزرده بسیاری است. افزون بر این، پیوند دادن این داستان به جستار نامیرایی از طرف گیلگمش شاید عمر بسیار بالای نوح را توضیح می‌دهد که دست‌کم مطابق قرآن، به قولی نهصدوپنجاه سال<sup>۹</sup> داشت (۶۹:۱۱، ۵۴:۱۱، ۲۹:۱۴).

با در نظر گرفتن جوانب خیالی و اولیه این افسانه اسطوره‌پرداز، طوفان واقعی ممکن است بنیان تاریخی داشته باشد که در آن منطقه در دوران باستان بی‌سابقه نبوده و سواحل بسیاری از رودخانه‌ها به‌ویژه در دجله و فرات اغلب مورد هجوم طوفان قرار می‌گرفتند. لذا، یک طوفان سهمگین بعد از ذوب

<sup>1</sup> Eric Cline

<sup>2</sup> Eric H. Cline: *From Eden to Exile: Unraveling Mysteries of the Bible* (Washington DC: National Geographic Society, 2007), 22–24, 26, 31.

<sup>۳</sup> همان، ۲۳–۲۲.

<sup>4</sup> Ziusudra

<sup>5</sup> Atrahasis

<sup>6</sup> Utnapishtim

<sup>7</sup> Gilgamesh

<sup>8</sup> Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 89.

<sup>۹</sup> باور بر این است که بسیاری از پیامبران تورات عمری بیش از ۹۰۰–۸۰۰ سال داشته‌اند.

شدن آخرین دوران یخبندان می‌توانسته است در واقعیت در منطقه بین‌النهرین رخ داده باشد و انسان‌ها بعدها درباره آن اسطوره‌پردازی و تمثیل‌پردازی کنند. این تمثیل‌ها مداخله و مجازات الهی علیه گناهکاران را نقل می‌کنند - باوری که حتی تاکنون در ادیان ابراهیمی محفوظ مانده است.

دیگر جنبه افسانه گیلگمیش حامل نوای تنهایی و میرایی انسان است. افسانه مزبور به مسئله جدایی بین خدا و انسان، نامیرایی و میرایی، بی‌گناهی و تباهی اشاره داشت. نمادپردازی ماری که در داستان گیاه شفا بخش نامیرایی را از گیلگمیش می‌دزدد نیز به طرز چشم‌گیری به ازدست دادن نامیرایی انسان در باغ عدن در نتیجه فریب خوردن از مار شباهت دارد. (در قرآن، مار با شیطان جای‌گزین شده است که در قالب مار بر آدم ظاهر می‌شود). نامیرایی گیلگمیش یک جستار وجودی و مخصوص روان انسان بود. گیلگمیش که در رسیدن به نامیرایی مأیوس گشته بود (طلب زندگی جاودان آرزویی به طول عمر بود)، بالاخره میرایی را به عنوان واقعیت هستی پذیرفت.<sup>۱</sup>

پیرامون خصلت یک قهرمان و معجزاتش، سنت تورات از شکافته شدن دریای سرخ توسط موسی<sup>۲</sup> به عنوان گواهی بر قدرت جادویی عطاشده به وی از سوی خدای بنی‌اسرائیل سخن به میان می‌آورد. دشمنان مصری و خدایانشان از این دست قدرت‌ها بی‌بهره بودند (سفر خروج، تورات ۱۷:۱۳؛ قرآن، ۶۷-۶۰:۲۶) و بنابراین موسی، مردی غیرنظامی و خداباور، ارتش فرعون را شکست داد. طبق استدلال یان آسمن<sup>۳</sup> در آخرین اثرش، از طریق روایت خروج<sup>۴</sup> در تورات بود که یک دین جدید از ایمان و وحی ابداع گشت.<sup>۵</sup> پیام این است که خدا و قهرمانان همیشه بدکاران را شکست می‌دهند و کسانی که موفق به فرار از غضب الهی در این دنیا می‌شوند، نهایتاً در پایان کار [در آن دنیا] مجازات خواهند شد. نه تنها جمله «خیر بر شر پیروز می‌شود»، بلکه جمله «قوم من پیروز می‌شود» با پیام امیدوارکننده نیز در بسیاری از اسطوره‌ها تکرار می‌شد.

<sup>1</sup> Elenita Garcia, "Immortality Lost: Existential Themes in Gilgamesh and Other Hero Epics," *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 31/2 (2002). <https://philpa.org/rec/GARILE>.

<sup>۲</sup> دیگر مجموعه اساطیر درهم‌تنیده شامل داستان‌های مربوط به شخصیت موسی در انجیل می‌شود. طبق افسانه‌ها، هیچ‌کس پدرمادر موسی را نمی‌شناخت. پس از تولد وی، او را در سیدی گذاشته و به جریان رود می‌سپارندش. پس از نجات یافتن در ساحل، او را به قصر فرعون می‌برند و در آنجا بزرگ می‌شود، تا این که در قامت یک شاهزاده نهایتاً رهبر بنی‌اسرائیل می‌گردد. به طرز جالب، این داستان شبیه به اسطوره بین‌النهرینی شاه‌سارگون است که طبق افسانه، به تولد وی از مادر روحانی باکره، در سید قرار داده شدند و به جریان آب سپرده شدن وی اشاره دارد. بنگرید به:

Burkert, *Creation of the Sacred*, 72.

<sup>3</sup> Jan Assmann

<sup>4</sup> Exodus

<sup>5</sup> Jan Assmann, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus* (Princeton: Princeton University press, 2018).

داستان داوود و جالوت نیز حاوی پیام مشابهی است. داوود، یک پسرکِ چوپان، جالوت را که مبارزِ غول‌آسای کارکشته‌ای بود، با سنگِ فلاخن مورد اصابت قرار می‌دهد و سپس جالوت را بر زمین زده و می‌کشد (درواقع، سرش را از تنش جدا می‌کند). این نبرد تن‌به‌تن و شکستِ جالوت به‌رغمِ هیکلِ غول‌آسایش نمادِ پیروزیِ یارانِ خدا در برابرِ غیرمؤمنان و خائنان به فرمانِ خداست. در یهودیت (سِفِرِ سَمُوئیل<sup>۱</sup>، ۱۷:۲۳) و در اسلام (۲۵۲-۲۴۷:۲)، داستان داوود و جالوت به‌مثابهٔ نمادِ روان‌شناختی و نظامی پیروزیِ خدا بر ناباورمندان مورد استفاده قرار گرفته است. در روزهای آغازین اسلام و در افسانه‌های شیعی، علی، عموزادهٔ محمد، مانندٔ داوودِ جوان و شجاع ظاهر شده و با قوی‌ترین صاحبانِ عناوینِ پهلوانی در نبردِ حق علیه باطل می‌جنگد.<sup>۲</sup> داستان داوود و جالوت در سنتِ ابراهیمی بیانگرِ تمثیلی از نبرد با ایمان کامل به خدا و بدون ترس است، نبردی که به‌طریقِ مشابه با داوود و علی می‌توان در آن پیروز شد. هردو روایت اهمیتِ باور به قهرمانِ الهی دین را تقویت می‌کنند.

اسطوره‌های تمدن‌های آغازین در خاور نزدیک به شخصیت‌پردازی و انسان‌انگاری<sup>۳</sup> رویدادها و قدرت‌های طبیعی شکل‌دهندهٔ زندگی‌شان پرداختند - چه طوفان‌ها، جنگ‌های قبیله‌ای، وفورِ نعمت و قحطی و چه پیروزی یا شکست. انگارهٔ خدا گویا توضیحی جای‌گزین برای انواع تخیلات و رویدادها در زندگی بود.

### ب. مرگ و جاودانگی در اسطوره‌های دنیای مردگان: تأثیر کتابِ مصریِ مردگان<sup>۴</sup>

افسانه‌های پیرامون جهانِ مردگان عرصهٔ بسیار مهمی از اسطوره‌شناسی و دین است که با نشأت گرفتن از ترس باستان و آغازین از مرگ برای هزاره‌ها ذهن انسان را مشغول خود ساخته‌اند. کتابِ مصریِ مردگان<sup>۵</sup> نیازِ مبرمِ انسان به ارائهٔ توضیحات دربارهٔ مرگ و پس‌از مرگ را از چهارهزار سال پیش در اختیار

<sup>۱</sup> Samuel

<sup>۲</sup> افسانه‌های شیعی روایتِ قهرمانانهٔ مشابهِ داوودِ جوان را به علی، امامِ اولِ شیعیان و پسرعموی محمد، نسبت می‌دهند که در سنینِ بسیارِ جوانی با دشمنانِ جنگید و آن‌ها را شکست داد. طبق نقل‌ها، علی در دورانِ نوجوانی‌اش حتی سرِ عمر بن عبدود (جنگجویِ غول‌پیکر و شکست‌ناپذیر) را از تنش جدا کرد - یادآورِ افسانهٔ داوود و جالوت. این نمادِ بارزِ پیروزیِ کسانی‌ست که در برابرِ کافرانِ جانبِ خدا را گرفته و در برابرِ بیگانگانِ شرور از قبیله هواداری می‌کنند.

<sup>۳</sup> Anthropomorphize

<sup>۴</sup> *Egyptian Book of the Dead*

<sup>۵</sup> مفروض این روایت از جهانِ مردگان به مفهومِ بنیادینِ پادشاه و جزا توسطِ داورانِ الهی پس‌از مرگ می‌پردازد. اشکالِ اولیهٔ آن در مقبره‌های سلطنتی ظاهر شدند، لیکن متنِ کاملی متعلق به بیش‌از سه‌هزار و دویست سال پیش در پاپیروسِ آنی یافت شده است. آنی مردی ثروتمند بود که استطاعتِ این را داشت تا نگارشِ چنین اثرِ معنوی‌ای دربارهٔ مرگ و سفرش به جهانِ آخرت را سفارش بدهد. نخستین مجموعه از اسنادِ مشابه توسطِ مصرشناسِ آلمانی،

خواننده قرار داده و نشان می‌دهد که این توضیحات تاجه‌اندازه خیالی بودند، گرچه تاثیراتش را روی ادیان سامی همسایه باقی گذاشتند. این کتاب نخستین گواهی‌ست که کلیتِ مراحل و مضامین آیین‌های تدفین را شرح می‌دهد و مسیرِ روحِ فردی‌شده پس از مرگ را ترسیم می‌نماید. اثر مزبور توضیح می‌دهد که پس از مرگ، مردگان از جانبِ قاضیانِ الهی به وسیلهٔ ترازو مورد سنجشِ اعمال و بازجویی قرار می‌گیرند. قاضیانِ اعمالِ نیکِ فرد را در یک کفه و اعمالِ بد را در کفهٔ دیگر می‌گذارند. پس از مراحلِ مختلفِ این‌چنینی و بازجویی‌ها، افرادِ نیکوکار واردِ قلمرویی می‌شوند که می‌توانند در آن‌جا از زندگی جاودان لذت ببرند که این یکی از اولین نسخه‌های تاریخی «بهشت» محسوب می‌شود. برخلافِ سرنوشتِ نیکوکاران، گناهکاران متحملِ رنج گشته و طعمهٔ حیواناتِ وحشی می‌شوند که مفهوم آفرینی ابتدایی از «جهنم» است. حتی به‌طورِ قابل‌بحثی گفته می‌شود که ده فرمانِ موسی نیز برگرفته از بایدها و نبایدهای مطرح‌شده در پیش‌نمونهٔ آغازینِ کتابِ مصریِ مردگان یا از قوانینِ حَمْرابی در بین‌النهرین و یا ترکیبی از هر دو منبع است.

به‌واسطهٔ مفهوم آفرینی‌شان از جهانِ مردگان و بازتن‌یابی<sup>۱</sup>، مصریان عصرِ برنز راه‌حلی بنیادین برای تشویشِ وجودی و ترس از مرگ یافتند.<sup>۲</sup> ابداعِ زندگیِ آخرت بود که می‌توانست حتی از زندگی در جهان کنونی نیز رضایت‌بخش‌تر باشد. راه‌حلِ گذرِ امن از دالانِ «نامطلوب» مرگ بود. این امر به ذهن کمک کرد تا در عوضِ گریز از مرگ در حالتِ ترس، مرگ را پذیرا باشد. مصر باستان با به‌اصطلاح «فرقهٔ مردگان» خاستگاهِ نظام‌مندِ دفنِ مناسبِ مردگان و امید به بازگشت، به‌خصوص فراعنه و اشراف، به زندگی این بار به‌طورِ جاودانه بود. روایتِ زندگیِ جاودان پس از مرگ ممکن است از تخیلاتِ سرچشمه گرفته باشد، ولی در مصر باستان موردِ احترام و باور بود و در قالبِ دین تکامل یافت.

این فرقهٔ مردگان زمانی در تیس<sup>۳</sup> تا جنوبِ نیل<sup>۴</sup> اعتقادِ مرکزی بود و در درهٔ پادشاهان<sup>۵</sup> شکوفا گشت. از آن‌جایی که فراعنهٔ مرده نیازمندِ یک سفرِ بی‌مزاحمت به جهانِ آخرت بودند، قبرهای سلطنتی بایستی در مکان‌هایی مخفی دفن می‌شدند، جایی که فراعنه از سروصدای زائرانِ در اثرِ ادای احترام به آن‌ها درامان بمانند. قبرها به‌شکلِ چشم‌نوازی تزئین شده بودند و مملو از اشیای گران‌بها، اسبابِ

---

ریشارد لپسیوس در سال ۱۸۴۲ ترجمه شد، تا این که کشف و دسترسی کامل به پاپیروس آنی در سال ۱۸۸۸ توسطِ ارنست آلفرد والیس میسر گشت. هستهٔ اصلی سند به توصیفِ وجودِ جهانِ آخرت می‌پردازد که یکی از نخستین سامان‌مندسازی‌های مفاهیم بدوی بازتن‌یابی، رستاخیز و زندگی ابدی پس از مرگ است. زندگی ابدی امتیازی بود که فراعنه، در مقامِ تبارِ پاکِ خدایان، بالطبع شایستهٔ آن بودند.

<sup>1</sup> Reincarnation

<sup>۲</sup> فرقهٔ تقریباً مشابهی معتقد به بازتن‌یابی در جهانِ هندی و بعدها بودایی شکل گرفت (کتابِ تبتیِ مردگان).

<sup>3</sup> Thebes

<sup>4</sup> Nile

<sup>5</sup> Valley of the Kings

استراحت و ثروت جهت استفاده در جهان مردگان بودند. با همه آن‌چه در قبرهایشان گذاشته شده بود، مردگان برای زیستن در جهان مردگان مجهز بودند؛ فراعنه می‌توانستند بر مرگ غلبه کنند، شیطان را شکست دهند و بازگردند تا پیروان خویش را نجات دهند. خدای زندگی آخرت سپس به این فراعنه زندگی جاودان می‌بخشید. همان‌گونه که از رواج انگاره رستاخیز در بسیاری از اساطیر و ادیان حتی امروزه مشهود است (برای نمونه، اسلام)، این شوق رستاخیز، بازگشت به زندگی جاودان پس از مرگ، به‌عنوان میل انسانی عمیق باتوجه به ترس از ناشناختگی مرگ پدیدار گشت.

اسطوره‌پردازان حرفه‌ای در جوامع شهری آغازین مانند رودبار<sup>۱</sup> مصر، با موجودی پرتقاضایشان از داستان‌ها، اشتیاق مردمان را به خود جلب کردند و برای کالای روان‌شناختی‌شان متقاضی آفریدند. سخت است دانستن این‌که کدام‌یک بیش‌تر بود: شمار داستان‌ها یا تقاضای افراد. حرفه اسطوره‌پردازی شکوفا گشت و برای قدرتمندان به سودآوری منجر شد. جهت نفوذ به کارکرد درونی چگونگی ساخت اسطوره‌ها توسط ذهن انسان و سپس پذیرش آن‌ها به‌عنوان حقیقتی که به باور بدل شده‌اند، درک این موضوع مهم است.

### پ. تغییرات در خدایبوری<sup>۲</sup>

در مصر باستان، سه خدای برجسته وجود داشت: «را»<sup>۳</sup>، خدای خورشید و خالق جهان؛ «ثار»<sup>۴</sup>، خدای جهان مردگان، زندگی آخرت و راهنمای ابدیت؛ و «آمون»<sup>۵</sup>، خدای مخفی قدرتمند و رموز. شاید، تصادفی نبود که در خدایبوری یونانی، مجموعه‌ای از سه خدای برادر - زئوس، پوسایدون و هیدیز - مسئول رتق‌و‌فتق امور جهان مادی و جهان پنهان بودند.

افول فرقه دینی مصر به‌همراه سه خدای خویش به تکامل اسطوره‌شناختی آهسته در خاور نزدیک منجر گردید. نهایتاً، اسطوره‌شناسی خدایان متعدّد جای‌گزین شد و خدایان متعدّد زیر چتر یک خدای واحد (طبق تعالیم تعدادی از پیامبران) در عصر آهن قرار گرفتند.<sup>۶</sup> چندخدایی<sup>۷</sup> مورد پرسش قرار گرفت، به‌ویژه در خاور نزدیک. خدای واحد ابراهیم جای‌گزین خدایان بین‌النهرین شد؛ در ایران و آسیای مرکزی، زرتشت خدای واحد اهورامزدا را معرفی نمود؛ و حتی در غرب هند، زادگاه آیین هندوی<sup>۸</sup> همه‌خدایان،

<sup>۱</sup> Delta

<sup>۲</sup> Theism

<sup>۳</sup> Ra

<sup>۴</sup> Thar

<sup>۵</sup> Ammon

<sup>۶</sup> برای اطلاعات مفصل‌تر پیرامون شخصیت تکاملی خدای خاور نزدیک، بنگرید به:

Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1993).

<sup>۷</sup> Polytheism

<sup>۸</sup> Hinduism

یوگی‌ آهای اوپانیشادی<sup>۳</sup> بر پدیدهٔ واحدِ برترشان یعنی برَهْمَن<sup>۴</sup> تمرکز کردند. به طرز جالب، نویسندگان عهدِ عتیق تمامی خدایان پیشین بین‌النهرین را به‌طورِ زمان‌پیش<sup>۵</sup> خدایی واحد با اسامی مختلف معرفی کردند که گویا همگی هدفی مشترک داشتند.<sup>۶</sup>

خدایان بین‌النهرین از جمله ایشتار<sup>۷</sup>، مردوک<sup>۸</sup>، إنلیل<sup>۹</sup> و بسیاری دیگر، با ماهیتی سیال بین حالتِ خدایی و انسانی، دقیق و فراگیر بودند. لیکن، با ظهور مفهومِ خدای واحد، قدرتِ خدایانِ میرا و نیمه‌میرا برخلافِ قدرتِ نامیرای خدای یگانهٔ ابدی تدریجاً محبوبیتِ خویش را از دست داد. در سفرِ آفرینش، یهوه تنها خدای مشروع بود که از میان خدایان پیشین سننِ بین‌النهرین تکامل یافت یا شاید زنده ماند. در یکتاپرستی، تکلیفِ آفرینش، مدیریتِ جهان و زندگیِ آخرت همگی در یک خدای واحد تجسم یافتند که بر همهٔ این معجزات و نه یکی از آنها قادر بود. ادیان ابراهیمی خود را به یکتاپرستی، تمرکز بر نامیرایی خدا، تملکِ حقیقتِ مطلق، صدور قوانین و نبوتِ برحق و نیز وعدهٔ بازگشتِ منجی (مسیح و مهدی) برای پایان دادن به ناعدالتی و فلاکتِ انسان مفتخر می‌دانستند.

در دست‌کم یک نمونه، سفرِ آفرینش از یک خدای انسان‌انگاشته سخن می‌گوید که از خدای نادیدنی و قدرتمند متفاوت می‌نمود. در این نمونه، سخن از کُستی گرفتن یعقوب با خدا از شب تا سحر جهتِ آمرزیدگی‌اش پیش از تسلیمِ خدا به‌میان می‌آید که خدا در آن هنگام ربه یعقوب می‌گوید: «زاین پس، نام تو اسرائیل است.» (سفرِ آفرینش، ۳۲-۳۲:۳۲). ظاهراً خدای انسان‌انگاشته بیش‌تر انسان‌آغازین می‌نماید تا خدا.

مثال‌های دیگر از خداپاوری و تأثیراتِ متقابلِ دینی فراوانند: تمثیل «پسرِ خدا» در مسیحیت منتسب به عیسی نه منحصر به فرد بود و نه نوآورانه. این روایت از عیسی احتمالاً از افسانهٔ مصریِ آغازین رامسیس<sup>۱۰</sup> فرزندِ آمون یا تأثیر و یا وام گرفته است. احتمال دارد که قهرمانان و منجیان پیشین شبیه به عیسی، برای نمونه از تمدن یونان (مانندِ دیونسیوس<sup>۱۱</sup>)، در خلقِ چهره‌ای به‌نام عیسی دست‌مایه قرار گرفته‌اند.

<sup>1</sup> Pantheistic

<sup>2</sup> Yogi

<sup>3</sup> Upanishadic

<sup>4</sup> Brahman

<sup>5</sup> Anachronistic

<sup>6</sup> "Yahweh," *New World Encyclopedia*, accessed Dec. 17, 2016, [www.newworldencyclopedia.org/entry/Yahweh](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Yahweh).

<sup>7</sup> Ishtar

<sup>8</sup> Marduk

<sup>9</sup> Enlil

<sup>10</sup> Ramses

<sup>11</sup> Dionysus

بالین‌حال، بسیار محتمل است که عیسی و الههٔ ایرانی میترا (هم‌چنین، موسوم به میترا<sup>۱</sup> در میان رومیان) دارای ریشهٔ اسطوره‌شناختی مشترکی بودند. اسطورهٔ رومی از یک انسان - خدایی به نام میترا سخن می‌گوید که بدون پدری شناخته‌شده<sup>۲</sup> در یک انقلاب زمستانی زاده شد.<sup>۳</sup> تاجایی که می‌دانیم، تولد عیسی به قولی در بیست‌وپنجم دسامبر است که به طرز جالب نزدیک انقلاب زمستانی و زادروز میتراست. این امر ممکن است که فرماندهان بلندمرتبهٔ رومی، با میراث میترای مدیترانه‌ای‌شان، احتمالاً مسئول این هم‌پوشانی جالب اسطوره‌ها و تاریخ‌ها بوده‌اند که در نقش نوعی حامی اسطوره‌شناسی مسیحی جدید ظاهر شد.

دیگر تأثیر متقابل مشابه را می‌توان در تصویرسازی مانوی و اسلامی از داستان عیسی و تصلیب وی مشاهده نمود. داستان تصلیب عیسی پژواک روایت مانوی یگانه در نقل یک روایت «غیریهودی شده و غیرمسیحی شده» از عیسی و زندگی‌اش است. منابع مانوی در قیاس با هم‌تایان مسیحی‌شان که ازدید مانی مسیحیان یهودی‌شده‌اند، داستان تصلیب عیسی را تخیل‌آمیزتر نقل می‌کنند. نسخهٔ مانوی بسط‌یافتهٔ این داستان به توصیف این می‌پردازد که چگونه پیکر فردی دیگر به جای پیکر عیسی مصلوب گشت، درحالی‌که عیسی صحیح‌وسالم به آسمان عروج کرد. این نسخه از داستان در قرآن بازنقل و بازتاب یافته است (۱۵۸-۱۵۷:۴).<sup>۴</sup> نسخه‌های جدیدتر داستان عیسی به روایت مسلمانان در نقش تصحیح و هم‌زمان تصدیق مفروض داستان مزبور ظاهر شدند. بالین‌حال، نسخهٔ قرآنی در قیاس با ادبیات مسیحی (یا حتی یهودی) مدعی اصالت است.

لذا، ظهور مسیحیت، همان‌گونه که اغلب برای ادیان رخ می‌دهد، ملهم از داستان‌های اسطوره‌ای آغازین بود. شباهت‌هایی که تا به حال کاوش شده‌اند و نیز بسیاری دیگر صرفاً تصادفی نیستند، لیکن امتزاج داستان‌های افسانه‌ای پیشین هر بار در یک اقتباس رایج‌تر با شخصیت‌های جدید و متفاوت ولی

<sup>۱</sup> Mithras

<sup>۲</sup> مطابق بازنمایی‌های تصویری، میترا از یک تخته‌سنگ زاده شده/پدید آمده است.

<sup>۳</sup> Tim Callahan, "The Triumph of Christianity," *Skeptic*, 8/4 (2001), 82-6.

تشابهات میان میتراپرستی و مسیحیت را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: تولد از مادری باکره، دوازده‌پی‌رو، کشتار و رستخیز، معجزات، زادروز در ۲۵ دسامبر، اخلاق و ناجی بشریت مشهور به روشنایی جهان. بنگری به:

The Circle of Ancient Iranian Studies (CAIS) (School of Oriental and African Studies - SOAS

London): [www.caissoas.com/CAIS/Religions/iranian/Mithraism/mithraism\\_and\\_christianity.htm](http://www.caissoas.com/CAIS/Religions/iranian/Mithraism/mithraism_and_christianity.htm), accessed Dec. 29, 2016.

<sup>۴</sup> N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 53.

هم‌چنین، بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, 38 and chapter 3 titled: Mānī, "the Buddha of Light."

غالباً با پی‌رنگ<sup>۱</sup> اسطوره‌ای مشابه قدیمی‌تر را شامل می‌شود. امتزاج اسطوره‌های قدیمی‌تر به اسطوره‌های جدید باورپذیری و اصالت بخشید، تاجایی که این اسطوره‌ها از سوی پیروان مربوطه رفته‌رفته به‌عنوان حقیقت پذیرفته شدند. هر دین جدید در تاریخ بر شانه‌های اساطیر و ادیان پیشین می‌ایستد که هریک نمادِ قدرتِ تخیلِ جمعی انسان و چشم‌پوشی از درکِ طبیعی و منطقی سازوکارِ جهانند.

### ت. اسطوره‌های دخیل در شهاب‌سنگ‌پرستی

دیگر منبع منحصربه‌فرد اسطوره‌ها درون دین نقش شهاب‌سنگ‌هاست. این سنگ‌های فرازمینی که به‌سمت زمین روانه می‌شوند، اغلب اسطوره‌های جدیدی دربارهٔ پیام‌های آسمانی و الهی برای مردمان زمینی ایجاد نموده‌اند که بعدها به‌مثابهٔ حقیقت تلقی گشته‌اند.

یک داستان این‌چنینی در سنت اسلامی زیارتِ مکه (حج) نهفته است. مناسکِ حج شاملِ بازدید از کعبه است که زائران باید گرد آن طواف کنند.<sup>۲</sup> به‌باور مسلمانان، کعبه توسط آدم به‌تقلید از «خانهٔ خدا» در بهشت از گل و سنگ ساخته شد. در ضلع شرقی کعبه، تکه‌های حجرالاسودِ واقعی قرار دارد که قدمتش گفته می‌شود به پیش از خلقت جهان بازمی‌گردد و از عرش خدا به زمین آمده است. طبق این اسطوره، پس از ویرانی کعبه حین طوفان نوح، این بنا بایستی بازسازی می‌شد.<sup>۳</sup> سپس، جبرئیل حجرالاسود را به اسماعیل فرزند ابراهیم داد، درحالی که درجست‌وجوی سنگ برای بازسازی کعبه بودند.<sup>۴</sup> زیارتِ حج مستلزم ادای احترام به حجرالاسود حتی با سنت بوسیدن آن است. لیکن، این داستان و آیین به‌طرزی جالب هیچ اساس قرآنی ندارد؛ به‌سادگی برخاسته از ترکیبِ یک سنت از پس سنتی دیگر در مناسک و مراسم آیینی اسلامی‌ست. به‌علاوه، ادای احترام به حجرالاسود در مکه به پیش از نبوتِ محمد بازمی‌گردد.

<sup>۱</sup> Plot

<sup>۲</sup> طواف باید با سر تراشیده‌شده و با لباس احرام (بدون آستین و دوختگی) انجام شود که به‌طرزی جالب و معنادار مشابه مراسم آیینی بودایی‌ست. بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, 95.

<sup>۳</sup> این دیدگاه که مکه شهر مقدس اسلام بوده است، از جانب دن گیسون در اثر بحث‌برانگیزش، *جغرافیای قرآنی* (۲۰۱۱)، به‌چالش کشیده می‌شود. با استفاده از ارجاعات باستان‌شناختی و متنی، وی استدلال می‌کند که شهر مقدس اصلی پترا واقع در اردن امروزی بوده است و پس از نابودی کعبه در نخستین جنگ داخلی مسلمانان، حجرالاسود و محل زیارت به مکان فعلی‌اش در مکه انتقال یافته است.

<sup>۴</sup> M. Vaziri, *Buddhism in Iran*, 91-5.

احتمالاً، کعبه به‌طور بالقوه یک استوپای بودایی بوده است (واقع در کنار دریای سرخ) که پیروانی با سرهای تراشیده، لباس احرام برتن و مشغول طواف گرد بنای مزبور برای زیارت بدان‌جا می‌رفتند؛ همهٔ این موارد احتمالاً از آیین بودا انتقال یافته‌اند و در قالب فرایند حج تلفیق گشته‌اند.

حضورِ حجرالاسود در مکه را می‌توان مرتبط با و یادآورِ پرستشِ آغازینِ شهاب‌سنگ متداول در سایر سنن و فرقه‌دانتس<sup>۱</sup> در تورات، داستانِ یعقوب شاملِ ادای احترام به «شهاب‌سنگ» مقدّس است که یعقوب سرش را روی آن نهاد و به خواب رفت: به‌هنگامِ خواب روی این سنگ، رؤیای معناداری دید که وی را به ساختنِ یک معبد، «خانهٔ خدا»، سوق داد. معبدِ گردِ همان سنگ ساخته شد (سفرِ آفرینش، تورات ۲۸:۱۹، ۳۵:۱۵).

در سننِ یونانی - رومی، باور بر این بود که این سنگ‌های آسمانی از جانبِ خدای ژوپیتر<sup>۲</sup> از آسمان‌های مقدّس هستند.<sup>۳</sup> شهاب‌سنگ‌پرستان از هر نوعی فرقهٔ پیشین «پرستشِ سنگ‌های زمینی» را به سطحِ جدیدِ «پرستشِ سنگ‌های الهی» ارتقا دادند. برای نیاکانِ انسان ساکن در جغرافیاهای منزوی گذشته، تعدادِ کمِ سنگ‌هایی که از آسمان سقوط می‌کردند، آن‌ها را به سنگ‌هایی با اهمیّتِ اسطوره‌شناختیِ عظیم به‌عنوان نشانه‌ای از فضای بیرونی و لذا از جانبِ خدایان بدل ساخت.

### ث. فرشتگان و اسطوره‌ها

فرشتگان اغلب نقشی مهم در بسیاری از اسطوره‌ها در سنن متعدّد ایفا می‌کنند. نقش آن‌ها اغلب مرتبط نگه‌داشتن انسان‌ها با خدا بوده است، مضمونی که ذهن انسان‌ها را از دوران باستان به بعد به خود مشغول ساخته است. نگاهی به چند داستان دربارهٔ فرشتگان در اسطوره‌شناسی می‌تواند بارِ دیگر در نقش یادآور این امر ظاهر گردد که ذهن انسان با چه قدرتی جذبِ ابداع و تخیلِ شیوه‌هایی جهت توضیح واقعیت یا یافتن راه‌هایی برای دفاع از خود در برابرِ بوالهوسی‌های جهان می‌گردد. همانندِ باورِ راسخ به داستان‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ها، باور به فرشتگان در میان انسان‌ها اغلب به سلبِ حسّ مسؤولیت و نظارت بر زندگی و اندیشه‌هایشان منتج شده است.

باور بر این بود که فرشتگان نامرئی، بال‌دار و قادر به پرواز زندگی رازآمیزی را میان آسمان و زمین، میان روح و جسم و میان خدا و انسان‌ها می‌زیستند. در سنتِ تورات، فرشتگان به‌عنوان «فرزندانِ خدا»، شاید شبیه به خدا و با قدمتی پیش از خلق انسان شناخته می‌شوند (سفرِ ایوب، ۳۸:۷). فرشتگان سخنگو و مدافع حقیقت و فرستادگانی از سوی خدا هستند که داعی و نادّی هشدارهای جدّی علیه خطاکاری‌ها و کفرورزی و نیز سخنانِ آرامش‌بخش و دل‌گرم‌کننده برای کسانی که آن‌ها را «می‌بینند» به‌شمار می‌روند. سننِ یهودی - مسیحی و اسلامی داستان‌ها و باورهای تقریباً مشابهی دربارهٔ فرشتگان دارند و تمامی این فرشتگان نماینده و مأمورِ تحویلِ فرامینِ خدا به انسان‌ها هستند. به‌جز پیامبرانی که از فرشتگان

<sup>1</sup> Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, trans. Theophil Menzel (1936; Mineola: Dover Publications, 2000), 14.

<sup>2</sup> Jupiter

<sup>3</sup> Oliver C. Farrington, "The Worship and Folk-Lore of Meteorites," *Journal of American Folklore* 13/50 (July-Sept. 1900), 199-208.

دستور الهی دریافت می‌کنند، این فرشتگان از چشم بسیاری از انسان‌های معمولی پنهان مانده‌اند. برای نمونه، فرشته مسئول اعلام پایان جهان در اسلام اسرافیل و در سنت یهودی - مسیحی رفائیل<sup>۱</sup> نام دارد. در نظام اعتقادی اسلامی، اسرافیل جهت اعلام روز حساب از اورشلیم (بیت المقدس) در صور خواهد دمید، در حالی که سایر ادبیات شیعی از مکه سخن می‌گویند، جایی که بانگ قیامت بر خواهد خاست تا بازگشت مهدی موعود و شروع قیامت را بر همگان آشکار سازد.<sup>۲</sup> شماری از فرشتگان نامبرای مهم در اسلام از طرف خدای خالق وظایفی دریافت کرده‌اند. برخی از این فرشتگان پیش‌تر وظایف خویش را به انجام رسانده‌اند، در حالی که دیگران هنوز مشغول انجام وظایف خویشند؛ باقی باید منتظر روز رستاخیز، روز داوری، بمانند.

در اسلام، سایر فرشتگان مسئول انجام تکالیف مشخصی هستند، مانند دو فرشته نکیر و منکر که مسئولیت تأیید یا رد ایمان مردگان در قبر را بر عهده دارند. فرشته مرگ عزرائیل است و فرشتگانی که نیک و بد اعمال را ثبت می‌کنند، کرام‌الکاتبین نام دارند. از میان دیگران، شیطان حيله‌گرترین فرشته است، فرشته‌ای مغضوب که به‌طور مداوم و مجدانه ذهن و قلب انسان‌ها را تباہ می‌سازد. باور بر این است که دسته دیگر فرشتگان پیش‌از آفرینش انسان ساکن زمین بودند؛ آن‌ها مخلوقاتی نادیدنی هستند؛ جن‌ها یا اجنه. به دلیل جایگاهی مابین انسان و فرشته، گاهی آن‌ها هم‌سطح با شیطان انگاشته می‌شوند.

گرچه فرشتگان هرگز به چشم دیده نشده‌اند، تأثیر روانی - عاطفی داستان‌های فرشته‌محور بر عموم مردم واقعی بوده است. تأثیر بر رفتار اجتماعی از یک سو و مهار ذهن انسان از سوی دیگر باعث تقویت اعتقاد عمیق‌تر به قدرت پنهان خدا (بان) در زندگی روزمره شده است. شاید، به این دلیل است که فرشتگان در قیاس با خدایان اسطوره‌ای پرهیبت که در آسمان‌ها زندگی می‌کنند، کوچک‌تر، «انسانی‌تر» و قابل‌درک‌ترند. بدین خاطر، افراد اغلب با داشتن یک «فرشته نگهبان» احساس آرامش می‌کنند - فرشته‌ای که مراقب آن‌هاست، طرف آن‌هاست و حافظ آن‌ها در برابر نیروهای پلید جهان‌ست.

### ج. آیین‌های دینی و قربانی کردن برای خدایان

اسطوره‌ها اغلب به ادیانی با رسوم معین منتهی می‌شوند که متضمن نظام‌های اعتقادی با ستایش‌گری‌های نامنتقی و تکان‌دهنده هستند. پژوهش والتیر پرکرت<sup>۳</sup> توصیفی دقیق از آیین‌های دینی با هدف خشنودی و خرسندی خدایان اساطیر و ادیان از زمان باستان تا عصر برنز و تا اوایل عصر آهن در

<sup>1</sup> Raphael

<sup>2</sup> www.britannica.com/topic/Israfil, accessed Apr. 26, 2018.

<sup>3</sup> محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۳ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تاریخ)، ۱۲۳۹-۱۰۶۶.

<sup>4</sup> Walter Burkert

خاور نزدیک ارائه می‌دهد. این طیف گسترده از مناسک و آیین‌های دینی شامل مواردی این‌چنینی بودند: ساخت مجسمه‌های خدایان و نذر خوراکی‌های گران‌بها مانند شیر، عسل و روغن؛ و نیز روشن کردن شمع برای خدایان، حضور روحانیون در مقام نماینده یا تجلی خدایان، خواندن سرود و بازگویی اسطوره‌ها، مالیدن گل و خاکستر بر بدن، انجام مراسم آتش جهت دور نگه‌داشتن ارواح خبیثه، انجام جشن‌ها در لباس مخصوص، مهمانی دادن برای خدایان، تلقین خلسه و غیب‌بینی، ریختن خون انسان و حیوان، تزکیه نفس با خون و سرانجام گذاشتن قوانین برای رابطه جنسی در قالب ازدواج مقدس.<sup>۱</sup> بسیاری از این دست آیین‌ها در قالب ادیان عصر آهن تعدیل گشته و انتقال یافتند و برخی حتی تاکنون ادامه داشته‌اند.

عمل قربانی کردن یک آیین منحصرأ مهم جهت بررسی از دریچه جدید آگاهی نسبت به قدرت اسطوره و نامنطقیت<sup>۲</sup> به‌شمار می‌رود. در برخی سنن، حیوانات در اسطوره‌شناسی به‌شدت مورد احترام قرار می‌گرفتند و در مقام خود خدا پرستیده می‌شدند، ولی حیوانات غالباً برای خدایان مرتباً قربانی شده و بعد خورده می‌شدند.<sup>۳</sup> برای جملگی زئوس، پوسایدون، آپولو و آرتمیس<sup>۴</sup>، حیوانات قربانی می‌شده و همین عمل در میان یهودیان و مسلمانان و نیز سایرین رواج داشت.

آیین قربانی کردن هم‌چنین یک سنت بین‌النهرینی باستان جهت رضایت گوشت‌خواران اهریمنی بود که نوعی دلیل دوگانه برای خشنودی خدایان شفاگر (جهت درمان بیماری‌های جسمی و روانی) و اهدای خون به شیاطین به‌شمار می‌رفت.<sup>۵</sup> همان‌طور که والتیر برکرت عنوان می‌دارد، قصد ناخودآگاه درپس قربانی کردن حیوانات برای افراد احتمالاً مشاهده رنج حیوان در حال خون‌ریزی به‌عنوان ابزاری جهت تسکین تشویش‌هایشان و درمان بیماری‌هایشان بود (به‌طرز طعن‌آلود، برخورداری از این «لذت» که خودشان قربانی نمی‌شوند).

حتی امروزه، مناسک قربانی کردن حیوان به‌طور مستمر انجام می‌شود. در سنن هندو، در مکان‌هایی مانند نیال و هند، قربانی کردن حیوانات جهت بهره‌مندی از الطاف الهه دورگا<sup>۶</sup> تبدیل به آیین شده است: آن‌هایی که پول کمی دارند، یک مرغ قربانی می‌کنند؛ آن‌هایی که کمی پول بیش‌تر دارند، بز قربانی می‌کنند؛ ثروتمندان گاومیش قربانی می‌کنند. و امروزه در سنت اسلامی، در پایان مراسم حج، یک گوسفند برای خدای ابراهیم قربانی می‌شود.

<sup>۱</sup> Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1985, 54–118; Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 41–127.

<sup>۲</sup> Irrationality

<sup>۳</sup> Burkert, *Greek Religion*, 64.

<sup>۴</sup> Artemis

<sup>۵</sup> همان، ۶۵

<sup>۶</sup> Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 73–75.

<sup>۷</sup> Durga

هدف اصلی این دست از قربانی‌ها به نظر خوشحال نگه‌داشتن خدایان، ادای احترام بدان‌ها و جلوگیری امیدوارانه از خشم خدایان بوده است که می‌تواند طوفان، بلایا، آفت، نبرد و بیماری بیافریند.

پیرامون افشای نامنطقیّت این مناسک، پرسشی مهم (و شاید بدون پاسخ) مطرح می‌شود: اگر افراد باور داشتند که خدایان جهان و هرآن‌چه در آن‌ست را آفریده‌اند، چرا بایستی بر این باور بودند که «کشتن» این حیوانات مخلوق همان خدایان آن‌ها [خدایان] را خوشحال می‌کند؟ و این واقعیت که افراد در جهان تجربی امروز به قربانی کردن حیوانات برای یک خدا ادامه می‌دهند، بر قدرت روان‌شناختی بی‌حد و حصر اسطوره و دین تأکید دارد. حتی به طرز انتقادی‌تر، این امر ورای حیوانات را شامل می‌شود: می‌توان گفت که کشتن کافران یا مرتدین تحت لوای دین یا تطهیر برای خشنودی خدا انجام می‌شود.

ترس از خدای خشمگین به روان‌شناسی قربانی کردن حیوانات در ادیان ابراهیمی و سایر ادیان منتهی شد که اغلب مربوط به هراس ناخودآگاه انسانی‌ست که خود به انواع افراطی‌تر از قربانی کردن‌ها منجر می‌گردد. در زمان‌های باستان، یهودیان، سامی‌های غربی و فینیقیان<sup>۱</sup> کل بدن حیوان و حتی انسان را می‌سوزانند و در محراب معابد برای خدا مراسم همه‌سوزی<sup>۲</sup> به‌راه می‌انداختند. در اورشلیم، گوسفندان روزانه در معبد سوزانده می‌شدند و حتی کودکان نیز در کارتاژ<sup>۳</sup> سوزانده و به خدایان اهدا می‌شدند.<sup>۴</sup> در داستان عهد عتیق، خداوند از ابراهیم خواست تا فرزندش اسحاق (یا طبق سنت اسلامی، اسماعیل) را قربانی کند و ابراهیم به‌خاطر خواست خدا آماده این کار شد. ولی، خدا مانع گشت و در عوض گوسفندی را برای قربانی کردن فرستاد.

بنابراین، اسطوره چنان از منظر روان‌شناختی قدرتمند است که می‌تواند افراد را به قربانی کردن حتی کودکانشان سوق دهد. با آگاهی یافتن از نامنطقیّت تکاملی اعمالی که انسان‌ها انجام می‌دادند (مانند کشتن فرزند یا از بین بردن منابع غذایی)، شدت روایت مهارکننده اسطوره و دین را می‌توان آرام‌آرام مشاهده نمود. درحالی‌که قربانی کردن کودکان بدیهی‌ست که امروزه دیگر انجام نمی‌گیرد، ولی مضمون مسیحی «فرزند قربانی‌شده خدا بر صلیب» هم‌چنان پشتوانه‌ای ناخودآگاه برای عمل نامنطقی قربانی کردن کودکان در سطح اسطوره‌شناختی نمادین ارائه می‌دهد. پیداست که این انگاره هم‌چنان از جانب باورمندان مسیحی جدی گرفته می‌شود: حتی خدا تنها فرزند خویش را قربانی کرد.

<sup>1</sup> Phoenicians

<sup>2</sup> Holocaust

<sup>3</sup> Carthage

<sup>4</sup> Burkert, *Greek Religion*, 63.

### عوارض اجتماعی و قدرت خطرناک اسطوره‌ها

نمونه‌های بالا نشان می‌دهند که در سه‌هزار تا چهارهزار سال پیش، اجبار حقیقت‌جویی و اسطوره‌پردازی نیاکان کهن ما به اتکای روان‌شناختی بر این اسطوره‌های خودساخته منجر شد. در واقع، حقیقت‌جویی نوعی روش «روان‌درمانی» ابتدایی و غیرپیچیده و احتمالاً ابزاری مفید در دوران دشواری بود. اسطوره‌های پیچیده دربارهٔ آفرینش، جهان آخرت و نامیرایی با هدف ارائهٔ داستان‌های جای‌گزین برای یک پایان وجودی ناگهان و بی‌معنا مطرح شدند و در مقام راه‌حل‌های شناختی جهت تسکین تشویش مرگ ظاهر گشتند. با این حال، باور به بسیاری از این اسطوره‌های باستانی که ظاهر حقیقت به خود گرفته بودند (هم‌چنین، موسوم به کلام خدا)، در موارد هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به تبعات ناگوار اجتماعی و فرهنگی و فکری منتج شده‌اند.

افراد همیشه مایلند ادعا کنند که یک اسطوره اصیل و «زآن» آن‌هاست. معمولاً، آگاهی یا اذعان اندکی نسبت به اسطوره‌های پیشین وجود دارد. قائلان به این اسطوره‌ها احتمالاً از انواع تأثیرات متقابل کاوش شده در این فصل که در بازاندیشی تاریخی مشهودند، کاملاً ناآگاه بوده‌اند. از این‌گذر، یک اسطوره دارای مؤلفهٔ شخصی و قبیله‌ای است که حس هویت و تعلق به گروه‌ها را تقویت می‌کند. چنین هم‌ذات‌پنداری‌ای با اسطوره انگیزهٔ شخصی شناخت را نیز به حداقل می‌رساند. به عبارت دیگر، گسترهٔ فراگیر اسطوره‌های فرهنگی/دینی میل طبیعی به خودمختاری یا اندیشیدن و تصمیم گرفتن برای خود را سرکوب می‌کند.

دنباله‌روی از مسیر نیاکان آن‌گونه که به وسیلهٔ مجموعه‌ای از اسطوره‌ها تعیین شده‌است، به معنای وفاداری به اصول پیمان بسته‌شده میان قبیله و خدایش بود. آن‌چه در الگوواره<sup>۱</sup> اسطوره‌ای‌ترین روایات شاخص است، این است که اغلب آن‌ها حول یک قوم به‌خصوص در گردش هستند، مانند بنی‌اسرائیل که خود را قوم برگزیده می‌دانند یا برخی اذکار مسلمانان (الحمد لله انی مسلم - شکر که من مسلمانم) و جزمیت مسیحی که به‌جز کسانی که عیسی را باور دارند، همه به جهنم خواهند رفت. بنابراین، روایات اسطوره‌ای - دینی دربارهٔ همهٔ بشریت نیستند، زیرا باقی بشریت را باید در جرگهٔ اعضای غیرقبیله‌ای گنجانند. همان‌گونه که اشلی مونتاگو<sup>۲</sup> به درستی عنوان می‌دارد: «اسطوره‌پردازان معمولاً «خود» را به‌عنوان قوم برگزیده یا نخستین و اصیل‌ترین قوم خلق شده انتخاب می‌کنند.»<sup>۳</sup> بنابراین، اسطوره‌ها مانند دین نهایتاً در نقش جداکنندهٔ انسان‌ها از یک‌دیگر ظاهر شدند، ولو به‌هنگام ایجاد هم‌بستگی میان افراد یک گروه یا قبیله، ولی علیه دیگران. (به‌سادگی می‌توان مشاهده نمود که چگونه قبیله‌گرایی گذشته به

<sup>1</sup> Paradigm

<sup>2</sup> Ashley Montagu

<sup>3</sup> Montagu, *Man: His First Million Years*, 191.

ملی‌گرایی و تفرقه بین‌المللی حال تبدیل شده است و این که روایات/اسطوره‌های فرهنگی/ملی دقیقاً همانند اسطوره‌های دینی به ایفای نقش جداکننده می‌پردازند.)

همچنین، هم‌زمان با ایجاد هم‌بستگی میان افراد به‌قیمتِ طردِ دیگران، می‌توان شاهد تناقضات و محدودیت‌های اسطوره‌شناسی به‌مثابهٔ اساس جامعهٔ اخلاقی بود. برای نمونه، برده‌های بنی اسرائیل در مصر رنج کشیدند و رهایی آن‌ها هدفِ خدایِ آن‌ها، خدایِ ابراهیم و موسی گشت. هم‌زمان، ادعا شده است که کارگران مصری که بسیاری‌شان نیز برده بودند، حدود ۴،۸۸۳،۰۰۰ تن سنگ را در جریان ساختِ اهرام جابه‌جا کردند.<sup>۱</sup> در روایتِ دینی که پیرامون بردگان بنی‌اسرائیلی رهایی‌یافته در مصر ساخته شد، رهایی بردگان بومی مصری که متحملِ همان بی‌عدالتی و ستم از جانبِ همان فرعون شده بودند، ظاهراً به‌سان بردگان بنی اسرائیلی موردتوجهِ خدا نبود و در واقع هیچ اثری از آن‌ها و حتی کم‌ترین کوششِ خدا برای نجاتِ این بردگانِ مصری در اسطوره به‌چشم نمی‌خورد.

به‌واقع، عمل برده‌سازیِ دیگران حتی تا همین اواخر از سوی فقه بدونِ چالش و مجاز باقی‌ماند و توسطِ ذینفعان مسیحی و اسلامی انجام می‌گرفت.<sup>۲</sup> به‌عبارت‌دیگر، آزادسازیِ بردگان یک اقدام انسانی نبود، بلکه تنها بر آزادیِ اعضای «قبیلهٔ برگزیده» در اسطوره‌شناسی متمرکز بود. با پرهیز از لغوِ کلی آن، سایهٔ خدا در پس‌زمینهٔ برده‌داری باقی ماند. ریختن خون اعضای خارج از قبیله اغلب مجاز بود و حتی از جانبِ خدا تشویق می‌شد، ولی ریختن خون اعضای قبیله مجاز نبود. در ده فرمان «تُرَا کشتن روا نباشد» قانونی معتبر است، ولی در میان اعضای قبیله به‌مراتب جدی گرفته می‌شود، به‌طوری که هیچ بنی‌اسرائیلی‌ای نباید بنی‌اسرائیلی دیگری را بکشد و یا مسلمانی مسلمان دیگر را. باری، آن‌گونه که در اسفار پنج‌گانه<sup>۳</sup> کتاب مقدس (سفرِ لاویان<sup>۴</sup> و سفرِ تثنیه<sup>۵</sup>) آمده است، آن‌هایی که مزورانه نافرمانی می‌کنند (ناپاکان/کافران)، از حمایتِ یکسان فرامین الهی برخوردار نمی‌گردند. در این کتاب‌ها، خدا در واقع فرمان قتل و غارتِ جوامع و سرزمین‌های مجاور را صادر می‌کند.

<sup>1</sup> Morris, *The Human Zoo*, 9.

<sup>۲</sup> برده‌داری قطعاً طی سده‌ها میان مبلمان و استعمارگران مسیحی رواج داشت. این عمل هرگز توسط احکام اسلامی ملغی نشد، چراکه بزرگان اسلام در طول تاریخ اسلامی دارای بردگان [و البته کنیزان] بسیاری بودند. در واقع، موطن اسلام، عربستان (سعودی) تحت حکومت وهابیان نه از روی میل بلکه تحت فشار بین‌المللی (بریتانیا) یکی از آخرین کشورهایی بود که در جهان به لغو برده‌داری در سال ۱۹۶۲ رضایت داد (موریتانی آخرین کشور بود که برده‌داری را در سال ۱۹۸۲ و بار دیگر در سال ۲۰۰۷ ملغی اعلام نمود). به‌همان میزان که مسیحیان و به‌ویژه پرتغالی‌ها و آمریکایی‌ها تجارت برده را حفظ کردند، برخی مبلمان مسیحی بریتانیایی کوشیدند تا برده‌داری را لغو نمایند.

<sup>3</sup> Pentateuch

<sup>4</sup> Leviticus

<sup>5</sup> Deuteronomy

همین موضوع دربارهٔ اعضای «امت»، «قبیله» مسلمانان مؤمن، درمقابل افراد بی‌ایمان، خارج از سنت اسلامی - ابراهیمی (کافران) نیز صادق است. عمل قتل اعضای بیگانه در برخی سنن دینی ممکن است عمیقاً ریشه در تمایل زیست‌شناختی - قبیله‌ای نسبت به حفظ برتری خانواده و خویشان داشته باشد. درواقع، این امر هم‌چنان در سطح روان‌شناختی رخ می‌دهد، به‌صورتی که افراد خارج از قبیله (چه قبیله دینی یا سرزمینی) طرد می‌شوند و مورد بی‌اعتمادی قرار می‌گیرند.

گاهی در درون قبیله‌ای، جوهرهٔ اسطوره متقاعد نمودن اعضای قبیله جهت صبوری و اخلاص بود. در روایات اسطوره‌های خاص، وعده داده می‌شود که باورمندان صبور پاداش خواهند گرفت و خائنان خودخواه عذاب خواهند دید. اساس پاداش مشق بی‌چون‌وچرای صبر و اخلاص به دین است. این‌دو فضیلت شکست را به پیروزی، یأس را به سرور و میرایی را به نامیرایی بدل می‌ساختند.

برای نمونه، در تورات و قرآن، داستان ایوب یک نمونهٔ کهن‌الگووار<sup>۱</sup> از صبر و اخلاص در برابر بلااست. داستان ایوب به‌عنوان آزمون الهی جهت سنجش استقامت و توانایی وی در غلبه بر بدی‌ها و مادیات بیان می‌شود. بدین ترتیب، خدا به بندگان مطیع خویش آزادی و سعادت ابدی عطا می‌کند.<sup>۲</sup> این راهبرد روان‌شناختی احتمالاً کمک‌حال کسانی بوده است که در درون قبیله دچار رنج بودند و انتخاب‌های محدودی داشتند، به‌طوری‌که این اطمینان را بدان‌ها می‌داد که درنهایت پاداش دریافت خواهند کرد. لیکن، دراین‌بین، وعدهٔ صبر افراد را همانند انسانی بدون هیچ‌انگیزه‌ای جهت یافتن راه‌حل شخصی‌شان، منتظر نگه‌می‌دارد. درنتیجه، درعرض آموختن چگونگی نگرستن بر درد به‌دیدهٔ یک فرایند طبیعی که باید به‌مدد ذهن مدیریت شود، دین خودآگاهی افراد را در اندیشیدن به خود تضعیف نمود. شاید، این راهبردی بود که اعضای قبیله را به اصول رفتاری قبیله‌ای با سوگند وفاداری و فرمان‌بری بدون پرسش انتقادی پای‌بند نگه می‌داشت.

اسطوره‌ها به‌منظور پاسخ‌گویی به ضرورت‌های میثاق قبیله طراحی شدند، حتی به‌قیمت انکار عقلانی و لغزش خرد. فرمان‌بری کورکورانه از اساطیر و حقایق نیاکانی ظاهراً در راستای تضعیف خودمختاری و الهامات شخصی بود. بسیاری از این اسطوره‌ها را نباید صرفاً نماد رؤیایی و بی‌خطر زیبایی فرهنگی، دینی و ادبی پنداشت. بلکه، اشاعهٔ اعتقادات مرکزی این‌چنینی اغلب ذکاوت فلسفی و تجربی نسل‌ها را سرکوب کرد و درضمن این اعتقادات به ایجاد کژفهمی‌های خطرناکی منجر گشتند. خطر در ترجیح دادن

<sup>۱</sup> Archetypal

<sup>۲</sup> Oliver Leaman, "Hiob und das Leid: Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabalistischen Judentum," in *Diskurs der Weltreligionen: Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, ed. Peter Koslovski (München: Wilhelm Fink Verlag, 2001), 103-128.

داستان رنج ایوب موضوعی است که فیلسوف یهودی، مایمونید (ف. ۱۲۰۴) بدان پرداخت تا ابهامات روان‌شناختی و فلسفی را از آن بزدايد.

اعتقادات مبتنی بر روایت کسی دیگر است نه واقعیتی که خود انسان درک می‌کند. بسیار دشوار است که بتوان ذهن باورمندان را از چنین روایات و داستان‌هایی رهانید، به‌خصوص که زیست‌شناسی از کودکی برنامه‌ریزی شده مغز و زندگی فرهنگ مشترک کار را دشوارتر می‌کند. شبیه به این است که ماهی در صدد اندیشیدن درباره آب باشد که گرداگردش را احاطه کرده است.<sup>۱</sup>

### برآمد

زیبایی و ارزش ادبی برخی اسطوره‌های باستان را باید در ترازوی قیاس با خطرات وارده‌شان در اشاعه فهم نادرست از واقعیت و بیگانه‌سازی اعضای خارج از گروه قبیله‌ای سنجید. با بخشیدن ویژگی تاریخی و حتی زیباشناختی به فرایند اسطوره‌پردازی نیاکان انسانی پیشانویس<sup>۲</sup>، برای مدت مدیدی میان خانواده انسانی به‌شکلی زیان‌بار تفرقه افکنده‌اند. نقش جوزف کمپل در عرصه اسطوره‌شناسی تطبیقی بی‌همتا است. آن‌چه جوزف کمپل و حتی میرسیا ایلیاد نسبت به بحث پیرامون آن در نوشته‌هایشان بی‌میل بوده‌اند، خطر انتقال اسطوره به دین و لحن «بیگانه‌هراسانه»<sup>۳</sup> یا حتی «آزارگرانه» علیه طردشدگان و «ناباورمندان» است. با این وجود، جوزف کمپل از «ساده‌لوحی بدوی» دین تماماً مبرا نبود. وی سرانجام مجبور به بیان این کلمات درباره خطر اسطوره و دین شد: «جوامعی که روزی در آغوش آگاهی از الوهیت تضمینگر اسطوره‌شناختی خویش آسوده بودند، ناگهان دریافتند که در نگاه همسایگانشان شیطانند.»<sup>۴</sup>

از طریق داستان‌های اسطوره‌ای، میان تفسیر فقهی و رویکرد واقعی به اتفاقات شکاف گسترده‌ای ایجاد شد. این دست ناهماهنگی بین داستان و واقعیت به‌طور مداوم در عصر نوین به‌سراغ ما می‌آید. مهم است به یاد داشته باشیم که گرچه ما متمایلیم تا اسطوره‌ها را به‌مثابه امور گذشته از صافی اندیشه بگذرانیم، میلیون‌ها نفر امروزه هستند که همچنان تحت سیطره اسطوره‌های باستان زندگی می‌کنند. شاید، افراد اندکی همچنان به جهان آپولو و زئوس باور داشته باشند، ولی صدها میلیون نفر هرروزه برای شیوا خیرات و پیشکش می‌دهند، داستان آدم‌وحوّا را به‌زبان می‌پذیرند، به معجزات شگفت‌انگیز موسی باور دارند، صادقانه با عیسی که از مرگ بازگشت رازونیا می‌کنند و حین مراسم حج در مکه شورمندان به شیطان سنگ پرتاب می‌کنند. لذا، این مواجهه صرف و بعید ذهن گذشته انسان نیست، بلکه موضوعی قویاً مرتبط برای میلیون‌ها نفر در سرتاسر جهان امروز است که همچنان بر اساطیر ادیان باور دارند و

<sup>۱</sup> این قیاس از جانب دنیل کوپین در *اسماعیل جهت نمایش قدرت پس‌زمینه فرهنگی که همگی در آن شناوریم*، به کار گرفته شد.

<sup>۲</sup> Premodern

<sup>۳</sup> Xenophobic

<sup>۴</sup> Campbell, *The Masks of God*, 18, 23.

اجازه می‌دهند چنین داستان‌هایی به زندگی‌شان جهت دهند و بر باورشان پیرامون جهان و دیگران تأثیر بگذارند.

اسطوره‌ها تصوّرات خیل عظیمی از باورمندان را تاحدی به‌اسارت گرفته‌اند که فرایندهای طبیعی و تاریخی گویی اساساً در زمان یخ بسته‌اند. یک شکاف بارز رخ داد که انسان‌ها را از ذهن بی‌قیدوشرط اصلی‌شان جدا نمود. دین و اسطوره انسان‌ها را از بی‌دفاعی زیست‌شناختی طبیعی که پیری، مرگ و نابودی را همراه داشت به یک فرار از منطق طبیعی واداشت. به‌واسطه کارکرد مغز و برنامه‌ریزی عصبی آن، دین و اسطوره ذهن را انگار از باقی جهان جسمانی و سیال جدا نمودند.

آزادسازی ذهن اسطوره‌پردازان، اسطوره‌پاسداران و اسطوره‌رهروان که آن را به دین تبدیل کرده‌اند، تکلیفی‌ست که انسان را در دوراهی جبر و اختیار قرار می‌دهد. با تلاش و فلسفه و فلاسفه طبیعت‌گرا واقعیت‌های تلخ و شیرین زندگی در سه هزاره گذشته مدبرانه باعث ایجاد مباحث وسیعی شدند و بالاخره جسورانه از صافی حواس پنج‌گانه و ادراک عقلانی گذشتند. برای بسیاری از انسان‌های جست‌وجوگر، فلسفه‌رهایی جانشین اسطوره‌باوری، ترس، فرمان‌بری و تقلید کورکورانه شد.

\* \* \* \*

بخش سوم  
فلسفه: روشنی



## فصل پنجم

فلسفه‌های خودمختاری هندی - یونانی - رومی: مکاتبِ ناستیکا<sup>۱</sup> (چارواکا<sup>۲</sup>، آجیویکا<sup>۳</sup>، جین<sup>۴</sup>، بودا<sup>۵</sup>)، اپیکورگرایی<sup>۶</sup> و پیرهون‌گرایی<sup>۷</sup>

همان‌طور که شاهد بودیم، عصرِ برنز (۱۲۰۰-۳۳۰۰ پیش‌ازمیلاد) دورهٔ باورهای فراطبیعی<sup>۸</sup> ابتدایی بود. پرستشِ امورِ اَبَرطبیعی، انسان‌نگاری<sup>۹</sup> طبیعت و خدایان، تکریمِ نیاکان و پدیده‌های آسمانی و پرستشِ اشیای جاندار و بی‌جان و آیین‌های قربانی همگی درزمرهٔ سننِ این دوره جای داشتند. مقدر بود که ویرانی ناشی از این باورها و رفتارهای خرافی دیربازود به‌گونه‌ای مطرح شود.

دگرسویی پس‌از آغازِ عصرِ آهن (حد. ۵۵۰/۷۰۰-۱۲۰۰ پیش‌ازمیلاد) آغاز به پدیدار شدن نمود، وقتی که اصلاح‌گرانی مانند فیثاغورث<sup>۱۰</sup>، بودا<sup>۱۱</sup>، کُنْفوسیوس<sup>۱۲</sup> و دیگران در دوره‌ای که اکنون تحت‌عنوان عصرِ محوری<sup>۱۳</sup> شناخته می‌شود،<sup>۱۴</sup> با راهگشایی‌هایشان ظاهر شدند. فلسفهٔ طبیعی و اندیشهٔ فلسفی

---

<sup>1</sup> Nastikā

<sup>2</sup> Ćārvāka

<sup>3</sup> Ajīvikism

<sup>4</sup> Jainism

<sup>5</sup> Buddhism

<sup>6</sup> Epicureanism

<sup>7</sup> Pyrrhonism

<sup>8</sup> Metaphysical

<sup>9</sup> Anthropomorphization

<sup>10</sup> Pythagoras

<sup>11</sup> Buddha

<sup>12</sup> Confucius

<sup>13</sup> Axial Age

<sup>14</sup> عبارتِ عصرِ محوری (*Achsenzeit*) که توسطِ کارل یاسپرزِ روان‌پزشک - فیلسوف ابداع شد، به دورهٔ زمانی بین سده‌های هشتم و سوم پیش‌ازمیلاد اشاره دارد، گرچه نظریهٔ ریشه‌ایِ عصرِ محوری به شرق‌شناسِ اواخرِ سدهٔ هجدهم، آبراهام یاسینت آنکیتیل - دوپرون (۱۸۰۵-۱۷۳۱)، بازمی‌گردد. بنگرید به:

Jan Assmann, "Transkulturelle Theorien - am Beispiel von Jaspers' Achsenzeit-Konzept," in *Theoriethorie. Wider die Theoriemüdigkeit in den Geisteswissenschaften*, ed. Mario Grizelj, Oliver Jahraus (Hg.) (München 2011), 263.

منسجم رفته‌رفته آغاز به مواجهه و جای‌گزینی با اسطوره‌ها و اندیشه‌ی اسطوره‌ای نمودند. و لذا، حدود سه‌هزار سال پیش، بسیاری از باورهای عصر برنز و آهن به‌طور ریشه‌ای از جانب اقلیت اندیشمندان و اصلاح‌گران به‌چالش کشیده شدند.

گرچه درابتدا این‌دست اندیشمندان گروه‌های انگشت‌شمار بودند، تغییر شگرف در اندیشیدن که توسط این اصلاح‌گران ایجاد شد، حاکی از گذار از باور به خدا(یان) به سمت تمرکز بر رهایی «خود» بود. آن‌ها افراد را به ترک امید دروغین و درعوض تعمق درباب نقش خویش در سرنوشت و شادی‌شان دعوت کردند. طی عصر محوری، شماری از این فیلسوفان شورشی که در شبه‌قاره هند و نیز در جهان یونانی - رومی پا به عرصه گذاشته بودند، تأثیرات مهمی در حیات فکری آن مناطق و فراتر گذاشتند.

### ۱. فلسفه‌های خودمختاری هندی<sup>۱</sup>

ادیان باستانی مناطق مزبور برای سده‌ها آغشته به آیین‌های تثبیت‌شده‌ای چون قربانی کردن حیوانات برای خدایان، مناسکی که تنها توسط روحانیون انجام می‌گرفت و باورهای جزمی مانند کارما<sup>۲</sup> و بازتن‌یابی<sup>۳</sup> بودند. نخستین مورد دگراندیشی مکتوب علیه خرافه در شبه‌قاره هند حاکی از این است که دگردیدی آرام‌آرام در حدود سده هشتم پیش‌ازمیلاد در شمال‌غربی هند رخ داد. خداباوری<sup>۴</sup> باستانی آن دوران، با برساخت<sup>۵</sup> هستی‌شناختی ثابت، تشریفات‌گرایی<sup>۶</sup> و نظام کاستی<sup>۷</sup> نابرابرگرای<sup>۸</sup> خویش، یک شورش فلسفی را می‌طلبید، درحالی‌که ساختارهای اجتماعی موجود مبتنی بر سلسله‌مراتب‌های دینی خشک با مالکیت زمین و دام نگاهی جدید به ارزش‌های ریاضت‌معنوی، ترک ثروت و برابرگرای<sup>۹</sup> مهرآمیز را می‌طلبید.

قربانی کردن حیوانات و چندخدایی هدف نخست اصلاح گشت. مخالفان آغازین چندخدایی، حتی خداباوری و قربانی کردن حیوانات یوگی<sup>۱۰</sup>‌هایی بودند که انگاره‌های فلسفی و معنوی انقلابی‌شان تدریجاً

<sup>۱</sup> شایسته دانشجویان فلسفه هند نیست که نسبت به اثر دیرین و وزین پنج‌جلدی سورندرنات داسگوپتا، تاریخ فلسفه هند (۱۹۵۲-۱۹۲۱)، بی‌اعتنا یا بی‌اطلاع باشند. وانگهی، نظریه مفروض به‌مراتب فنی و سانسکریتی‌شده دامنه و تحلیل آن، چنین اثری را باید به‌کناری نهاد، چراکه ورای هدف این فصل بی‌ادعاست.

<sup>۲</sup> Karma

<sup>۳</sup> Reincarnation

<sup>۴</sup> Theism

<sup>۵</sup> Construction

<sup>۶</sup> Ritualism

<sup>۷</sup> Caste

<sup>۸</sup> Non-egalitarian

<sup>۹</sup> Egalitarianism

<sup>۱۰</sup> Yogi

تحت‌عنوان *اوپانیشاد*<sup>۱</sup> گردآوری شد. رویکردِ یوگی‌های - اوپانیشادی چندخدایی<sup>۲</sup> و بازن‌یابی را نیز هدف قرار داده بود. «خدا» در *اوپانیشاد* ذکر نشده است، ولی از برهمن<sup>۳</sup> نام برده شده است که نمادِ اصلِ غایی «گسترده‌گی» و نه لزوماً فی‌نفسه خداست (بیش‌تر شبیه به حضورِ تائو<sup>۴</sup> در *تائو ته چینگ*<sup>۵</sup> در فلسفه تائویی چین است). این دست کوشش‌های آغازین با باورهای دینی و چندخدایی به مقابله برخاستند که نخست به اعتقادات فریبنده دربارهٔ قربانی کردن حیوانات پرداختند و سپس مباحثاتِ جدیدی پیرامون «خود»، چرخهٔ طبیعت و انگاره‌های واقعیتِ واهی یا اصیل را باز معرفی نمودند. در اوپانیشاد، برهمن به واقعیتِ غایی و دایمی هرچیزی تبدیل شد که همهٔ موجودات درون خویش آن را با خود دارند و نهایتاً نیز به خود و به‌سوی آن بازمی‌گردند. این پیشرفتی فلسفی بود که راه را برای مفاهیم جسورانه‌تر و پیچیده‌تر هموار ساخت.

چالش‌های جدی‌تر علیه نهادهای دینی، خدایان و خرافه‌ورزی در پیش بود. چهار گروه و مکتب فلسفی (چارواکا، آجیویکا، آیین چین و آیین بودا) از اندیشمندان شبه‌قارهٔ هند تشریفات‌گرایی خشکِ متون دینی مقدس، *ودها*<sup>۶</sup> را انکار می‌کردند. به تدریج، این گروه‌ها مکاتبِ فلسفی ناستیکا نام گرفتند. ناستیکا از ریشهٔ سانسکریت «آستیکا»<sup>۷</sup> (هست) به‌علاوهٔ پیش‌وندِ منفی‌سازِ «ن» است. لذا، ناستیکا به‌معنای «نیست» است و به انکارِ *ودها* و خدایان اشاره دارد. در نتیجه، بوداییان و جینیان از جانبِ روحانیون برهمنی به ارتداد [انکار] متهم شدند. در مقابل، مکاتبِ فلسفی دیگر که اعتبارِ *ودها* را می‌پذیرفتند آستیکا نام گرفتند و بیش‌تر در بین برهمن‌ها پذیرفته شدند. ظهور جنبش ناستیکا را می‌توان نقطهٔ آغازِ ناخدااباوری<sup>۸</sup> یا ناخدامداری<sup>۹</sup> دیرینه و حرکت به‌سوی قبیله‌گرایی‌زدایی<sup>۱۰</sup> همراه با واساخت<sup>۱۱</sup> اقتدارِ دینی سلسله‌مراتبی دانست. چهار مکتب در این سیلک به‌ترتیب ظهور یافتند: چارواکا، آجیویکا، آیین چین و آیین بودا. این مکاتب باور به متون مقدس و خدایان، آیین‌های قربانی و سایر مناسکِ ظاهری قویاً رعایت‌شده را از اعتبار ساقط نمودند. آن‌ها همچنین مالکیتِ جرگه‌سالارانه<sup>۱۲</sup> زمین و دام را به‌چالش کشیدند و در راستای ترکِ تعلقاتِ شخصی گام برداشتند. در واقع، علیه ثروت‌طلبی و سلطه‌گرایی که از دورانِ جوامع کشاورز تداوم داشت، شورش فلسفی کردند. با زیستن در مسیرِ فلسفهٔ خویش، بانیان و حامیان این

<sup>1</sup> *Upanishads*

<sup>2</sup> Polytheism

<sup>3</sup> Brahman

<sup>4</sup> Tao

<sup>5</sup> *Tao Te Ching*

<sup>6</sup> Vedas

<sup>7</sup> Astikā

<sup>8</sup> Nontheism

<sup>9</sup> Nontheocentrism

<sup>10</sup> Detribalization

<sup>11</sup> Deconstruction

<sup>12</sup> Oligarchic

مکاتب برای کسانی که آرزوی رسیدن به رهایی و شادی و بازیابی وضع وجودی طبیعی و خودمختار بدون باور به کتب مقدس، خدایان و امور ابرطبیعی را داشتند، راه‌های عملی نشان دادند. فلسفه‌های آن‌ها هم‌چنین خشونت علیه یک‌دیگر و حیوانات را که پیش‌تر به نام دین یا قبیله انجام می‌گرفتند، ملغی کردند. تعاملات بین بنیان و اندیشمندان آغازین این مکاتب با میان‌وام‌گیری و رویکرد مشترک آن‌ها در اتکا بر خویش و نه خدایان خیزش فکری نوینی بود. برخی مکتوبات ادعا دارند که بودای جوان با ماهاویرا<sup>۱</sup>، بزرگ ریش‌سفید مکتب چین، ملاقات کرد و به تبادل آرا پرداخت. به‌همین ترتیب، ماهاویرا با ماکالی گوشالا<sup>۲</sup>، بزرگ مکتب آجویکا، تعامل داشت. مکاتب چین و آجویکا به رقابت با هم پرداختند و هم‌چنین به‌طور تفکیک‌ناپذیر درهم‌تنیدند.<sup>۳</sup> درواقع، گوشالا بانی مکتب آجویکا در مقام رقیب بودا پدیدار گشت.<sup>۴</sup> این رقابت ممکن است در شیوه‌ای باشد که آن‌ها پیام خویش را به جماعت و پیروان مختلف ارائه می‌دادند. باتوجه‌به تبادل قوی آرا بینشان، پنداشت این موضوع رواست که بودا بر شانه‌های پیشینیانش ایستاد و بسیاری از استدلال‌هایش را براساس آموزه‌های استادان مکاتب ناستیکا توسعه داد. جنبش مخالفت‌آمیز ناستیکا اندیشمندان بیش‌تری را جرأت بخشید تا شیوه‌های سرکوبگر توبه روان‌شناختی و سبک زندگی را به‌چالش بکشند. آن‌ها تعدادی ادعای صریح و درعین‌حال تکان‌دهنده مطرح نمودند: جهانی به‌جز این جهان موجود وجود ندارد و نه «خودی» به‌جز این بدن؛ این که آگاهی و بدن مرتبط به هم هستند؛ و این که با فروپاشی بدن، آگاهی نیز خواهد فروپاشید. چهار مکتب ناخداپاور<sup>۵</sup> ناستیکا آشکارا قائل به این بودند که هیچ روحی نیست که پس از مرگ باقی بماند. همراه با این مفهوم، انگاره بازگشت «خود» دیگر به جهان دیگر از طریق بازتن‌یابی رد شد. رازآلودگی اعتقاد به یک هستی و جهانی موازی با جهان موجود هیچ شیوه اثبات‌پذیری نداشت و از لحاظ سامانه حواس پنج‌گانه و ادراکی انسان مردود شناخته شد. متون مقدس، بهشت و جهنم، روحانیون، قوانین و ممنوعیت‌ها به‌مثابه بنیان اعتقاد همگی به‌دیده انگاره‌های ابداعی طلایه‌داران انسان و نه مبتنی بر واقعیت نگریسته شدند. این جنبش‌های فلسفی طغیانی در دفاع از ذهن فردی بودند و در حمایت از آن‌هایی سخن می‌گفتند که در راه‌بندان دینی نسل‌های خویش گرفتار بودند.

<sup>1</sup> Mahāvira

<sup>2</sup> Makkali Gośāla

<sup>۳</sup> ادعا می‌شود که گوشالا دو سال پیش‌تر از ماهاویرا به درجهٔ چینیّت رسید:

A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion* (1951; Delhi: Motilal Banarsidass, 2009), 31 and 50.

<sup>۴</sup> همان، ۵۵.

<sup>۵</sup> گرچه ممکن است نخستین بار مکتب پیشابودایی کهن سامخیا، یک جنبش دوگانه‌باور مادی‌گرای یوگی، به رد وجود خدا پرداخته باشد، پیروان این مکتب هرگز مشروعیت وداها را به‌چالش نکشیدند. بنابراین، آن‌ها را نمی‌توان بخشی از جنبش ناستیکا به‌شمار آورد.

هریک از این مکاتب طی سده‌ها مجموعه بی‌نظیر انگاره‌ها و مناسک خویش را توسعه دادند تا خود را از اعتقادات دینی ریشه‌دوانیده و از منظر فرهنگی سرهم‌بندی‌شده زمانه‌شان جدا سازند. حامیان مکتب چارواکا نخستین گروه بودند که در راستای پایان دادن به گرفتاری و ترس دینی، آشکارا به خرافات موجود دوران تازیدند و به ردشان پرداختند. جهت ارزیابی آموزه‌های فلاسفه تک‌رو طبیعت‌گرای بعدی، بگذارید نخست اصول کلیدی چارواکا، یکی از نخستین مرام‌های نظام‌مند پایه‌گذار شالوده‌ناخدااباوری، خودمختاری فردی و فلسفه‌رهای را از صافی تدقیق بگذرانیم.

### چارواکا: شورش علیه خدا، جست‌وجوی خوشی در زندگی

وجود یک مکتب مادی‌گرای پیشاچارواکا<sup>۱</sup> به سده هشتم پیش از میلاد بازمی‌گردد، گرچه این پیشینه کاملاً ثابت‌شده نیست.<sup>۲</sup> آنچه از منظر تاریخی درباره چارواکا شناخته‌شده است، عموماً برگرفته از منابع دست‌دوم غیرچارواکا، منتقدان این مکتب است که قصد بی‌اعتبارسازی آن را داشته‌اند.<sup>۳</sup> برخی از این نظرات از منابع جدلی چینی و بودایی هستند (گرچه منابع فارسی و عربی به‌طور گذرا به این مکتب مادی‌گرای هندی نیز اشاره داشته‌اند).<sup>۴</sup> در باقی موارد، نوشته‌های چارواکا، جداز برخی پاره‌نوشت‌ها، از

<sup>1</sup> Pre-Çārvāka

<sup>2</sup> Ramkrishna Bhattacharya, "Development of Materialism in India: The Pre-Çārvākas and the Çārvākas," *Esercizi Filosofici* 8 (2013), 1, 3.

گرچه خاستگاه چارواکا نامشخص است، نخستین اثر دیرینه درباره آن‌ها، متعلق به سده هشتم، شیر نابودی تمامی اصول اثر جایاراشی باتاست. بنگرید به:

Deepak Sarma, *Classical Indian Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2011), 3.

<sup>۳</sup> دیپراساد چاتوپادیا عنوان می‌دارد که منابع چینی و بودایی عمده منابع شناخت چارواکایی‌ها هستند، لیکن چاتوپادیا الزاماً چارواکایی‌ها را در زمره پیروان لوکایاتا نمی‌داند. بنگرید به:

Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism* (New Delhi: People's Publishing, 1959), xxiii.

هم‌چنین، بنگرید به:

Günter Zehm, *War Platon in Asien?: Adnoten zur Globalisierung des Geistes* (Schnellroda: Anthaios, 2008), 64.

<sup>۴</sup> Ramkrishna Bhattacharya, *Studies on the Çārvāka/Lokāyata* (London: Anthem Press, 2011), chapters 2 and 22.

درباره مادی‌گرایی چارواکا/لوکایاتا، سه اثر فارسی - عربی به‌رشته تحریر درآمده است: (۱) تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی؛ (۲) الملل والنحل (آرای اهل‌الهند) محمدبن عبدالکریم شهرستانی؛ (۳) آیین اکبری ابوالفضل علمای. در اثر شهرستانی، اشاراتی به فریق هندی مانند دوگانه‌باوری [سامخیا] و مادی‌گرایی یا دهریه [لوکایاتا] شده است، ولی هیچ سخنی از مکتب چارواکا به‌میان نیامده است. بنگرید به شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل والنحل، ج. ۲، ترجمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی (تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷)، ۴۱۷.

دسترس ما خارجند. لیکن، حتی نظرات حاشیه‌ای دربارهٔ آن‌ها همچنان پیرامون انگاره‌های بنیادین مکتب مزبور روشن‌گری می‌کنند.

ریشه‌شناسی نام «چارواکا» نامشخص است. «سخن شیرین» («چارو» یعنی شیرین و «واکا» یعنی سخن) به‌عنوان یکی از ترجمه‌های این واژه احتمالاً به نگاه و گفتار خوش‌بینانه به زندگی اشاره دارد. درمقام یکی از نخستین مکاتب ناستیکا یا غیردینی و مادی‌گرا<sup>۱</sup> در هند، مکتب چارواکا فلسفه‌ای عمل‌گرایانه بود که به‌باور بسیاری، توسط آجیتا کِساکامبالی<sup>۲</sup>، چهرهٔ محبوب و بزرگِ هم‌عصر با بودا و ماهویرا به اوج شهرت رسید. به‌علاوه، چارواکا به‌عنوان مکتبی مادی‌گرا مرتبط با نظام فلسفی لوکایاتا<sup>۳</sup> انگاشته شده است<sup>۴</sup>؛ لوکایاتا در زبان سانسکریت یعنی «رایج میان مردم» یا «فلسفهٔ مردم».

چارواکا مفاهیم ساده و آسان‌فهم را برای مردم مطرح ساخت که شامل نبود هرگونه واقعیت مستقل غیراز این جهان، برتری خود و بدن (برخلاف برتری خدا)، پرورش شادی، کاستن از رنج، بهره‌وافی بردن از رایحه‌ها، غذاها و جامه‌ها بود. این مکتب بر این باور بود که هیچ نیازی به توبه یا زهدگرایی غیرضروری جهت زیستن یک زندگی پربار نیست.<sup>۵</sup> آن‌ها تبلیغ هیچ خدا، هیچ بهشت یا جهنم، هیچ گناه، هیچ روح، هیچ بازتن‌یابی و هیچ منجی‌ای را نمی‌کردند. آن‌ها مدعی بودند که جهان آن‌گونه‌که می‌بینیم هست، نه آن‌گونه‌که دیگران تفسیرش می‌کنند.<sup>۶</sup> فرد به مرکزیت و منبع شناخت خویش بدل شد؛ متون مقدس و روحانیون از حیطهٔ شناخت خود و جهان سیال حذف شدند. ازمنظر هستی‌شناختی، چارواکا بر قوانین علت‌ومعلول و گیتی<sup>۷</sup> منطقی خردورزانه باور داشت.<sup>۸</sup>

بنابراین، فلسفهٔ مرکزی متمرکز بر لذت بردن از زندگی امروزی، بدون پذیرش خدایان یا ممنوعیت‌های دین درعوض وعدهٔ فردا بود. تمامی دیگر جزئیات فلسفی مکتب چارواکا بر زیست آزادانه و شاد و درک واقعیت براساس آن‌چه توسط قوای حسی آدمی درک می‌شود معطوف بود که اجازه نمی‌داد قدرت روحانیون و متون، درک انسان را فریب دهند.

<sup>1</sup> Bhattacharya, "Development of Materialism in India," 4.

<sup>2</sup> Ajita Kesakambali

<sup>3</sup> Lokāyata

در رابطه با مطالعهٔ مفصل لوکایاتا (۷۰۰ صفحه ازمنظر مارکس‌گرایی) و فصلی مهم دربارهٔ آیین بودای آغازین، بنگرید به:

Chattopadhyaya, *Lokāyata*.

دیپیراساد چاتوپادیایا شاگرد فیلسوف و سانسکریت‌شناس برجسته، سورندرنات داسگوپتا بود.

<sup>5</sup> Sarma, *Classical Indian Philosophy*, 10–12.

<sup>6</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārvāka/Lokāyata*, 63, 91.

<sup>7</sup> Universe

<sup>8</sup> Bhattacharya, "Development of Materialism in India," 8.

اسلاف نخست چارواکایی‌ها احتمالاً بر نوعی از تصادف‌گرایی جهان باور داشتند.

مکتب چارواکا مرگ را پایان کار می‌دید، انگاره «خود» دگرجهانی یا ابدی را رد می‌کرد و تمامی رازآلودگی‌های دینی را نادیده می‌انگاشت. از نظر قاتلان و حامیان چارواکا، روح پس از مرگ باقی می‌ماند و تمامی اشکال گمانه‌زنی‌های راستی‌آزمایی‌ناپذیر درباره واقعیت زندگی آخرت باطل بود.<sup>۱</sup> مفهوم مرگ از نگاه این مکتب در ده سوتر<sup>۲</sup>ی بودا منعکس شده است: «عاقلان و جاهلان هر دو پس از مرگ نیست و نابود می‌شوند و پیکرهاشان نیز زایل می‌گردد. چیزی پس از مرگ باقی نمی‌ماند.» «بقیایای مردگان را می‌توان در گورستان دید که در آنجا استخوان‌های پوسیده در حال خاکستر شدن به رنگ کبوترند.»<sup>۳</sup> وقتی بدن به خاکستر تبدیل شود، این پرسش پیش می‌آید که «چگونه ممکن است دوباره [به حالت اول] بازگردد؟» به همین ترتیب، این چارپاره (رباعی) به مکتب چارواکا نسبت داده می‌شود:

«شادمان زندگی کن، مادام که زندگی از آن توست؛  
کسی را توان گریز از نگاه جست‌وجوگر مرگ نیست،  
آن‌گاه که این پیکرمان یک‌باره طعمه حریق گردد،  
چه‌سان ممکن است جان دوباره گیرد؟»<sup>۴</sup>

درمقابل، چارواکا سامانه ذهن را به‌مثابه یک هم‌پدیده<sup>۵</sup> محصول چهار عنصر نامیرا و تغییرناپذیر می‌دانست. عناصر ذهن و بدن به‌عنوان یک موجودیت به‌هم‌پیوسته وجود دارند؛ ذهن تا زمانی کار می‌کند که کل بدن و عناصر به‌هم‌پیوسته‌اش به عملکرد خویش ادامه دهند.<sup>۶</sup> آگاهی و یا ذهن چیز اسرارآمیزی نیست. شبیه به حبابی در آب یا یک رنگین‌کمان است - بدون گذر از تولدهای متعدد، پدید می‌آید و ناپدید می‌شود.<sup>۷</sup> مشابه تخمیر شراب که از عناصرش برمی‌خیزد، ذهن آگاه و ماهیت آن محصول پیکربندی<sup>۱</sup> چهار عنصر هستند؛ به همین سادگی، هیچ بازتولدی در کار نیست.<sup>۲</sup>

<sup>1</sup> Bhupender Heera, *Uniqueness of Ārvāka Philosophy in Traditional Indian Thought* (Delhi: Decent Books, 2011), 8, 26, 38, 41–42.

هم‌چنین، بنگرید به:

“Lokayata/Carvaka – Indian Materialism,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed Jan. 11, 2017.

<sup>2</sup> *Ten Suttas*

<sup>3</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārvāka/Lokāyata*, 28, 37.

<sup>4</sup> Heera, *Uniqueness of Ārvāka Philosophy*, 43.

محتوای این چارپاره یادآور فلسفه عمر خیام در رباعیاتش است؛ بنگرید به فصل هفتم.

<sup>5</sup> Epiphenomenon

<sup>6</sup> Sarma, *Classical Indian Philosophy*, 4, 5;

هم‌چنین، بنگرید به:

Bhattacharya, *Studies on the Ārvāka/Lokāyata*, 141, 170.

<sup>7</sup> Bhattacharya, “Development of Materialism in India,” 5.

فیلسوف چارواکایی، آجیتا باور داشت که هنگام زوال پیکر، سه عنصر آب، آتش و هوای موجود در بدن وارد خاک می‌شوند و عنصر چهارم قوای ذهنی نیز در فضا رها می‌شود. وی همچنین این‌گونه می‌آمोخت که بنابر فقدان وجود دگرجهانی، جهان دیگری نیست و با رد تکالیف دینی به حمایت از لذت‌گرایی<sup>۳</sup> می‌پرداخت. این مفاهیم به چارواکایی‌های بعدی منتقل شد.<sup>۴</sup> این چارواکایی‌های بعدی انگاره غیررسمی چهار عنصر پایدار در حرکت یا «ذره‌گرایی»<sup>۵</sup> را توسعه دادند که در واقع پیشینه فلسفی هندی آغازین مستحکمی داشت - یعنی نظام‌های فلسفی آغازین نیایا وایشیشیکا<sup>۶</sup> (سده ششم تا دوم پیش‌ازمیلاد).<sup>۷</sup> احتمالاً همین ذره‌گرایی آغازین بوده است که به آیین‌های چین و بودا راه یافته است و شاید حتی به ذره‌گرایان هلنی-یونانی<sup>۸</sup> مانند لئوسیپ<sup>۹</sup>، دموکریت<sup>۱۰</sup> و اپیکور<sup>۱۱</sup> رسیده و آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده است که باور داشتند جهان و محتویاتش از ذره‌ها ساخته شده‌اند.<sup>۱۲</sup>

هستی‌شناسی چارواکا<sup>۱۳</sup> ساده و صریح بود: با استفاده از چشم، گوش، بینی و سایر سامانه‌های حسی حساس می‌توان جهان را دریافت و شناخت. درک و تجربه مستقیم امور تنها ابزار شناخت است. شعارها، شهادت‌های دیگران، تمثیل‌ها و متون و تفاسیر دینی بی‌اعتبار و بی‌ارتباطند. اعتبار شناخت جهان در رابطه با تجارب شخصی اکنون قابل‌درک و قبول است، نه ادعاهای روحانیون. طبق استدلال چارواکایی‌ها، خدایان نمی‌توانند وجود داشته باشند، زیرا از طریق حواس قابل‌درک نیستند. بر همین مبنای هستی‌شناختی، آن‌ها جوهریت<sup>۱۴</sup> روح، نامیرایی، بازتن‌یابی، واقعیت‌غایی، بهشت، جهنم و زندگی جداگانه

<sup>1</sup> Configuration

<sup>2</sup> Heera, *Uniqueness of Ārvāka*, 2, 36-37.

<sup>3</sup> Hedonism

<sup>4</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārvāka/Lokāyata*, 37, 49, 62, 91.

<sup>5</sup> Atomism

<sup>6</sup> Nyaya-Vaisesika

<sup>7</sup> Chattopadhyaya *Lokāyata*, xv.

<sup>8</sup> Hellenic

<sup>9</sup> Leucippus

<sup>10</sup> Democritus

<sup>11</sup> Epicurus

<sup>12</sup> Ferdinand Tablan, *Early Philosophical Atomism: Indian and Greek* (2012), Online PDF. [www.academia.edu/9514956/Early\\_Philosophical\\_Atomism\\_Indian\\_and\\_Greek](http://www.academia.edu/9514956/Early_Philosophical_Atomism_Indian_and_Greek), accessed Jan. 15, 2017.

هم‌چنین، بنگرید به:

Heera, *Uniqueness of Ārvāka*, 1; Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* (New York: Allworth Press, 2002), 321.

<sup>۱۳</sup> در رابطه با بحث فنی پیرامون پرامانا مطابق مکتب چارواکا، بنگرید به:

Pradeep P. Gokhale, "The Ārvāka Theory of Pramānas: A Restatement," *Philosophy East and West* 43/4 (Oct. 1993): 675-682.

<sup>14</sup> Substantiality

در جهان آخرت را انکار می‌کردند که از سوی اندیشمندان دینی تأیید شده بود. تمامی این گزاره‌ها و ادعاهای دینی مخالف و در جدال با تجارب منطقی فرد انگاشته می‌شد.<sup>۱</sup>

برای به‌چالش کشیدن جزمیت و باورهای بی‌اعتبار، چارواکا یک چرخش فکری پیچیده‌تری را برای شناخت ساده‌تر جهان انجام داد. برای چارواکایی‌ها، استنتاج یا فرضیات قیاسی یا ادعاهای کلامی<sup>۲</sup> در معرض تردید و خطا قرار داشت، مانند نگرش از روشنی به‌درون تاریکی، از شناخته‌شده به ناشناخته قلمداد می‌شد.<sup>۳</sup> برای نمونه، استنتاج‌هایی دربارهٔ بهشت و جهنم یا داشتن آگاهی پس‌از مرگ پذیرفتنی نبودند، زیرا کسی تا به‌حال چنین موقعیت‌هایی را درک نکرده بود. چارواکایی‌های آغازین تا یک حد معین استنتاج را می‌پذیرفتند.<sup>۴</sup> استنتاج تنها در صورتی پذیرفتنی بود که منطبق با چند تجربهٔ حسّی پیشین باشد. ولی، هم‌چنان استنتاج به‌عنوان دانش ثانویه محسوب می‌شد (دانش اولیه آن‌ست که حواس پنج‌گانه آن را درک و تأیید می‌کند).<sup>۵</sup> لذا، با نادیده انگاشتن کوشش‌های گمانه‌زنی در راستای افزودن به یا کاستن از آن‌چه اندام‌های حسّی دریافت می‌کنند، اندیشمندان چارواکا عصارهٔ فهم هستی‌شناختی خود از جهان را در مجموعه‌ای از معیارها خلاصه نمودند.

چارواکایی‌ها آشکارا هرگونه استنتاج فراطبیعی را ردّ می‌کردند: «استنتاج‌هایی که در پی اثبات یک خود همیشگی، خدا، یک موجود فرا طبیعی، جهان دیگر و موارد مشابه هستند، از جانب کسانی که ماهیت واقعی امور عینی را می‌دانند معتبر شناخته نمی‌شوند.»<sup>۶</sup> از این‌رو، دربارهٔ مسئلهٔ ادراک حسّی و استنتاج بی‌پایه، آن‌ها موضعی را حفظ کردند که چینیان و بوداییان بعدی نیز اتخاذ کردند. این ردّ دانش فراطبیعی تجمیعی شاید تلاشی در جهت اجتناب از تسلیم شدن در برابر سخنان پیران دین و متون مقدّسشان و جملگی دیگر منابع ادعاهای بی‌پایه بوده است.

احتمالاً، تأکید چارواکایی‌ها بر ادراک حسّی به‌عنوان تنها ابزار دانش معطوف به انتقاد سخت از ادعاهای دینی - فراطبیعی بود و نه صرف منطقی تعصب‌آمیز در برابر امور روزانهٔ زندگی. بوداییان نیز از استنتاج این‌جهانی با استدلال اندام‌های حسّی به‌شیوهٔ چارواکایی بهره بردند. این‌دست از استنتاج‌های حسّی جهت تفسیر، استنباط، تقلیل و قیاس امکان استدلال منطقی خارج از اندام‌های حسّی (مانند اندیشه

<sup>1</sup> Ram Adhar Mall, *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg: Eine interkulturelle Perspektive* (Freiburg: Alber, 2012), 218; Bhattacharya, *Studies on the Çārvāka/Lokāyata*, 57, 87; Heera, *Uniqueness of Çārvāka*, 18, 29–31, 36, 51, 60, 69, 73.

<sup>2</sup> Bhattacharya, "Development of Materialism in India," 1.

<sup>3</sup> Heera, *Uniqueness of Çārvāka*, 58–59.

<sup>4</sup> Bhattacharya, "Development of Materialism in India," 6, 8.

<sup>5</sup> Bhattacharya, *Studies on the Çārvāka/Lokāyata*, 57–59, 62, 140–141.

و خلاقیت) را فراهم نمود.<sup>۱</sup> از این رو، برای چارواکایی‌ها و بودایی‌ها، ابزارهایی مانند استدلال قابل تأیید (مانند پیش‌بینی کردن طلوع خورشید) کاربردی جهانی داشت، نه فراطبیعی.

این دست از مواضع بنیادشکن به شخص اجازه قضاوت داد تا تسلیم شدن در برابر قبیله‌گرایی<sup>۲</sup> گله‌ای<sup>۳</sup> با دنباله‌روی کورکورانه از آموزه‌های یک پیر یا متون مقدس را ترک گوید. هم‌چنین، رد هرگونه دانش مطلق در مواجهه با شرایط سیال زندگی یا اتخاذ موضع مطلق در اندیشه فلسفی را شامل می‌شد که درمقابل، هرکسی می‌توانست با شکل‌دهی انگاره‌ها و دیدگاه‌ها از منظر شخصی به مشق آزادی بپردازد.

چارواکایی‌ها درباره گیتی غیرشخصی کاملاً صریح بودند. هم‌چنان بی‌تفاوت بودن گیتی نسبت به پرسش انسان درباره «هدف زندگی» و زوال بدن به دست مرگ،<sup>۴</sup> به واسطه انکار نظام‌های دینی - فراطبیعی بود که ایشان اظهارات جسورانه‌تری را نیز مطرح ساختند، به گونه‌ای که اعتبار وداها را رد می‌کردند و نیز پرستش روحانی‌پسند، آیین‌های قربانی و خوش‌باوری عموم مردم را ریشخند می‌نمودند.<sup>۵</sup> حتی اخلاق دینی نیز چیزی کم‌تر از حقه تلقی نمی‌شد. چارواکایی‌ها باور داشتند که مفاهیمی مانند «گناه» و «تقوا» در جهت ارباب افراد ابداع شده‌اند تا احساسات دینی عوام مورد بهره‌کشی قرار گیرد.<sup>۶</sup> آن‌ها هم‌چنین از تمسخر آیین برهمنی قربانی کردن حیوانات یا آماده‌سازی غذا برای خدایان یا مردگان هیچ خجالتی به خود راه نمی‌دادند. آن‌ها می‌پرسیدند که چگونه مردان تجربه و خرد می‌توانند دست به قربانی کردن‌های پرهزینه و طاقت‌فرسا بزنند که به طرز زیرکانه منبع درآمدی برای روحانیون به‌شمار می‌رفت.<sup>۷</sup> شغل روحانی که چارواکایی‌ها آن را «امرارمعاش» می‌نامیدند و شامل بهره‌کشی از توده مردم بود، نقطه مخالف نظام چارواکا بود: «پس، این تنها ابزاری جهت امرارمعاش است که برهمن‌ها در این‌جا پایه‌ریزی کرده‌اند. تمامی این مراسم برای مردگان هیچ ثمری در هیچ‌جایی ندارد.»<sup>۸</sup> قربانی کردن حیوانات توسط روحانیون مورد انتقاد تند چارواکایی‌ها قرار گرفت که منطقی پس چنین مراسمی را به‌زیرسؤال می‌بردند. اگر حیوان ذبح‌شده در مراسم جیوتیستوما<sup>۹</sup> [قربانی کردن ودا] به بهشت

<sup>۱</sup> دارماکیرتی، فیلسوف بودایی سده هفتمی که در دانشگاه نالاندای بیهار تحصیل کرده بود، به‌خاطر آثارش در باب منطق و معرفت‌شناسی بودایی یا پرمانا مشهور است. برای اطلاعات بیشتر، بنگرید به:

Tom J. F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakirti and his Tibetan Successors* (Boston: Wisdom Publications, 1999).

<sup>۲</sup> Tribalism

<sup>۳</sup> Herd-style

<sup>۴</sup> Heera, *Uniqueness of Ārvāka*, 30.

<sup>۵</sup> Mall, *Indische Philosophie*, 292-293.

<sup>۶</sup> Heera, *Uniqueness of Ārvāka*, 92.

<sup>۷</sup> Sarma, *Classical Indian Philosophy*, 6.

<sup>۸</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārvāka/Lokāyata*, 91-92.

هم‌چنین، بنگرید به:

Mall, *Indische Philosophie*, 219; Sarma, *Classical Indian Philosophy*, 10.

<sup>۹</sup> Jyotistoma

می‌رفت، چارواکایی‌ها می‌پرسیدند: «پس چرا قربانی‌کننده پیشگام نمی‌شود تا پدرش را قربانی کند؟»<sup>۲</sup> این و سایر اظهارات بحث‌برانگیز با هدف تشویق افراد به ترک ممنوعیت‌های دینی و بیان هرچه بیش‌تر و رساتر نظرات منطقی‌شان مطرح می‌شدند. برای چارواکایی‌ها، وقتی افراد از اندیشیدن به مدد عقل خود و عدم اتکا بر خدایان جهت انتقام از خطاکاری‌ها امتناع می‌کنند، این چیزی نیست جز بلاهت و لغزش در سلامت عقل.<sup>۳</sup>

عنصر مهم فلسفه چارواکای موجود در برخی فلسفه‌های دیگر که بعدها بدان خواهیم پرداخت، مفهوم لذت‌گرایی‌ست. چارواکایی‌ها نماینده لذت‌گرایی زمانه خویش بودند که با پرهیز از موقعیت‌های رنج‌آور، بر رضایت روح و روان («کاما» یا «کام» فارسی به معنای لذت) تمرکز داشتند. برای نمونه، با این اظهار که خوردن غذای لذیذ از این‌رو منع شده است که «معه را فریب می‌دهد»، چارواکایی‌ها از قبول دستورات غذایی برهمن‌ها امتناع می‌کردند.<sup>۴</sup>

درنگاه چارواکا، چیزی برتر از وجود زمینی نیست که توسط تجربه حسی قابل اثبات باشد و رهایی چیزی نیست جز انحلال نهایی بدن.<sup>۵</sup> حامیان سبک زندگی چارواکا با پیشنهاد این دیدگاه عمل‌گرا<sup>۶</sup> به زندگی تأثیر مادی‌گرایانه - لذت‌گرایانه خود را برجای گذاشتند: «تا زندگی باقی‌ست، بگذار آدمی شاد زندگی کند؛ چیزی پس از مرگ نیست. وقتی بدن یک‌باره به خاکستر بدل شود، چگونه ممکن است دوباره [به حیات] بازگردد؟»<sup>۷</sup> زیستن در این‌جا و اکنون در این جهان مادی ارزشی بس گران‌مایه در نظر چارواکایی‌ها داشت و ما شاهد آنیم که بعدها توسط بودا به‌طور کامل بسط یافت. فلسفه رهایی چارواکا و تجربه شادی در زندگی در واقع به آموزه مرکزی تعالیم خود بودا بدل شد. لیکن، چون آیین بودا در گذر زمان از فلسفه به مذهب مبدل گشت، در مقام یک سنت زهدانیت<sup>۸</sup> و رهبانیت<sup>۹</sup> تکامل یافت و لذت‌گرایی اصلی بودا کم‌رنگ گشت و حتی از مسیر خود خارج شد.

<sup>۱</sup> «جیوتیستوما» یعنی «ستایش نور». حین این مراسم که هر بهار انجام می‌گیرد، قربانیان به «آگنی» (آتش) تقدیم می‌شوند. بنگرید به:

H. W. Bodewitz, *The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I*, (Leiden: E. J. Brill, 1990), 1-11.

<sup>۲</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārāvāka/Lokāyata*, 9; Heera, *Uniqueness of Ārāvāka*, 74.

<sup>۳</sup> Heera, *Uniqueness of Ārāvāka*, 42.

<sup>۴</sup> Kāma

<sup>۵</sup> همان، ۵۰، ۳۹.

<sup>۶</sup> Sarma, *Classical Indian Philosophy*, 6.

<sup>۷</sup> Pragmatic

<sup>۸</sup> Bhattacharya, *Studies on the Ārāvāka/Lokāyata*, 91.

<sup>۹</sup> Asceticism

<sup>۱۰</sup> Monasticism

به‌همین ترتیب، لذت‌گرایی چارواکا از جانب سنت برهمنی و توسط تعاریف مذهبی شده بودایی و چینی رهبانیت‌محور از اخلاق به‌باد انتقاد گرفته شد. دعوت آجیتا، استاد چارواکایی، به لذت‌گرایی انتقادات اخلاقی را باعث شد، به‌ویژه از سوی چینی‌ها. باری، از آن‌جایی که هیچ خردۀ شخصی نمی‌توان به خود آجیتا گرفت که زندگی زاهدانه‌ای را زیست، مریدانش در عوض به لذت‌جویی بی‌پروا متهم شدند. دیدگاه منتقدین دینی - اخلاقی به بدبینی کوتاه‌بینانه نسبت به چارواکایی‌ها و به‌جدل کشاندن و انکارِ صحتِ جهان‌بینی گسترده آن‌ها منتهی شد.<sup>۱</sup>

به‌رغم این عدم پذیرش، چارواکایی‌ها مسیر را برای سایر اندیشمندان بنیادشکن و ناستیکا، خدامنکران و منتقدان سیاست‌های دینی چیره‌گر و تشویش‌زده هموار ساختند. آن‌ها بازنمود خوش‌بینی‌ای بودند که جهان را به‌مثابه منبع شادی و رهایی و مکانی مختص زیستن برابر حیوانات و انسان‌ها در زمان حال به‌خاطر کوتاهی و ماهیت متزلزل زندگی تصویر می‌کرد. چارواکایی‌ها یک فلسفه منطقی، عمل‌گرا و لذت‌جویی پایه‌ریزی کردند که افراد را به استفاده از هر فرصتی جهت ایجاد سطح بالاتری از لذت زیستن در شرایط ناپایدار بدون هرگونه ترس از تبعات دینی تدوین شده توسط روحانیون دعوت می‌کرد.

در مقام مطرود در نگاه حاکمان اجتماع که تنها خود را اخلاق‌مدار می‌دانستند، چارواکایی‌ها به نقض والاترین ارزش‌های اخلاقی متهم می‌شدند که از جانب افراد دینی رعایت می‌شد. ولی، با ردّ وداه، خدایان، فرهنگ روحانی‌مدار، روح و جهان آخرت، چارواکایی‌های تک‌رو به افراد این جسارت را بخشیدند تا به اندیشه خود اتکا کنند که در دوهزاروپانصد سال پیش انگاره‌ای پیشگامانه بود. چرخه ترس و چیرگی دینی جهت نقد و سنجش آتی مهیا گشت. شایان‌ذکر است که فلسفه چارواکا تا سده چهاردهم یعنی دوهزار سال ادامه حیات یافت. از این‌گذر، عزم حرکت به سمت عصر خودمختاری شکل گرفت که از جانب دو گروه دیگر پیشابودایی آجیویکا و چین اتخاذ شد.

### آجیویکا: پذیرش واقعیت و رهایی

اندیشه مستقل را آجیویکایی‌ها و نیز چینی‌ها هم مانند چارواکایی‌ها اختیار کردند که در سده ششم پیش‌ازمیلاد ولی هر کدام به‌شیوه‌ای متفاوت توسعه یافتند. آجیویکایی‌ها طی سده سوم پیش‌ازمیلاد در دوران سلسله مائوریان<sup>۲</sup> از حمایت و محبوبیت شدید سیاسی برخوردار گشتند.<sup>۳</sup> مکاتب آجیویکا و چین اشتراکات زیادی با هم داشتند، ولی مکتب آجیویکا در سده چهاردهم، همانند چارواکا، حدود ششصد سال

<sup>۱</sup> همان، ۱۲۴-۱۲۳، ۳۱-۳۰.

<sup>۲</sup> Mauryan

<sup>۳</sup> بنیان‌گذار سلسله مائوریان، چندراگوپتا، به آیین چین گرویده و جامه رهبانیت برتن کرد (نوه وی، آشوکا، به آیین بودا گروید). مضمون شاهی که ترک زندگی شاهانه کرده و زندگی زاهدانه‌ای را اختیار می‌کند، در داستان‌های ماهاویرا (بانی آیین چین) و بودا رایج بوده است.

پیش ناپدید شد، درحالی‌که آیین چین تاکنون در شبه‌قاره هند به حیات خود ادامه داده است. این پیوستگی به قاتلان مکتب چین این امکان را داده است تا به‌شکلی بنیادی‌تر از ادعای اصالت خویش دفاع کنند. وانگهی، فلسفه آجیویکا را باید در بستر تاریخی از لحاظ تأثیرش بر آیین‌های چین و بودا مشاهده کرد.

ماکالی گوشالا (معاصر با ماهاویرای مکتب چین) آموزه‌های آجیویکا<sup>۱</sup> را پیش‌تر از ناشناختگی به منصفه شناخت رسانده بود و آن‌چه بعدها مکتب آجیویکا نامیده شد را سامان بخشید. به‌نشانه طبیعت‌گرایی و ترک تمام تعلقات، گوشالا درانظار عمومی برهنه و فقیر مطلق ظاهر می‌شد. وی وجود خدایان یا روح پایدار و زندگی آتی را انکار می‌کرد. به‌باور وی، این‌که کارما مجموع گناهان و رنج‌های زندگی‌های پیشین است، امری بی‌اساس است و منکر این بود که عمل توبه یا اعمال نیک می‌توانند قانون زندگی را تعیین کنند.<sup>۲</sup> از روی این باورها، می‌توان شاهد بود که چگونه نام «آ - جیوا» احتمالاً به‌معنای «به‌خاطر زندگی» پدیدار شده است.<sup>۳</sup>

آجیویکا هم‌چنین می‌تواند به‌معنای «رهاشده از بند کارمای پیش‌پنداشته» باشد: باوری که تلاش آدمی از جمله اعمال دینی از قربانی کردن حیوانات تا پرهیزکاری شخصی هیچ ارتباطی با تعیین آینده ندارد. هیچ‌کس نمی‌تواند فعالیت‌های طبیعت مانند حرکت سیارات، طلوع و غروب خورشید، رشد استخوان در انسان، فرایند سال خوردگی و مرگ را متوقف کند، چراکه جملگی از اراده آدمی خارجند. گیتی خود تنها عامل تغییر در تمامی پدیده‌هاست. بنابراین، ماکالی گوشالا بر جبر کیهانی<sup>۴</sup> و زیست‌شناختی باور داشت. برای آجیویکایی‌ها، آغاز و پایان جهان از دید انسان ناشناخته ولی تعیین شده بود.

فلسفه آن‌ها این جبرگرایی<sup>۵</sup> را با ذره‌گرایی ترکیب نمود. در کنار چهار عنصر خلق نشده (همیشگی) آتش، خاک، هوا و آب، آجیویکایی‌ها سه مؤلفه دیگر که کم‌تر ملموس بودند را افزودند: شادی، اندوه و زندگی. با این منطق عمل‌گرا، آجیویکایی‌ها خود را کم‌تر درگیر گمانه‌زنی درباره اموری ساختند که تغییرناپذیر بودند؛ در مقابل، آن‌ها برآن شدند تا به کم‌ترین بپردازند که می‌تواند در زندگی آدمی قابل مدیریت و مفید باشد.

پژوهش پیشگامانه آرتور ال. بشام<sup>۶</sup> (۱۹۵۱) درباره آجیویکایی‌ها که بعدها توسط پیوتر بالسرویچ<sup>۱</sup> (۲۰۱۶) تعمیق و تفصیل یافت، بر رویکرد تماماً فلسفی این مکتب فکری مرموز نور شناخت می‌تاباند.

<sup>۱</sup> همان، ۹.

<sup>۲</sup> Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 3, 224–225, 258–259, 263.

<sup>۳</sup> حتی ممکن است که عنوان آجیویکا از جانب مخالفان این گروه در سال‌های بعدی بدان‌ها داده شده باشد. همان، ۱۰۳.

<sup>۴</sup> Cosmic

<sup>۵</sup> Determinism

<sup>۶</sup> Arthur L. Basham

مطابق تعریف آجیویکا از نظمِ واقعیت، درونِ گیتی نه چیزی تولید می‌شود و نه نابود می‌شود. هستی مادیِ عرصه‌ای برای خنثی‌سازیِ تمامی تراکنش‌های پویای درونش، کنش‌ها و واکنش‌ها یا شکل‌گیری و نیستی تمامی امور است - نوعی «هیچ<sup>۲</sup>» یا نافزودگی<sup>۳</sup>. در همین راستا، وقتی کسی از بی‌زمانی در گیتی سخن به میان می‌آورد، تنها «لحظه» مدنظر است و در واقع «هیچ زمان» از دست‌رفته‌ای وجود ندارد.<sup>۴</sup>

آجیویکایی‌ها باور داشتند که سرنوشتِ انسان‌ها، با موقعیت‌های زندگی و شرایط تصادفی غم و شادی، تحت اختیار آن‌ها نیست و این موقعیت‌ها نیز به واسطهٔ عاملیت<sup>۵</sup> خدایان ایجاد نمی‌شوند - آن‌ها صرفاً همان‌گونه ایجاد می‌شوند که هستند. این امر مستلزم پذیرش ذاتی افراد است. هیچ تولد انسانی‌ای و هیچ پیدایی<sup>۶</sup> جدیدی و یا حتی مرگشان نمی‌تواند در فرایند همیشگی عالم‌گیر تغییر بنیادینی ایجاد کند. به‌همین ترتیب، آجیویکایی‌ها باور داشتند که تولد و مرگ انسان در جهان هیچ تأثیری بر فرایندهای بزرگ‌تر عالم‌گیر ندارد.<sup>۷</sup> تصادفی بودن سرنوشت انسان و تجارب هر فرد بیش از هر چیز دیگری مبتنی بر بخت‌واقبال است - چه در این دنیا «گوژپشت، کوتوله، یک‌چشم، بیمار، اندوهگین و یا شاد باشند.» تمامی این موقعیت‌ها ظاهراً از فعالیت‌های تصادفی سطح جهان نشأت می‌گیرند که خود بر حالت بنیادین تغییرناپذیری و تعیین‌شدگی تکیه زده است. البته این استدلال آجیویکایی‌ها مفهوم ازپیش‌مقدر «کارما» به‌عنوان یک پدیدهٔ جدا و دگرجهانی را رد می‌کند. با رد کارما، آن‌ها معتقد بودند که شخصیت‌ها و موقعیت‌های زندگی مسئول غم و شادی افرادند. طبق استدلال ایشان، مفهوم کارما بهانه‌ای بی‌اساس برای نفی واقعیت بنیادین فرایند طبیعی و کیهانی‌ست. اصطلاح کارما که جملگی گناهان و رنج‌های ایجادشده در زندگی‌های پیشین بوده است، از جانب فلسفهٔ آجیویکا رد می‌شود.<sup>۸</sup>

رویکرد آجیویکایی‌ها به درد و خوشی این‌گونه بود که هردوی این احساسات از سطوح مختلف و از موقعیت‌های مختلف وارد زندگی انسان می‌شوند - که به‌همین دلیل، ترک تعلق به هردو را در خود پرورش می‌دهند.<sup>۹</sup> موضع صورانهٔ مشابه نسبت به رهایی از درد و خوشی توسط بودا اتخاذ شد (و از سوی درون‌مکاتب بودایی مادامیکا<sup>۱۰</sup> (راه میانه) و یوگاچارا<sup>۱۱</sup> بسط یافت). ماهیت زندگی طوری جلوه‌گری می‌کند که از امور ایجادکنندهٔ درد یا خوشی زیاده از حد در هر سطحی نباید پرهیز کرد. هدف

<sup>1</sup> Piotr Balcerowicz

<sup>2</sup> Nothingness

<sup>3</sup> Non-addition

<sup>۴</sup> همان، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۲۷.

<sup>5</sup> Agency

<sup>6</sup> Construction

<sup>۷</sup> همان، ۲۳۲-۲۳۰.

<sup>۸</sup> همان، ۲۳۵، ۲۳۲، ۲۲۴.

<sup>9</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 602.

<sup>10</sup> Madhyamika

<sup>11</sup> Yogācāra

آجیویکایی‌ها زیستن زندگی بدون نوساناتِ بیش‌ازاندازهٔ خوب یا بد بود. این به‌معنای اجتناب از شخصی‌سازی فرایندهای طبیعی و غافل‌نشدن از چرخهٔ متوالی تولد و مرگ (سامسارا<sup>۱</sup>) بود. هدف حذف برداشت‌های غلط دربارهٔ تولد و مرگ فردی بود. برای آن‌ها، یک فرایند غیرشخصی و توقف‌ناپذیر عالم‌گیر را شکل می‌داد. برای گیتی، انسان‌ها اعدادِ صِرف بودند.

از طریق زهد، پرهیزکاری، ترکِ تعلقات و مراقبه پیرامون ماهیتِ خطاکارِ ذهن، آجیویکایی‌ها بر پاک‌سازی ناخشنودی حاصل از ذهن تشویش‌زده و اندیشه‌گری بی‌امانش تمرکز داشتند. اگر ذهن توان تحمل و سازگاری با حیاتِ طبیعی را نداشته باشد، بسیار زودتر از موعد باید با رنج آن مواجه شد. برخی از آجیویکایی‌ها پیش‌از موعد رنجِ حتی متوسل به گرفتن جان خویش با گرسنگی می‌شدند که بعدها توسطِ چینی‌های آغازین نیز مشق شد.<sup>۲</sup> (انواع مشابهی از خودکشی از جانبِ شماری از فیلسوفان یونانی گیاه‌خوار و زاهد مشق می‌شد، از جمله دیوژن<sup>۳</sup> که با حبسِ تنفس به زندگی‌اش پایان داد.<sup>۴</sup> فیلسوفان رواقی<sup>۵</sup> نیز وقتی قدرتِ خرد ناکام می‌ماند و رنج بر آن‌ها غالب می‌گشت، به خودکشی شرافت‌مندانه دست می‌بازیدند.)

شاید، در تلاش برای بهبودِ مفهوم‌آفرینی آجیویکا از خروج خودخواسته به‌عنوان ابزارِ پایان‌دهی به رنج، بودا تجربهٔ نیروانا<sup>۶</sup> را برای جلوگیری از «خودکشی» روانی یا جسمانی جای‌گزین کرد که پی‌رو آن یک مرگِ طبیعی و خروجِ نهایی از چرخهٔ هستی، «پری‌نیروانا<sup>۷</sup>» را معرفی نمود (نابودی بدن و لذا ذهن برای همیشه). نیروانای بودا و آموزه‌های آجیویکا با اشاره به جبر تولد و مرگ، تمایلِ ذهن به فریب خوردن، واقعیتِ رنج، تهیگی<sup>۸</sup> امور بر یک‌دیگر انعکاس یافته‌اند.

به‌رغم ردِ کارما از جانبِ آجیویکایی‌ها و حتی بودا از منظرِ فلسفی، مفهومِ کارما در ادبیاتِ دینی متعدّد مانند ادبیاتِ بودایی جریان و تنوعِ خویش را حفظ کرده است. حامیانِ اولیهٔ آیین آجیویکا کوشیدند تا با تأکید بر قوانین تغییرناپذیر علت و معلول در گیتی، خود را از گمانه‌زنی‌های فراطبیعی رازآلود مانند کارمای زندگی‌های پیشین رها سازند.

دیگر جنبهٔ آجیویکایی‌ها که پیش‌تر در رابطه با گوشالا ذکر شد، عادتِ برهنگی درانظارِ عمومی بود که احتمالاً در نگرش اولیه نسبت به طبیعیگی<sup>۹</sup> بدن ریشه داشته است.<sup>۱</sup> شاید، جنبهٔ مزبور چینی‌های آغازین

<sup>1</sup> Samsara

<sup>2</sup> Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 4; McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 443, 602.

<sup>3</sup> Diogenes

<sup>4</sup> McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 443.

<sup>5</sup> Stoic

<sup>6</sup> Nirvana

<sup>7</sup> Parinirvana

<sup>8</sup> Emptiness

<sup>9</sup> Naturalness

را متأثر ساخته است، همان‌گونه که در مجسمهٔ گول‌پیکرِ باهوواتی (بزرگِ باستانی آیینِ چین به‌حالتِ برهنه) در جنوبِ هند نمود یافته است و باور بر این است که ماهاویرا و سایرِ چینی‌های بعدی به‌تقلید از گوشالا درانظارِ عموم برهنه ظاهر می‌شدند. برهنگی فرزندانِ هندی که یونانیان آن‌ها را «لخت‌زاهد»<sup>۲</sup> می‌نامند، احتمالاً برخی از فرزندانِ یونانی را نیز که در انظارِ عمومی برهنه ظاهر می‌شدند، به‌طورِ غیرمستقیم تحت تأثیر قرار داده است.<sup>۳</sup> این شیوهٔ پوشش ممکن است بوداییان را نیز تحت تأثیر قرار داده باشد، گرچه بودا و بوداییان در بازنماییِ تصویری - در دورانِ دینی شدنِ آیینِ بودا - نیمه‌پوشیده و یا نیمه‌برهنه ظاهر می‌شوند. این برهنگی همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، نمادی بود از طبیعت‌گرایی، رهایی از وابستگیِ دنیوی و مادی، شورشِ فرهنگی علیه تقوا و برتریِ مذهبی برهنه‌ها، نوعی بازگشت به زندگیِ شکارگر - گردآور و دفعِ بلایای جامعهٔ تبعیض‌محور مذهب‌زدهٔ کشاورز.

آجیویکایی‌ها باورهای فلسفی‌شان را به‌واسطهٔ مناسکی هم‌چون آواز، رقص، روزه‌داری، «آهیمسا»<sup>۴</sup> (کشتارپرهیزی) و صدقه گرفتن (به‌غیر از پذیرش غذا از زنانِ باردار، مادرانِ شیرده یا حینِ قحطی) نشان می‌دادند. آن‌ها گیاه‌خوار بودند و از خوردن ماهی یا گوشت، نوشیدنِ شراب یا مصرفِ هر نوع غذایی که گردش مگس جمع می‌شود، پرهیز می‌کردند.<sup>۵</sup> این اعمال زاهدانه ساده‌زیستی و رهاییِ ذهن در بدوئیتِ طبیعیگی بدون گرفتاری در عرفیاتِ فرهنگ و اخلاقیاتِ دین را ترویج داد.

شهرتِ آن‌ها به‌گوشِ نویسندگانِ متون بوداییِ چینی و ژاپنی رسید و حتی به *پانچاناترای*<sup>۶</sup> هندی نیز راه یافت که برخی شخصیت‌ها در آن چین و آجیویکا بودند. در دورانِ بوداییِ آشوکا، آجیویکایی‌ها همچنان از حمایت برخوردار بودند، گرچه بودایی‌ها و چینی‌های مذهبی‌شده دست از انتقادِ سختِ آن‌ها به‌عنوان مرتد نمی‌کشیدند.<sup>۸</sup> لیکن، به‌دلیل نبودِ ادبیاتِ آجیویکا و زوالِ متعاقبِ آموزه‌هایشان، همراه با عدم پذیرشِ چینی‌ها و بودایی‌های بعدی از جانبشان، قدرتمندترین آرمان‌هایشان در تاریخ فلسفه پنهان مانده است. گرچه مراسم‌های آن‌ها به‌طور رسمی از بین رفت، بسیاری از آموزه‌های تأثیرگذارشان برجای ماند و در قالبِ مکاتبِ متعددی بعدی امتزاج یافت.

<sup>1</sup> Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 108-109.

<sup>2</sup> Gymnosophist

<sup>۳</sup> دیوژن سینیوی درانظارِ عمومی و درطولِ حیاتش برهنه ظاهر شد و زیست. گرچه پیرهون و دیموکریت برهنه ظاهر نشدند، دیوژن لائرتی مدعی بود که این‌دو با برخی از لخت‌زاهدانِ هندی ملاقات کرده و از آن‌ها تأثیر پذیرفته بودند. بنگرید به:

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks (London: William Heinemann and New York: G. P. Putnam's Sons, 1925), IX, 445, 475.

<sup>4</sup> Ahimsa

<sup>5</sup> Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 112, 117, 118, 120, 123, 126.

<sup>6</sup> *Pancātantra*

<sup>7</sup> Asoka

<sup>۸</sup> همان، ۱۸۵-۱۸۴، ۱۶۷، ۱۶۱، ۱۲۱، ۱۱۸، ۱۱۲.

### چین: خشونت‌پرهیزی و اخلاقیات بدون خدا

در مکتبِ فکریِ چین، تیرتانکارا<sup>۱</sup> یا «مرشد» کسی بود که این امکان را برای رهروان فراهم می‌ساخت تا از «رودخانهٔ تولد و سرنوشت گذر کنند.»<sup>۲</sup> ماهاویرا یا «قهرمان بزرگ» چنین مرشدی بود، کارِ سامان‌بخشی به آیینِ چین به او نسبت داده می‌شد و درواقع رویکردِ چین یک سنتِ درجریان از آموزه‌های نامتداول به‌شمار می‌رفت. این رویکرد بسیار پیش‌تر از ماهاویرا وجود داشت که به‌قولی بیست‌و‌چهارمین معلمِ [تیرتانکارا] آن است. گفته می‌شود که ماهاویرا پس‌از ریشابا<sup>۳</sup>، معلمِ باستانی خشونت‌پرهیزی و پارشوانات<sup>۴</sup> (حد. ۷۵۰ پیش‌ازمیلاد)، به این مقام رسیده و پیرِ معاصر با بودا بوده است. ناخداباویری چارواکا و آجیویکا موردباورِ چینی‌ها (و خیلی زود، بعدها بودایی‌ها) بود و توسطِ ایشان مشق می‌شد. چینی‌ها، مانند چارواکایی‌ها و آجیویکایی‌ها، شیوهٔ مختصّ خویش را در نگرستن به زندگی و جهان درجهت رسیدن به خلاصی از کژخوانش سهل‌انگارانۀ ذهن از واقعیت پایه‌ریزی کردند. با باور به هیچ خالق و درعوض تمرکز بر ابدیتِ زمان و گیتی،<sup>۵</sup> چینی‌ها بر اولویتِ «خود» (نه خدا و نه متون مقدّس) و غلبه بر آرا و وسوسه‌های باطلِ مدام درحال ظهور در ذهنشان تمرکز کردند. نامِ «چین» برگرفته از فعلِ «جی»<sup>۶</sup> به‌معنای «فتح کردن» («جینا»<sup>۷</sup>) یا «فاتح» به‌سانسکریت است - نامی مناسب برای سالکانی که توانسته بودند بر ذهن هوس‌آلود و هیجان‌زده‌شان فاتح شوند.

چین برای به‌چالش کشیدن جبرگرایی و چندخدایی آیینِ برهمن<sup>۸</sup> یک بار ظهور یافت.<sup>۹</sup> عملِ مرکزیِ چین ریشه‌کنی و واژگونیِ عواملی بود که باعثِ اقداماتِ زیان‌بارِ آزاردهندهٔ ذهن می‌شد. پنج عهدی که ماهاویرا پس‌از به روشن‌بینی رسیدنش بست، بایستی ازجانبِ تمامی چینی‌ها رعایت می‌شد: دروغ نگفتن، آسیب نزدن، دزدی نکردن، طمع نوزیدن و اتخاذِ تجرّد. اصلِ محوریِ کشتارپرهیزی (آهیمنسا) برای چینی‌ها به نمادِ صدمه نزدن به جهانِ طبیعی بدل شد. گرچه فرایندهایی مانند ساختن و زوال و نابودی بخش همیشگیِ گیتی درحال تغییر هستند، جزوی از تغییرناپذیری و بی‌پایانیِ مادّیت<sup>۱۰</sup> جهان نیز به‌شمار

<sup>1</sup> Tirthankara

<sup>2</sup> M. S. Abhinandan, *A Journey Through Jainism* (Delhi: Indialog Publications, 2005), 12.

<sup>3</sup> Rishābha

<sup>4</sup> Parshwānath

<sup>5</sup> G. Ralph Strohl, Paul Dundas, and Umakant Premanand Shah, "Jainism," *Encyclopaedia Britannica*, [www.britannica.com/topic/Jainism](http://www.britannica.com/topic/Jainism), accessed Jan. 15, 2016.

<sup>6</sup> Ji

<sup>7</sup> Jina

<sup>8</sup> Brahmanism

<sup>9</sup> Heinrich Zimmer (edited and completed by Joseph Campbell), *Philosophies of India* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 185, 219, 242.

هم‌چنین، بنگرید به:

Kailasha Chandra Jain and M. A. Jaipur, "Antiquity of Jainism," [www.fas.harvard.edu/~pluralsm/affiliates/jainism/article/main.htm](http://www.fas.harvard.edu/~pluralsm/affiliates/jainism/article/main.htm), accessed Jan. 15, 2017.

<sup>10</sup> Materiality

می‌روند. این افت‌وخیز بدون وجود و دخالتِ خدا به‌واسطهٔ جسم و ذهن انجام می‌شود. جسم - ذهن یک نوع «دوگانه‌نگاری» کهن است که به دوران پیشابودایی<sup>۱</sup> تعلق دارد.

هدفِ چینی‌ها رهاییِ ذهن پاک از ناپاکی رفتارها و تمایلاتِ جسمانی بود. آیین چین نفس را با نگرشی طبیعت‌گرا مبتنی بر عمل نیک<sup>۲</sup> و نه صرفِ عقب‌نشینیِ ذهن تلفیق نمود. مجموع اعمال نیک، خشونت‌پرهیز و فضیلت‌مدار ابزارِ پالایشِ ذهن را فراهم ساختند.<sup>۳</sup>

در سطح روان‌پویاشناختی<sup>۴</sup>، رهنمودِ چین جهتِ سنجشِ خویش در ترازوی قیاس با جهان پویای درحالِ تغییر در «هفت حقیقت» خلاصه شده است (درمقابل «چهار حقیقت» والای بودا). هفت حقیقت ترکیبی از رویکردهای مادی و انسانی به شناختِ خود هستند؛ جالب‌توجه است که هیچ اثری از خدا در این هفت حقیقت نیست.

۱. «روان - ذهن» پیکری از ماده است که دانش بی‌نهایتی از امور دارد - نوعی

«جعبه‌سیاه» بدن و گیتی.

۲. «ماده» چیزی نادیدنی به چشم غیرمسلح است، ولی در سراسر گیتی شایع است، به‌ویژه «ماده خوب‌بود»، موسوم به «ماده کارمایی» که گیتی را در حالت وقوع بی‌امان رویدادها نگه‌می‌دارد.

۳. «نفوذ» با تغییر ماده کارمایی بد و تبدیل آن به ماده کارمایی خوب، سازوکار محرکه علت‌ومعلول است.

۴. «تعلق» نوعی وابستگی به ماده کارمایی است که در ماهیت و شدت متفاوت است. این قیدوبند با تولد آغاز می‌شود و مسیر سیال خود را به‌واسطه رفتار انسان پیش می‌گیرد. جوانب منفی‌اش می‌توانند تولید ابهام بر آگاهی و رهایی کنند.

۵. «توقف» کارمای فرد به‌واسطه دانش و غلبه بر ماده کارمایی بد که در کردار، اندیشه و گفتار جاری است، محقق می‌شود. متوقف نمودن کارمای بد مستلزم پی‌روی از پنج عهد فوق‌الذکر است. در این مرحله، سایر عهود فی‌نفسه مهم هستند، مانند ترک تعلقات، آگاهی از فانی بودن همه‌چیز، بخشندگی، غلبه بر خشم، تحمل سختی، چیره شدن بر خستگی و رنج.

۶. «تراوش» کارما از طریق رعایت جدی و تغییر اعمال پیشین با به‌کارگیری اعمال مفید.

<sup>1</sup> Pre-Vedic

<sup>2</sup> David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (1992; Delhi: Motilal Banarsidass, 1994), 15-16.

<sup>3</sup> "Jainism," *Encyclopaedia Britannica*, accessed Jan. 15, 2017.

<sup>4</sup> Psychodynamic

۷. «خودشکوفایی» به‌معنای بازیابی ماهیتِ راستین و نالوده‌ ذهن است. این امر با تصحیحِ درونی و بیرونی کردار، گفتار و اندیشه ممکن است. سکوت، انفعال و آرامش ذهنی روش‌ها و اهدافِ این شیوه هستند.<sup>۱</sup>

در سطحی معرفت‌شناختی، چینی‌ها دیدگاهی شدیداً نامطلق‌گرا<sup>۲</sup> نسبت‌به جهان داشتند. این تأثیر مهمی در پی داشت: با استمرارِ دوری از مطلق‌گرایی<sup>۳</sup> دینی، نهایتاً زمینه ظهور نامطلق‌گرایی<sup>۴</sup> بودا فراهم آمد. مخالفتِ آیین چین با اتخاذ دیدگاه مطلق واحد در حکایتِ لمسِ قسمت‌های مختلفِ بدنِ فیل توسطِ مردانِ نابینا که هریک باتوجه به جزء لمس‌شده به توصیفِ فیل می‌پرداختند، قابل‌مشاهده است. همین حکایت به گفتمان بودا [و/دانا<sup>۵</sup>] انتقال یافته است و نیز به‌میان اندیشمندانِ بعدی در جهان اسلام مانند امام محمد غزالی [در احیاءالعلوم<sup>۶</sup>] و مولانا [در مثنوی معنوی]. نکته این داستان در این است که هر فردِ نابینایی بدون «مشاهده» کلّ حقیقت و کلیتِ فیل، تنها «حقیقت» بخشی از بدنِ فیل را توصیف می‌کند که لمس کرده است. هیچ‌یک نمی‌توانند ادعا کنند که حقیقتِ مطلقِ فیل را می‌دانند. این نامطلق‌گرایی آیین چین درباره‌ اجتناب از تناقضات و نتیجه‌گیری‌های محدود فریبنده درباره بستر گسترده‌تر زندگی و گیتی‌ست که ما از «دیدن و فهمشان ناتوانیم» و تمایل داریم مطابق فهمِ خویش آن‌ها را توصیف کنیم. ظهور آیین چین همراه با مکاتبِ ناخداپاور چارواکا و آجیویکا دینیت<sup>۷</sup> متداول آیین برهمن را به‌چالش کشید. این سه مکتب همگی از خودبه‌سازی<sup>۸</sup> از طریق اتکابه‌خود و نه بر خدایان و متون مقدس حمایت کردند. طبق رویکرد سنتی و ناماجراجویانه‌ ماهاویرا، ذهن تنها به‌واسطه اعمال نیک و ذراتِ کارمایی مثبت پاک گشته و به پاک‌ی طبیعی خویش بازمی‌گردد. تفاوتِ فلسفه و رویکردِ ماهاویرا و بودا به این شکل است: ماهاویرا از سطح پایین [جسم] و اعمال خوب آغاز می‌کند و به ذهن می‌رسد، درحالی‌که بودا بالعکس: نخست رام نمودن ذهن و سپس گسترش اعمال نیکِ خود که نتیجه کارِ ذهن رام شده است. خودریاضتی<sup>۹</sup>، از دید بودا لزوماً واسطِ روشن‌بینی نیست.

به‌طرزی جالب، زندگی‌نامه‌های ماهاویرا و بودا دارای عناصرِ مشابهند: گفته می‌شود که پیش از زهد جهت‌رهایی خویش از عرفیات و غلبه بر ذهن فریب‌خورده‌شان، هردو از زندگی شاهانه‌ای می‌آمدند.

<sup>1</sup> Abhinandan, *A Journey Through Jainism*, 48–53, 56–64.

<sup>2</sup> Non-absolutist

<sup>3</sup> Absolutism

<sup>4</sup> Non-absolutism

<sup>5</sup> *Udāna*

<sup>6</sup> Vaziri, *Buddhism in Iran*, 57.

<sup>7</sup> Religiosity

<sup>8</sup> Self-improvement

<sup>9</sup> *Majjhima Nikaya*: Devadaha Sutta (MN 101).

به‌طور خلاصه، این مکاتب ناستیکا رویکردهای مشابهی را نسبت به تنظیم ذهن به سمت خودمختاری رواج دادند و در سده‌های بعدی رفته‌رفته وارد عرصه‌های بزرگ‌تر جامعه و سیاست شدند، از حمایت سیاسی برخوردار گشتند و خیل عظیمی از پیروان را به خود جذب نمودند. این تحولات فکری عصر محوری در سده ششم پیش‌ازمیلاد یاری‌رسان براندازی انگاره‌های کهنه و ترس‌محور دینی گشتند که در عوض، رهایی و راهی جهت یافتن شادی فردی در زندگی را پیشنهاد می‌دادند. پیش‌از کاوش در ژرفای تأثیرگذارترین مکتب ناستیکا یعنی آیین بودا در فصل بعدی، بگذارید نخست بر اندیشه یونانی - رومی در راستایی مشابه با اندیشه فلسفه‌ای نگاهی بیافکنیم.

## ۲. جستار یونانی - رومی در پی فلسفه رهایی و لذت‌گرایی

### تعریف و هدف لذت

لذت حفظ حالتی از رهایی عمیق از تنش‌های ذهن است. لذت نه فقط خلاصی از تشویش (ناپربشانی) بلکه از تمامی اشکال افراط غم و شادی کوتاه یا درازمدت است. برای فیلسوفان رهایی، آرامش ذهن توسط یک ذهن تربیت‌شده بی‌خدا و مذهب امکان‌پذیر می‌گردد. یونان و روم باستان نقش بزرگی در رهایی انسان از بند خرافات ایفا کردند.

با ظهور انگاره‌ها و فلسفه‌های جدید در عصر محوری، پوسته زمخت باورهای دینی پوسیده شروع به ریختن نمود. به‌همان‌اندازه که جنبش‌های ناستیکای هندی دین و خداباوری عصر برنز را رد کردند، جنبش ناخداباور مشابهی نیز به‌طور سامان‌مند در میان اندیشمندان فلسفی یونانی پیشاسقراطی در حدود سده پنجم پیش‌ازمیلاد پدیدار شد. یک سده بعد، افلاطون اعلام داشت که ناخداباوری یک دگرسویی خطرناک بود، ولی با این حال، انگاره ناخداباوری بقا یافت و از جانب دموکریت، اپیکور و بسیاری دیگر در ادامه ترویج داده شد. این اندیشمندان یونانی - رومی مانند همتایان هندی‌شان به مقابله با جزمیت دینی زمانه‌شان برخاستند و شباهت‌های فلسفی معینی توسعه دادند و شاید حتی در تأثیرات متقابل سهیم گشتند. ذره‌گرایی و تجربه‌گرایی چارواکایی‌ها و آجیویکایی‌ها نه تنها سایر اندیشمندان مادی‌گرا و ناخداباور هندی نوظهور را تحت تأثیر قرار داد، بلکه، طبق ادعای توماس مک‌ایویلی<sup>۱</sup>، احتمالاً بر اندیشمندان ناخداباور ذره‌گرای یونانی مانند لئوسیپ، دموکریت، اپیکور و لوکرس<sup>۲</sup> رومی نیز از طریق همتایان

<sup>1</sup> Thomas McEvelley

<sup>2</sup> Lucretius

ایرانی‌شان تأثیر گذاشت.<sup>۱</sup> مطالعات اولیه جورج پی. کانجر<sup>۲</sup> نیز از تأثیرات متقابل پراکنده میان فیلسوفان هندی و هلنی - یونانی به‌ویژه در میان فلاسفه پیشاسقراطی پرده برداشت.<sup>۳</sup>

شباهت‌های بین نگاه آجیویکا و ذره‌گرایی دموکریت از این منظر جالب است. دموکریت، یک فیلسوف پیشاسقراطی سده پنجم پیش‌ازمیلاد، باور داشت که ذهن از ذرات ریزی تشکیل شده است و همانند چیزهای دیگر خودبه‌خود و نه از پیش‌برنامه‌ریزی شده ساخته می‌شود.<sup>۴</sup> وی به مجموعه‌ای از انگاره‌ها باور داشت که بسیار شبیه به آرای آجیویکا بود: (۱) مواد بنیادین (عنصری) تغییرناپذیر و مرگ‌ناپذیر هستند و چنین موادی دیگر نمی‌توانند نه کم و نه بیش شوند؛ (۲) کیفیت اشیا زمانی آشکار می‌گردد که اندام‌های حسی با آن‌ها در تماس قرار گیرند؛ (۳) ذهن و آگاهی یک شی مادی‌ست؛ و (۴) تمامی تغییرات واهی هستند.

توماس مک‌ایویلی هم‌چنین به طرز زبردستانه میان جهان‌بینی چارواکا و ذره‌گرایی هلنی دموکریت و اپیکور به ترسیم تشابه می‌پردازد: (۱) جهان از چهار عنصر بنیادین تشکیل یافته است؛ (۲) تمامی امور از چهار عنصر تشکیل یافته‌اند و نه بیش‌تر؛ (۳) آگاهی به‌طور موقت به‌مثابه محصول جانبی چهار عنصر تولید می‌شود؛ (۴) هیچ بقایایی از فرد پس از زندگی برجای نخواهد ماند.<sup>۵</sup> پیروان اپیکوری به این نتیجه رسیدند که ذهن یک محصول جانبی موقت از تعاملات بین چهار عنصر است و مرگ نماد فروپاشی جسم و ذهن است.<sup>۶</sup> یعنی هیچ سامانه‌ای از فرد باقی نمی‌ماند، غیر از عناصر که دوباره توسط طبیعت بازیافت می‌شوند.

### دموکریت

دیوژن لائرتی در سده سوم پس‌ازمیلاد، خود شاید یک اپیکورگرا<sup>۷</sup> یا پیرهون‌گرا<sup>۸</sup>، شرحی از فلاسفه یونانی و آرای آن‌ها را (به‌انضمام دموکریت) در اثر خویش با عنوان *زندگی فیلسوفان برجسته*<sup>۹</sup> ارائه داده است. دیوژن لائرتی<sup>۱۰</sup> (در نسخه چاپ‌شده فعلی‌اش) ده صفحه در فصل هفتم از کتاب نهم را به زندگی‌نامه و انگاره‌های دموکریت اختصاص داده است. وی اذعان می‌دارد که دموکریت فرزانه احتمالاً

<sup>1</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 121–122, 126, 142, 318–320, 333.

<sup>2</sup> George P. Conger

<sup>3</sup> George P. Conger, "Did India Influence Early Greek Philosophies?" *Philosophy East and West* 2/2 (July 1952): 102–128.

<sup>4</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 320, 331.

<sup>۵</sup> همان، ۳۲۰، ۳۱۸.

<sup>۶</sup> همان، ۳۲۰.

<sup>7</sup> Epicurean

<sup>8</sup> Pyrrhonist

<sup>9</sup> *Lives of Eminent Philosophers*

<sup>10</sup> Diogenes Laertius

نزدِ مُغ‌هایی از ایران و کَلده از خاورِ نزدیک تَلَمَذ کرده است. او توضیح می‌دهد که فلسفهٔ دِموکریت بر این اصل استوار بود که هر چیزی در گیتی - خورشید و ماه و نیز هر چیز دیگری در طبیعت - از ذرات و فضا تشکیل یافته است. ذرات در شماره و اندازه‌های متفاوت نامحدودند. کیفیتِ امور صرفاً به واسطهٔ تعاریفِ قراردادی و نسبت‌به یک‌دیگر معنا می‌یابد. امور از قِبَلِ ضرورت به‌وجود می‌آیند و در آرامش نابود می‌شوند.<sup>۱</sup>

نویسندهٔ سدهٔ دوازدهم میلادی، محمدبن عبدالکریم شهرستانی (از شمال شرق ایران) در زندیق‌نامهٔ خویش با عنوان *الملل والنحل* شرحی موجز از دِموکریت درمقام یک فیلسوفِ یگانه در زمانهٔ خویش ارائه می‌دهد. وی مدعی‌ست که دِموکریت از چهار عنصرِ موجود از دورانِ ازلی سخن گفته است که ساختارهای ناپایدار را می‌سازند - از سطح بدوی و بنیادین تا سطح حسی پیچیدهٔ موجودات و نهایتاً تا سطح سیارات.<sup>۲</sup> وی در ادامه می‌افزاید که دِموکریت باور داشت که عاطفیت<sup>۳</sup> انسان مانع اصلی مهارِ «خود» است: از دانش و قوای منطقیته<sup>۴</sup> ناب ممانعت می‌کند که نباید به‌خاطرِ تمایلاتِ شخصی مورد دست‌کاری قرار گیرند. دِموکریت باور داشت که قوای احساساتِ انسانی خیالی هستند، ولی ارادهٔ آزاد واقعی‌ست و دانش به‌تنهایی چارهٔ کارِ افراد است.<sup>۵</sup>

احتمالاً، برخی از این مکاشفاتِ ناخدااباوری همانا پس‌از تماس با جهان هندوایرانی پدیدار گشتند، زیرا گفته می‌شود که دِموکریت به‌مددِ ثروتِ شخصی خویش در جست‌وجوی دانش به مصر، اتیوپی، ایران و هند سفر کرده بود.<sup>۶</sup> درمقامِ شاگردِ لئوسیپ، جالب است دانستن این‌که دِموکریت تاچه‌اندازه ذره‌گراییِ خویش را از معلمش آموخت و این‌که آیا وی مطالعاتش را در میانِ فلاسفهٔ هندی بسط داد. مدرکی دال بر تعامل گسترده‌ترِ دِموکریت با اندیشمندانِ مادی‌گرا و ذره‌گرای هند در دست نیست، لیکن وجود تشابهات در اندیشه‌شان چشم‌گیر است. به‌عنوان یک اندیشمندِ ناخدااباور و ذره‌گرا، دِموکریت شبیه به همتای هندی‌اش بود که از فلسفهٔ شادی‌هواداری می‌کرد. وی بر این اندیشه بود که «انسان درست‌اندیش کسی‌ست که از آن‌چه ندارد اندوهگین نمی‌شود، بلکه از آن‌چه دارد خرسند می‌گردد.»<sup>۷</sup> حکمتِ شادی حقیقی وی احتمالاً تاحدی عمیق از ذره‌گرایی و فلسفهٔ خوشی‌چارواکایی‌ها نیز تأثیر پذیرفته است.

<sup>۱</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, 442, 453-456, 442-463.

<sup>۲</sup> شهرستانی، *الملل والنحل*، ۱۶۸-۱۶۹.

<sup>۳</sup> Emotionality

<sup>۴</sup> Rationality

<sup>۵</sup> همان، ۲۰۱-۲۰۰.

<sup>۶</sup> گفته می‌شود که در مسیرِ تکسیلا، مرکز مهمّ بودایی در دورانِ باستان که اکنون در نزدیکی اسلام‌آباد جز خرابه‌ای از آن باقی نمانده است، دِموکریت با تعدادی بودایی دیدار کرده است.

McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 332.

<sup>۷</sup> همان، ۳۳۳.

دموکریته در جست‌وجوی ناپریشانی<sup>۱</sup> (خلاصی از تشویش) و آرامش ذهن حاصل از حالت روانی تأثیرپذیری از ماهیت فانی و فرآر تمام پدیده‌ها بود. این دموکریته تأثیرگذار بود که مسیر پیش‌روی ذره‌گرایی و فلسفه آرامش اپیکور را هموار ساخت.

### اپیکور

اپیکور، چهره نمادین «مکتب شادی حقیقی» هلنی که عمده آثار مکتوبش دردست نیست نیز ظاهراً جهان‌بینی مشابهی با چارواکایی‌ها داشته است. وی دین را یک فریب و حقه می‌دانست که توسط طبقه‌ای از روحانیون به‌خاطر نفع شخصی اشاعه داده شده بود. وی از راززدایی از خرافه، حذف دلایل بی‌اساس ترس از خدایان، ارتقای دانش با مشاهده (همانند ادراک حسی موردحمایت چارواکایی‌ها) و تجربه جهان بدون ارتکاب خطاهای مفهومی و تفسیری حمایت می‌کرد.

دیوژن لائرتی به‌همان طریقی که به دموکریته پرداخته است، زندگی، نامه‌ها و فلسفه اپیکور را نیز تا حدودی به‌بحث گذاشته است. محمدبن عبدالکریم شهرستانی نیز می‌نویسد که اپیکور این‌گونه می‌آمُوخت که همه امور از ماده تشکیل شده‌اند و بازظهور پی‌درپی امور به این دلیل است که درجایی که مواد بازپیکربندی<sup>۲</sup> می‌شوند فضا وجود دارد.<sup>۳</sup> اپیکور باور داشت که تمامی امور ناپایدارند؛ هیچ مجازاتی پس از مرگ وجود ندارد؛ رنج محصول اعمال خود فرد است و نه نتیجه بازتولد (قابل قیاس با کارما)؛ انسان‌ها و حیوانات پی‌رو قوانین مادی مشابهی هستند؛ لذت محصول ذهن لذت‌بخش است؛ و شرارت محصول ذهن شرور.<sup>۴</sup> درد و خوشی حالات احساسی‌اند که ما مختار به انتخاب یا احترازشان هستیم و ما در نبود خوشی رنج می‌بینیم؛ لذا، برای اپیکور، انتخاب طبیعی خوشی بالاترین نفع جهت پرورش زندگی بشری بود.<sup>۵</sup> البته، تمامی خوشی‌ها که از هم تمیز داده نمی‌شوند خوب نیستند؛ ضروری‌ست تا بسنجیم کدام خوشی سازنده است و کدام یک مشکل‌آفرین.<sup>۶</sup>

توسعه اپیکوری فلسفه ذره‌گرایی که دراصل توسط لئوسیپ پایه‌گذاری شد و ازجانب دموکریته استمرار یافت، بنیانی طبیعت‌گرا - منطقی جهت خلاصی انسان از ترس و رنج موردسوءاستفاده ادیان درکل را دنبال می‌کرد. اپیکور هر نوع ترس از امور ابرطبیعی مربوط به آدمی را رد می‌کرد: «خدایان را از اریکه‌هایشان به‌پایین بکشید ... زیرا، اگر می‌خواهیم شاد زندگی کنیم، پس باور نامنتقی و تصویری بی‌پایه

<sup>۱</sup> Ataraxia

<sup>۲</sup> Reconfiguration

<sup>۳</sup> شهرستانی، الملل والنحل، ۱۷۸.

<sup>۴</sup> همان، ۱۷۹.

<sup>۵</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, X, 565, 603, 651, 655.

<sup>۶</sup> همان، دهم، ۶۵۵.

در زندگی ما هیچ جایی ندارند.<sup>۱</sup> فلسفهٔ ایپیکور هم‌چنین به توجیه جهان‌بینی ماهیت‌گرا<sup>۲</sup> با واقعی جلوه دادن زندگی و آزادی آن و نیز ممکن و اصیل ساختن خوشی زندگی معطوف بود.

با این نگاه، در سنّ سی‌ودوسالگی در «باغ» خانه‌اش در بیرون از آتن، ایپیکور مدرسه‌ای به‌راه انداخت که به‌روی همه از جمله زنان و بردگان باز بود. هدف این باغ - فرهنگستان<sup>۳</sup> برابرگرا گسترش فلسفهٔ وی پیرامون جوهریتِ ذهن و جهان با توصیهٔ مخاطبانش به زیستِ آگاهانه و درعین‌حال پرورش خوشی به‌عنوان بالاترین سودمندی انسان بود.<sup>۴</sup> مدرسهٔ وی «باغ» نامیده شد، عنوانی که در طیف وسیعی از ادبیات و رویکردهای عرفانی اندیشمندان و شاعران فارسی‌زبان تکرار شد.<sup>۵</sup>

به‌سان فلسفهٔ چارواکا، فلسفهٔ «عشرت»<sup>۶</sup> ایپیکور نیز بعدها (در قالب فرهنگِ مسیحی قرون وسطی) به‌دلیل لذت‌گرایی بی‌پروا بدون ملاحظات اخلاقی مورد انتقاد قرار گرفت. با برابر جلوه دادن واژهٔ «عشرت» مُستفاد ایپیکور با الههٔ لذتِ نفسانی در اساطیر یونان و روم، فلسفهٔ وی برچسبِ اشتباه «لذت‌گرایی» نفسانی بر خود گرفت. از این‌رو، ایپیکور نتیجتاً از سوی دشمنان دینی و اخلاق‌گرا در مقام کلیشهٔ لذت‌جویی افراطی معرفی شد و بی‌اعتبار گشت و برای سده‌ها شهره به این آوازه ماند.

باری، این آوازه در واقع ناشایست و گمراه‌کننده بود: ایپیکور مؤکداً بر لذتِ غیرنفسانی اشاره می‌کند. او لذتِ سادهٔ جسمانی را مطرح می‌کند که بدن در حرکت و استراحت (جنبش) و خوردن لذتِ موقتی می‌برد. دربارهٔ لذتِ ذهن (مانا) در حالتِ شادی نیز بسیار سخن می‌گوید. در نگاهِ ایپیکور، لذتِ ذهنی ماندگارتر و بزرگ‌تر از لذتِ جسمانی‌ست. او اذعان می‌دارد که نزدیک کردنِ نان و آب به لبانِ گرسنه بزرگ‌ترین لذتِ ممکن و بایستهٔ سلامت است، لیکن لذتِ بدن را نمی‌توان تجمیع نمود و برای چندین روز دوام ندارد.<sup>۷</sup>

<sup>1</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 333, 334, 611–612.

<sup>2</sup> Essentialist

<sup>3</sup> Garden-academy

<sup>4</sup> Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern* (New York: W. W. Norton, 2011), 73–80.

<sup>۵</sup> استعارهٔ باغ، چه در تقلید از ایپیکور یا نه، بعدها از جانب بسیاری از اندیشمندان و شاعران فارسی‌گو استفاده شد، به‌ویژه توسط خواجه‌عبدالله انصاری (ف. ۱۰۸۹) در عبارت «بودن در باغ الهی». بنگرید به:

A. G. Ravan Farhadi, *Abdullāh Ansārī of Herāt (1006–1089 CE): An Early Sufi Master* (Surrey: Curzon Press, 1996), 132.

استعارهٔ «بودن در باغ الهی» در اندیشهٔ انصاری به‌معنای «داشتنِ بینش یا دانش نسبت‌به‌امور» است. به‌علاوه، سعدی (ف. ۱۲۹۲) شاعری فارسی‌گو بود که وی نیز مفهوم ایپیکوری «باغ» را به‌کار برد. سعدی دو اثر حکمت‌آمیزش را *بوستان* و *گلستان* نامید.

<sup>6</sup> Hédoné

<sup>7</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, X, 657–659, 667.

برای اپیکور، لذت هم‌چنین به‌معنای احتیاط و استدلال آگاهانه - فضایی که بیش‌از فلسفه ارج می‌نهادشان - بود و لذت بدون احتیاط خردمندانه لذت نیست. منظور وی از لذت نبود رنج ذهنی‌ست.<sup>۱</sup> اشاره‌های اپیکور درواقع معطوف به خلاف لذت‌گرایی بی‌ملاحظه است، چراکه خود او برنامه غذایی طاقت‌فرسای نان و آب را برگزیده بود. درمقابل، حتی خوردن پنیر نیز جزو تجملات بود، چه برسد به گوشت و شراب. لذت طعم غذا در خوردن به‌هنگام گرسنگی است. در اشاره به مدت تأمل نیز، منظور اپیکور درکل بایستی لذت درونی آرامش ذهنی پایدار و نه لذت نفسانی بیرونی بوده باشد. و وقتی لذت نفسانی یا مادی درمیان باشد، طبق‌نظر اپیکور، سود و زیان آن برای فرد و دیگران را باید آگاهانه در ترازو قرار داد. مراقبت از سلامت جسمانی و آرامش ذهنی در مفهوم اپیکوری به‌معنای ترسیدن از رخدادهای آتی‌ست و ترک ضرورت امور که فاقد سلامتند به‌معنای ایجاد فرصت برای امور شادی‌آفرین و آرامش‌بخش در زندگی‌ست.<sup>۲</sup>

برای رسیدن به رضایت عمیق، اپیکور بر قدرت دوستی تأکید داشت و گذراندن لحظات بارزش با دوستان حقیقی را سرمایه زندگی توصیف می‌کرد. درکنار دوستان، دربرابر رخدادهای تصادفی زندگی حس پناه به آدمی دست می‌دهد و با دوستان آدمی قادر است تا امور را از صافی استدلال بگذراند؛ درغیراین‌صورت، ممکن است زندگی صرف بیهودگی‌ها و پرت‌اندیشی‌ها شود.

در یک نمونه، اپیکور درباره ترس ریشه‌دوانیده در نادانی و خوشی نکته مهمی را درباره دانش ضعیف انسان ذکر می‌کند. طبق‌نظر دیوژن لائرتی، اپیکور نقل می‌کند که اگر افراد ماهیت جهان را ندانند، ترس آن‌ها را گرفتار خواهد کرد. آن‌چه افسانه‌ها به ما می‌گویند چیزی نیست جز باور، درحالی‌که مطالعه طبیعت لذت صرف است.<sup>۳</sup> شناخت طبیعت و واقعیت ازاین‌گذر آدمی را از توهم می‌رهاند و وی را قادر می‌سازد تا درون چارچوب رخدادهای موردانتظار زندگی کند. ازروی همین انگاره بود که لوکرس در اثر خویش با عنوان ماهیت‌امور<sup>۴</sup> درباره افکار اپیکور نوشت تا واقعیت تجربی امور را از تاریکی بیرون بیاورد و ترس ریشه‌دوانیده در شناخت اسطوره‌ای از جهان را ریشه‌کن نماید.

هدف لذت («ناپیشانی» یا خلاصی از تشویش)، به‌گفته اپیکور، حفظ‌حالتی از رهایی عمیق از تمامی اشکال کوتاه یا درازمدت تشویش است. تنش‌ها در زندگی از منابع مختلف داخلی و خارجی برمی‌خیزند. تنش داخلی کار ذهن بی‌قرار است. تنش خارجی برخاسته از هم‌گام شدن با انتظارات جامعه و دین است. «ناپیشانی» یعنی بازگرداندن ذهن مشوش به آرامش طبیعی. «ناپیشانی» ذهن را می‌توان قابل‌قیاس با آرامش طبیعی آب دانست. وقتی آشفته گردد، موج‌ها (تنش) باید تدریجاً فرونشاندن شوند و

<sup>۱</sup> همان، دهم، ۶۶۷-۶۶۳-۶۶۱-۶۵۷

<sup>۲</sup> همان، دهم، ۶۵۵-۶۵۳-۶۵۱-۶۴۹

<sup>۳</sup> همان، دهم، ۶۶۷

آب به وضعیت آرام خویش بازگردد. هرگونه مانع برآشوبنده درمقابل آرامش حقیقی ذهن باید مورد اجتناب قرار گرفته و حذف شود. اپیکور، مانند چارواکایی‌ها، باور داشت که حتی بالاترین سطح دانش مقدس را نیز باید کنار گذاشت، اگر مانعی برسر راه رسیدن به آرامش و خوشی ذهن باشد. نحوه مرگ اپیکور گواهی‌ست بر ارزشمندی لذت ذهنی در نزد وی درمقابل لذت جسمانی: در نامه‌ای روایت شده است که وی بر اثر درد سنگ کلیه وفات نمود. وقتی در آخرین ماه‌های زندگی‌اش در رنج عمیقی به سر می‌برد، او وارد حمام آب ولرم شده و تقاضای شراب غلیظ می‌کند. سپس، از دوستانش می‌خواهد که بر حقیقت مراسم پای‌بند باقی بمانند و پس از این بود که آخرین نفس زندگی‌اش را کشید. گوش‌زد وی به دوستانش بدین معنا بود که حتی درموقع مرگ، روشنی ذهن نباید فاقد التذاذ ذهنی باشد.<sup>۱</sup> بنابراین، رویکرد حفظ آرامش ذهن در نگاه دموکریت، اپیکور، پیرهون و هم‌تایان ناستیکای هندی‌شان بر توسعه یک شناخت روان‌شناختی از ماهیت زندگی از طریق تأمل، آرامش و لذت بودن متمرکز بود. ثروت و سایر عناصر یک زندگی خوب نقشی ثانویه در رابطه با تمرکز آرامش‌بخش دارند که با لذت دانستن و ذهن آگاه برمی‌خیزد.

### پیرهون‌گرایی: شک‌گرایی<sup>۲</sup> و شادی

در کاوش شباهت‌های بین جنبش‌های ناستیکا و فلسفه هیلنی - یونانی، پیرهون سده سوم و چهارم پیش‌ازمیلاد از دو جنبه در چارچوب این بحث می‌گنجد. نخست، در دانش پژوهی اخیر، وی به دلیل شک‌گرایی مشابه درباره دانش فراطبیعی با بودا قابل مقایسه است. دوم، مانند بودا، وی حامی پرشور ذهن شاد‌رهایی‌یافته درمقابل تجمع‌یافتن دانش «بی‌فایده» بود.

این مقایسه همچنین نشانگر توسعه انگاره‌های مشابه با آرای بودا و ناگارجونا<sup>۳</sup> (فیلسوف بودایی سده سوم پس‌ازمیلاد) است. فریدریش نیچه<sup>۴</sup> شاید نخستین کس باشد که نخستین بار از پیرهون تحت‌عنوان «بودای یونانی» نام برد.<sup>۵</sup> نتیجه‌گیری نیچه شاید مبتنی بر مطالعه مکتب پیرهونی شک‌گرایی بوده است، مکتبی که به‌طور ویژه توسط سیکستوس امپیریکوس<sup>۶</sup> فیلسوف - پزشک سده دومی توسعه یافت.

<sup>۱</sup> همان، دهم، ۶۷۱، ۵۴۵-۵۴۳.

<sup>۲</sup> Skepticism

<sup>۳</sup> Nāgārjuna

<sup>۴</sup> Friedrich Nietzsche

<sup>۵</sup> در رابطه با «پیرهون در مقام بودایی یونانی»، بنگرید به:

Nietzsche: *Nachlass 1887-1889*, 264 [*Nachlass 1887-1889* (1999) DTV/Walter de Gruyter, München/New York].

نقل‌شده در رساله دکترای ماری - لویزا فریک از دانشگاه اینسبروک اتریش. بابت ارسال این مطلب، سپاس‌گزار پروفیسور فریک هستیم.

<sup>۶</sup> Sextus Empiricus

شک‌گرایان پیرهونی بر این باور بودند که ترک تمامی قضاوت‌ها و اعتقادات با زیست‌ناجزماندیشانه<sup>۱</sup> منتج به آرامش ذهن یا «ناپیشانی» می‌گردد. این مورد و انگاره تجربه جهان براساس ظواهر زودگذر امور (تجارب پدیدارشناختی)<sup>۲</sup> بالاتر از تفسیر سوّم شخص به مدد گمانه‌زنی‌هاست («پنداره‌های»<sup>۳</sup> نامنتقی). این امر فلسفه پیرهون را به یک اندیشه سالم در راستای زیست‌سالم بدل ساخت که توسط سیکستوس امپیریکوس در اثرش *سرچستار پیرهون‌گرایی*<sup>۴</sup> بسط یافت.<sup>۵</sup> باید به‌خاطر داشت که پیرهون (همانند بودا) هرگز قلم بر کاغذ ننهاده، شاید از ترس این‌که در خوانش واقعیت و تفسیر دیگران به ورطه خطا بغلتد.

همان‌طور که درباره پیرهون و نیز عزیمت احتمالی اندیشمندان هلنی از جمله دموکریت و فیثاغورث به هند روایت شده است، سفر در کنار سایر فیلسوفان هم‌گام با لشکرکشی‌های اسکندر مقدونی به ایران، آسیای مرکزی و هند، شاید به مواجهاتی با بوداییان و سایر فضلا در آن مناطق منتج گشته است.<sup>۶</sup> در فصل دوم کتاب نهم از مجموعه *زندگی فیلسوفان برجسته*، دیوژن لاترتی شرحی از ملاقات پیرهون با مَع‌ها و «لُخت‌زاهدان» هندی ارائه می‌دهد - دیداری که پیرهون را به اتخاذ یک فلسفه شگفت‌آور رهنمون شد.<sup>۸</sup> این مواجهات شاید باعث شده‌اند تا پیرهون ناخودآگاه انگاره‌های بودایی را وارد محافل هلنی سازد. در واقع، پیرهون نخستین کسی بود که مفهوم اندازه‌گیری‌ناپذیری و حتی امکان‌ناپذیری شناخت حقیقی چه اموری که «هستند» و یا به‌دلیل «تغییرات مداوم» «نیستند» را بسط داد - همان شک‌گرایی قوی درباره «دانش مطلق» که اندیشمندان بودایی بدان قائل بودند.<sup>۹</sup>

بررسی مختصر شباهت‌های بین آرای انتقادی و روان‌شناختی پیرهون و بودا بسیار روشنگر است. در اثر خویش با عنوان *پیرهون‌گرایی: چگونه یونانیان باستان آیین بودا را بازآبداد نمودند؟*<sup>۱۰</sup> چاپ ۲۰۰۸،

<sup>1</sup> Undogmatical

<sup>2</sup> Phenomenological

<sup>3</sup> Phantasia

<sup>4</sup> *Outlines of Pyrrhonism*

<sup>5</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. Benson Mates (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), [www.sciacchitano.it/pensatori/20epistemici/scettici/outlines%20of%20pyrrhonism.pdf](http://www.sciacchitano.it/pensatori/20epistemici/scettici/outlines%20of%20pyrrhonism.pdf).

پس از ترجمه اثر سیکستوس امپیریکوس به زبان لاتین و بعدها به سایر زبان‌ها ابتدا در سده شانزدهم، این اثر مخاطبان بسیاری را به خود جذب نمود و پیرهون‌گرایی و شک‌گرایی در اندیشه فلسفی اروپا تفسیر جدیدی یافتند.

<sup>6</sup> Kuzminski, *Pyrrhonism*, 37, 44.

<sup>۷</sup> همان، ۴۶. شهرستانی، *الملل والنحل*، ۴۷۲-۴۷۱، ۴۶۶ ذکر می‌کند که شاگردان فیثاغورث راهی هند شدند تا آموزه‌های وی را رواج دهند.

<sup>8</sup> Laetius, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, 475.

<sup>9</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 254-255.

<sup>10</sup> *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism?*

آدرین کوزمینسکی<sup>۱</sup> مبحثِ اورارد فلینتوف<sup>۲</sup> پیرامون «پیرهون و هند»<sup>۳</sup> که در مقالهٔ فلینتوف به‌سال ۱۹۸۰ ارائه شده است را به‌طورِ اساسی در بوتهٔ بحث قرار داده است. فلینتوف اشاره می‌کند که پیرهون مَع‌های ایرانی و راهبانی احتمالاً از سِلکِ آیینِ چین و آیینِ بودا را ملاقات کرد.<sup>۴</sup>

به این موضوع، این بار با عمقِ تاریخیِ بیشتر، توسطِ کریستوفرِ بکویث<sup>۵</sup> در اثرِ *بودای یونان: مواجههٔ پیرهون با آیینِ بودایِ آغازین در آسیای مرکزی*<sup>۶</sup> (۲۰۱۵) دوباره پرداخته شده است. بکویث اظهاراتِ مستدل ولی بحث‌برانگیزی را مطرح می‌کند که بودایِ تاریخی (شکیمونی)<sup>۷</sup> یک زاهدِ سکایی<sup>۸</sup> (آسیای مرکزی) بوده است که ناگفته پیداست، این ادعا از گزندِ چالش‌ها درامان نمانده است.<sup>۹</sup> این ملاقاتِ احتمالی، افزون‌بر شباهت‌های بین پیرهون‌گراییِ آغازین و آیینِ بودایِ آغازین، برخی از اندیشمندانِ نوین را به یک بحثِ مخالفِ این ادعا مجهز می‌سازد که ریشه‌های یادگیریِ فلسفی و معنویِ پیرهون اساساً یونانی بوده‌اند، نه بودایی.<sup>۱۰</sup>

در پیوند با مبحثِ اورارد فلینتوف، آدرین کوزمینسکی شباهت‌هایی را در مخالفت با مطلق‌گراییِ دانش از جانبِ پیرهون و بوداییان (به‌ویژه مکتبِ مادیامیکا، گرچه مکتبِ مزبور رسماً توسطِ ناگارجونا در سدهٔ سوم - بعد از پیرهون - بنیان نهاده شد) ارائه داد. نامطلق‌گراییِ بودا و امتناع وی از پذیرشِ بیانِ واقعیتِ در قالبِ کلمات بر شک‌گراییِ وی اشاره دارد، مبنی‌براین که آیا می‌توان هرگز واقعیت را شناخت و آیا این در فهمیدنِ تغییرِ مدام در همه‌چیز قابل‌حصول است. پیرهون نیز چنین می‌اندیشید. طبقِ استدلالِ کوزمینسکی، پیرهون به بازادعای آیینِ بودا در جهانِ هِلنی پرداخت و نه این‌که صرفاً آن را انتقال داده باشد.<sup>۱۱</sup>

تقابلِ بودا و پیرهون با برداشت و تحلیلِ تحقیقاتِ نوینِ بدیهی‌ست. پیرهون نیز، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، به‌خاطرِ انزجارش از زبان‌بازی و فضل‌نمایی که به‌عنوانِ یک میل‌گرایی در آن دوران بخشی از

<sup>1</sup> Adrian Kuzminski

<sup>2</sup> Everard Flintoff

<sup>3</sup> Pyrrho and India

<sup>4</sup> Everard Flintoff, "Pyrrho and India," *Phronesis* 25/1 (1980): 88-108.

<sup>5</sup> Christopher Beckwith

<sup>6</sup> *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*

<sup>7</sup> Śākyamuni

<sup>8</sup> Scythian

<sup>9</sup> Stephen Batchelor, "Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia by Christopher I. Beckwith," book review article in *Contemporary Buddhism* 17/1 (2016): 195-215.

<sup>10</sup> Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), the Prologue.

<sup>11</sup> Kuzminski, *Pyrrhonism*, 5.

فلسفه ناب به شمار می‌رفت<sup>۱</sup>، هیچ نوشته‌ای از خود برجای نگذاشت.<sup>۲</sup> در واقع، شباهت بین شک‌گرایی پیرهونی (یا یونانی)<sup>۳</sup> و شک‌گرایی هندی در مطالعات اخیر ارتباط قوی‌تری یافته است.

میل عمومی برخی فیلسوفان هیلنی به سمت پیروزی در استدلال علیه انگاره‌های دیگران یا ابطال باورهای رقبایشان بود تا درازای باورها و یا جست‌وجوی «حقیقت» جدید خود را به نمایش گذارند. ولی، برای پیرهون، همانند دموکریت و اپیکور، هدف فلسفه رسیدن به آرامش ذهن («ناپریشانی») بود و نه شکست دیگران در مباحثه - هدفی که به شکلی برابر توسط بودا در مفهوم نیروانایش مورد تأکید قرار گرفته و پیش برده شده است.<sup>۴</sup> هردو فیلسوف، پیرهون و بودا کوشیدند تا مسئله ذهن آندوه‌زده را حل کنند و بر تسکین ذهن دردمند و رنجیده متمرکز شوند.<sup>۵</sup>

هدف روش‌مند این فیلسوفان آموختن خویش به اندیشه مستقل، صادق و آرام بدون اتکا بر گمانه‌زنی‌های خارق‌العاده دیگران بود. فلسفه ایشان معطوف به زیست شادمان در جهان با تسلیم نشدن در برابر نوسانات شدید عواطف فردی بود. از منظر پیرهون و بودا، تجمیع شمار زیادی از گمانه‌زنی‌های فراطبیعی در ترکیب با مرام‌های نامتعطف متعدد تنها به موانع و منبع وابستگی جزمی بدل می‌شدند و نه ابزاری برای رهایی ذهن. بنابراین، جای تعجب نیست که بودا به پیروانش توصیه کرد که آموزه‌هایش در دارما<sup>۶</sup> به سان بلم هستند؛ وقتی آدمی را به ساحل رسانند، دیگر بلا استفاده‌اند و باید آن‌ها را برجای گذاشت و به بالای سر حمل نکرد.

بودا و پیرهون هردو علاقه‌مند به بحث پیرامون امور آشکار و قابل مشاهده بودند که می‌شد آن‌ها را با سامانه حسی و قوای ذهنی تجربه کرد، در حالی که بسیاری دیگر هنوز به بحث درباره امور ناآشکار جهان علاقه نشان می‌دادند. بودا و پیرهون درباره دو موضوع که اندیشمندان مکتبی و پیروانشان با گمانه‌زنی ادعای شناختشان را داشتند، به طرح پرسش پرداختند: چیستی امور ناآشکار و این که امور آشکار پایدار و دارای ماهیت ثابت هستند. در بستر بودایی (عمدتاً مکتب مادیامیکا)، هرگز نمی‌توان درباره امور ناآشکار مطمئن بود؛ بالین که تمامی امور آشکار مانند «خود و یا فرد» با زوال ماهیت ظاهری‌شان و ناپدیدار گشتن تدریجی محکوم به تغییر هستند. از آنجایی که همه چیز در جهان (حتی فرد) سیال است، پس هیچ

<sup>1</sup> Nietzsche, *The Will to Power*,

نقل شده در:

Kuzminski, *Pyrrhonism*, 15.

<sup>2</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, 513, 517.

<sup>3</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, 483;

فلسفه شک‌گرایی در بخش آخر فصل مرتبط با پیرهون مورد بحث قرار گرفته است.

<sup>4</sup> Kuzminski, *Pyrrhonism*, 43, 47;

هم‌چنین، بنگرید به:

Beckwith, *Greek Buddha*, 16, 18.

<sup>5</sup> Kuzminski, *Pyrrhonism*, 37, 42.

<sup>6</sup> Dharma

مقطع زمانی و مکان سکونی وجود ندارد که بتوان در آن نه «مطلقیت» را ثابت نگاه داشت و نه راجعه آن نظر قطعی داد. پیرهون، مانند بودا، راه میانه را برگزید، موضعی بی تفاوت به اظهارمندی یا ناظهارمندی، نه پذیرش و نه رد چیزی.<sup>۱</sup>

از این رو، جهان بینی بودایی و پیرهونی نسبت به بیان انگاره‌های ثابت کراهت دارد، به ویژه درباره موضوعات ظاهراً مطلق در طبیعت از یک سو و در عین حال فلسفه بافی «بی فایده» برای تولید شادی حقیقی در زندگی از سوی دیگر. برای نمونه، دیدگاه فرد نسبت به این که آیا جهان خلق شده است یا به طور ابدی وجود داشته است، بیانگر یک باور ثابت است، لیکن باور به هریک از این انگاره‌ها نیز کوچک ترین نقشی در تولید شادی و آرامش در زندگی انسان ندارد. باور به خدایان از دیدگاه شک‌گرایان و فیلسوفان طبیعت‌گرا بی ارتباط و بی فایده برای زندگی انسان تلقی می‌شود. رد خدایان معطوف به رهایی افراد از بند بود.<sup>۲</sup> در مفهوم کاربردی، هدف اصلی دانش تولید نیروانا یا «ناپیشانی» بوده است - شادمانی و یک نوع هماهنگی در زندگی روزمره بدون افتادن در دام رنج و یا میل زیاد به شادی. اگر هر «دانشی» در برطرف نمودن تنش‌های ذهنی و نادانی «ناکارآمد» باشد، پس این «دانش» چیزی نیست مگر یک باور جزمی عجین شده با ذهن، مجموعه‌ای از کلماتی که باید به یاد سپرد، پی‌روی کرد و تکرار نمود. «ناپیشانی» پیرهون دارای کارکرد مشابه نیروانای بوداست که هدفش خلاصی افراد از ذهن مشوش و نظام‌های اعتقادی سرشته با ذهن بود. لذا، به معنای رهایی ذهن از جمله قیدوبندها، حتی دانش غیر ضروری بود. بنابراین، به رغم برجای نگذاشتن هیچ نوشته‌ای، آموزه‌های ایشان الهام بخش اندیشمندان آتی شد تا رویکردی ناممطلق‌گرا و نافرطیعی اتخاذ کنند.

سروده پیرهون، «به‌سان برگ‌های روی درختان، چنین است زندگی آدمیان»<sup>۳</sup>، به ناپایداری زندگی بی‌هیچ لنگر و جایگاه ویژه و استثنایی‌ای برای انسان‌ها اشاره دارد.

### لوکرِس: ذهن ماده است، انسان‌ها منحصر به فرد نیستند و شادی واقعی ست

حدود دوهزار و هفتاد سال قبل، تیتوس لوکرِس کاروس<sup>۴</sup>، شاعر، دژه‌گرا و هوادار سرسخت مکتب اپیکوری اهل روم، مجموعه‌ای از اشعار به نام ماهیت امور<sup>۵</sup> را سرود. این اشعار نمود آرمان‌های فلسفی اپیکور بودند. لوکرِس سنت اپیکور را حفظ کرد و بعدها انگاره‌های موجزش تا دوران نونین انتقال یافت که بر

<sup>۱</sup> همان، ۱۱۴، ۸۳، ۵۶-۵۵، ۵۲.

<sup>۲</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 619.

<sup>۳</sup> همان، ۴۵۲. (به‌طور جالب، مولانا ابیات مشابهی سروده است که در آن آدمی را به برگ و مرگ آدمی را به افتادن برگ تشبیه نموده است، درحالی که زندگی راستین درخت در واقعیت گذرا پنهان است.)

<sup>۴</sup> Titus Lucretius Carus

<sup>۵</sup> *The Nature of Things (De rerum natura)*

اندیشمندان نوین به‌ویژه در عصرِ روشن‌گری<sup>۱</sup> تأثیر به‌سزایی گذاشت. برای مدتی حینِ عصرِ میانه، اثرِ وی مفقود شد، تا این که توسطِ یک شکارچی کتابِ عصرِ بازرایی<sup>۲</sup> به‌نام پوجیو براچیولینی<sup>۳</sup> در سال ۱۴۱۷ دوباره پیدا شد. در روایتی گیرا و پویا به‌نامِ تغییرمسیر: جهان چگونه نوین گشت؟<sup>۴</sup> از استیفن گرینبلات<sup>۵</sup>، تأثیر و میراثِ شگرفِ مجموعه‌اشعارِ لوکرس در عصرِ تکوینی بازرایی و روشن‌گری در اروپا و آمریکا مورد بررسی قرار گرفته است. تعجب‌آور نیست که استقبالِ شدیداً مثبتی از اشعارِ تعلیمیِ لوکرس شد که انگاره‌های پیشینِ ذره‌گرایی - خوشی دموکریست و اپیکور (و حتی به‌طورِ ناخودآگاه مکاتبِ فلسفی ناستیکای باستان) را دوباره زنده کرده بود، زیرا جماعتِ فرهیخته پس از یک تاریخِ طویلِ سرکوبِ مذهبی در طلبِ رهایی بودند.

اثرِ شاعرانه هفت‌هزار و چهارصدخطیِ لوکرس جُستاری منظوم بود که وجودِ خدا، جادو و امورِ اَبَرطبیعی در سازوکارِ طبیعت را انکار می‌کرد. در عوض، فرایندهای طبیعت خود را براساسِ الگوهای تکراری و آشنا آشکار می‌کنند. لوکرس با ظرافت پیشنهاد داد که هیچ «خردیزی»<sup>۶</sup> (جزء لایتجزا) را نه می‌توان آفرید و نه نابود کرد، این که طبیعت، جسم و روح کاملاً ماده هستند و این که فروپاشی‌شان بازپیکربندی ذراتِ در قالبِ موجودیتی دیگر است. این فروپاشی و بازپیکربندی امتیازِ خدایان نیست، بلکه سازوکارِ بده‌بستانِ طبیعت است.<sup>۷</sup> لوکرس تصویرگری‌های بسیاری دربارهٔ ذرات، میدانِ نیرو، گرماپویاشناسی<sup>۸</sup> و رفتارِ ذرات و سایرِ اجزای بزرگ و کوچک را در کتابِ دوّم از ماهیتِ امور ارائه می‌دهد. نوشته‌های لوکرس «نظریه» هستند، لیکن نظریاتی دربارهٔ جهانِ مادی و نحوهٔ کارِ آن در سطحی نه مبتنی بر خدا یا باور.

از آنجایی که به‌گفتهٔ لوکرس، هدفِ بودن در این جهان لذتِ بردن است، لذتِ به‌مثابهٔ به لرزه درآوردنِ ذراتِ ظریف و سست است تا این که در موقعیتِ متعادل و صحیحِ خویش در بدن قرار بگیرند.<sup>۹</sup> در مقامِ یک ذره‌گرایی رند، لوکرس ذهن را به‌مثابهٔ یک پدیدهٔ مادی به‌سانِ جسمِ مادی توصیف می‌کند که تنها با ذراتِ ریزتر، نرم‌تر و پرشمارتر سریع‌تر و روان‌تر در جنبش هستند، درقیاس با ذراتِ بزرگ‌تر و سخت‌تر بدن که کندتر در جنبشند.<sup>۱۰</sup>

<sup>1</sup> Enlightenment

<sup>2</sup> Renaissance

<sup>3</sup> Poggio Bracciolini

<sup>4</sup> *The Swerve: How the World Became Modern?*

<sup>5</sup> Stephen Greenblatt

<sup>6</sup> Atomon

<sup>7</sup> Lucretius, *The Nature of Things*, trans. A. E. Stallings (London: Penguin Classics, 2007), introduction, vii-xv. Book II, 38.

<sup>8</sup> Thermodynamics

<sup>۹</sup> همان، دوّم، ۶۴-۶۵.

<sup>۱۰</sup> همان، سوّم، ۷۸-۷۶.

در اظهار این که هیچ روحی وجود ندارد و این که جسم و ذهن موجودیت‌هایی مادی هستند که نهایتاً می‌میرند، سروده‌های اندیشه‌برانگیزش خود گویا هستند. همانند جسم، ذهن یا روح نیز ممکن است با دارو درمان یا بیمار گردد - گواهی دیگر بر این که ذهن زنده نیز مادی و میراست.<sup>۱</sup> از این رهگذر، نه تنها ذهن یک پدیده جسم مادی است، بلکه از ذراتی تشکیل یافته است که در معرض فرایندهای مشابه سال خوردگی قرار دارند و بعدها نیز به سان یک شعله یا بوی عطر ناپدید می‌شوند. در این رابطه، سروده زیر نور شناخت بر موضوع می‌تاباند:

به‌هنگام مرگ، همانا، ذهن ... رو به گمراهی می‌نهد ...  
 به‌هنگام دیگر، ذهن به اغمایی عمیق عزیمت می‌کند  
 و در خوابی بی‌پایان غرقه می‌شود؛  
 چشم‌ها را پنهان می‌کند، سر آرام می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند  
 صدای آدمیان را بشنود، نمی‌تواند اطرافیانش را بازبشناسد.<sup>۲</sup>

در کتاب سوّم، وی درباره نآرایه‌مندی عناصر بدن هر فرد و مورد مشابه آن در ذهن به سرودن شعر می‌پردازد - با پیوستن به بدن‌هایی که ماه‌ها، سال‌ها و سده‌ها پیش رخت از این جهان بر بسته‌اند، جسم و ذهن مرگی ابدی را تجربه می‌کنند.<sup>۳</sup>

لوکرس علاوه بر این باور دارد که در مرگ خشونت‌بار - غرق شدن، یخ بستن، کشته شدن به دست درندگان یا قطع عضو توسط زمین‌لرزه - جسم و ذهن جدا نمی‌مانند، یکی نابود شده و دیگری زنده نمی‌ماند. هیچ بخشی از بدن زنده نمی‌ماند تا بر مرگ بدن سوگواری کند. هنگام مرگ، همه چیز نابود می‌شود و تمامی قوای شناختی از دسترس خارج می‌گردند. ذهن تماس خود با جهان بیرون، فرزندان و خانواده را از دست می‌دهد و با این نابودی، طبیعت ما را و تمامی جنجال‌هایمان را می‌بلعد.<sup>۴</sup> هیچ بازگشت یا زندگی ابدی‌ای ممکن نیست، مگر در روایات ابداعی ذهن متوهم.

زبان ماهرانه لوکرس نه تنها از امید کاذب زندگی ابدی و پایداری روح رازدایی نمود، بلکه افراد را به آرامش فراخواند و این که به فرایندهای طبیعی اجازه دهند تا به زندگی به شیوه همیشگی‌شان زیبایی ببخشند. پدیده مرگ ظاهراً چیزی نیست که باید از آن بترسیم. خوابی ست عمیق بدون تشویش یا تردید،

<sup>۱</sup> همان، سوّم، ۸۷.

<sup>۲</sup> همان، سوّم، ۸۵.

<sup>۳</sup> همان، سوّم، ۱۰۵. عمر خیام رباعی‌ای را با همین مضمون سروده است؛ بنگرید به فصل هفتم.

<sup>۴</sup> همان، سوّم، ۹۹-۹۸، ۹۱، ۷۶.

بی‌هیچ ضرورتی از انزجار از خود یا اندیشه‌ راغبانه جهت پیوستن به تمامی نسل‌های پیشین که پیش از ما رفته‌اند.<sup>۱</sup> او مخاطبانش را به شناخت ماهیت ذهن و ماهیت امور دعوت می‌کند: ذهن همانند جسم می‌میرد. تمامی توهمات نیز می‌میرند و بدون بدن زنده نمی‌مانند - ذهن این‌گونه عمل نمی‌کند. لوکرس نمونه‌های بسیاری ارائه می‌دهد که طبق آن‌ها ذهن و سامانه حسّی ممکن است مورد مداخله قرار گیرند. توهمات سامانه حسّی ذهن را فریب می‌دهند و باعث می‌شوند تا امور را به شیوه‌ای غیر از ماهیت حقیقی‌شان درک کند، مانند تماشای یک روستا در فاصله‌ای دور به‌عنوان نقطه‌ای خالی بدون جزئیات. در این بین، ذهن از درک ذراتی که باد به اطراف ما می‌دمد، ناتوان خواهد بود. یا ذهن بسیاری از تصاویر طبیعت را از دست می‌دهد و یا توهم بصری آن‌ها را بر ما نمایان می‌سازد. وقتی ما تنها بر تصاویر ذهنی‌ای که مایلیم آن‌ها را تماشا کنیم تکیه داریم، این امر مشکل‌آفرین می‌گردد. ما تمایل داریم الگوهای معینی را برای این تصاویر در ذهنمان اختصاص دهیم، لیکن نتیجه‌گیری‌هایمان تنها شبکه‌ای از توهمات ذهن است.<sup>۲</sup> با استفاده از این نمونه‌ها، لوکرس ناهنجاری ذهن را توصیف می‌کند: [ذهن] از شناسایی امور واقعی ناتوان است و در عین حال از توهمات و تصاویر غیرواقعی مانند نامیرایی روح و تجسم جهان آخرت شبه‌واقعی لذت می‌برد.

با توصیه‌ی ما به گشودن گره ذهن از پیوندهای دین، لوکرس ما را از کتاب چهارم به پنجم می‌برد. در این بخش، وی جسورانه مفهوم گیتی انسان‌محورگرا<sup>۳</sup> را رد می‌کند. او جهان را نه برای و درباره‌ی انسان می‌داند. اگر در واقع برای انسان طراحی شده بود، نمی‌بایستی پر از خلل می‌بود. جهان درندگان وحشی، خارها، بیابان‌ها، طوفان‌های سهمگین، گرما، سرما، بیماری‌ها، سیل، سختی، شب‌های وحشت‌زده و مرگ در میان طوفان‌های دریایی در خود دارد که همگی با انسان کاملاً ناهم‌براند. اگر جهان برای انسان طراحی شده بود، نوزادان انسان این‌چنین در برابر درندگان بی‌دفاع و آسیب‌پذیر نمی‌بودند.<sup>۴</sup> لوکرس در نوشته‌هایش به انسان‌محورگرایی<sup>۵</sup> می‌تازد. جهت‌رهای ذهن انسان و توانمندسازی آن به زیست و مرگ فروتنانه مانند سایر موجودات، انسان‌محورگرایی توهم دیگری بود که لوکرس قصدِ واساخت آن را داشت. در به‌چالش کشیدن اعتقادات مردمان زودباور، لوکرس از زاویه‌ای دیگر نزدیک گشته و لب به سخن می‌گشاید که زمین و اجرام سماوی ممکن است در نظر مردمان مقدّس و خدایی باشند، ولی در واقع به‌هیچ‌وجه الهی نیستند. روزهای آن‌ها نیز به‌شماره می‌افتد - حتی معابد و هیاکل خدایان نیز نابود می‌شوند. طبیعت خود گورستان گونه‌هاست و آن‌ها را از نو می‌پروراند؛ سپس، امور نو دوباره درست مقابل

<sup>۱</sup> همان، سوم، ۱۰۵-۱۰۲.

<sup>۲</sup> همان، چهارم، ۱۳۱-۱۰۹.

<sup>۳</sup> Anthropocentric

<sup>۴</sup> همان، پنجم، ۱۷۹، ۱۵۵-۱۵۳.

<sup>۵</sup> Anthropocentrism

دیدگان ما کهنه می‌شوند. بنابراین، اعتقاد به آفرینش خدایی را باید کنار گذاشت.<sup>۱</sup> زمین، ماه، خورشید و موجودات عجیب پدیده‌هایی بیگانه نیستند؛ آن‌ها ذراتی هستند در پیکربندی‌های مختلف که به طرز تنانتگ کنار هم قرار می‌گیرند و نهایتاً از هم جدا و متلاشی می‌شوند. تنها سه چیز ابدی و دربرابر وزش زمان مقاوم هست: ماده، تهیگی و فضا. بارها و بارها، ذرات در فضایی که اجسام در آن ساخته و واساخته<sup>۲</sup> می‌شوند، امکان رقص می‌یابند؛ در کلام استعاره، این نه تولد است و نه مرگ.<sup>۳</sup> به این دلیل است که لوکرِس مرگ را «برای آدمی هیچ» می‌داند. این رقص ذرات در فضا است و هرگز مرگی در بین نیست، تنها بازیگری ابدی امور است.

ترس از مرگ باید کنار گذاشته شود. مرگ به عنوان پایان و رهایی‌ست؛ بدون جهنمی.<sup>۴</sup> لوکرِس به بازگشت به مراحل پیشین پیدایش یا هستی باور نداشت - پیدایش جدید و خلأقانه قانون ذرات رقصان گیتی است. لوکرِس مرگ انسان را به عنوان رهایی نهایی توصیف نمود تا به پایان‌پذیری تمامی تجارب زیبا و زشت زندگی کوتاهشان اشاره کند. اگر جست‌وجو برای زندگی لذت‌بخش سخت و دردناک است، پس مرگ رهایی و وداع باشکوهی با زندگی‌ست.

معرفی ملاحظات ذره‌گرایی اپیکور و لوکرِس پیرامون جهان مادی و در عین حال رهایی انسان از گرفتاری خرافات است. خلأقیت فلسفی لوکرِس وارد عرصه انگاره‌پردازی پیرامون خردگرایی<sup>۵</sup>، ذره‌گرایی، ناخدا باوری، اراده آزاد و شادی می‌شود. جامعیت فلسفه وی را به سختی می‌توان به چالش کشید. لوکرِس طیف گسترده‌ای از مضامین را مطرح می‌سازد که به طرز انکارناپذیر مخالف باورهای دینی و آبرطبیعی بوده و هستند. استیفین گرینبلات به تعدادی از این مضامین جالب توجه اشاره می‌کند، از آن جمله: خالق وجود ندارد، ذرات مدام در حرکتند، گیتی برای انسان ساخته نشده است، انسان منحصر به فرد نیست، روح پس از مرگ می‌میرد و جهان آخرتی وجود ندارد. هدف واقعی انسان پرورش لذت است و شناخت چپستی امور طبیعی فهم عمیقی‌ست.<sup>۶</sup>

باز ظهور کتاب لوکرِس، ماهیت امور، با مضامین بنیادگرانه‌اش باعث تزلزل اجتماعی فرهنگی در اروپای شدیداً مذهبی عصر میانه شد. به گفته استیفین گرینبلات، در سده پانزدهم، جستار پسامیانه‌ای<sup>۷</sup> اروپا در پی شادی حقیقی بدون خدا لورنزو واللا<sup>۸</sup> را به نگارش در باب لذت<sup>۹</sup> در دفاع از فلسفه لوکرسی -

<sup>۱</sup> همان، پنجم، ۱۵۷-۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۳-۱۵۲، ۱۵۱-۱۵۰.

<sup>۲</sup> Unmake

<sup>۳</sup> همان، پنجم، ۱۶۵، ۱۶۲-۱۶۱، ۱۵۹-۱۵۷.

<sup>۴</sup> همان، دوم، ۳۷؛ سوم، ۷۸، ۷۳-۷۲.

<sup>۵</sup> Rationalism

<sup>۶</sup> Greenblatt, *The Swerve*, 182-202.

<sup>۷</sup> Post-medieval

<sup>۸</sup> Lorenzo Valla

<sup>۹</sup> *On Pleasure*

ایپیکوری شادی و طبیعیگی امور واداشت. والا بعدها گفتمان مادی‌گرایی‌اش را بر اصول ایپیکوری بنیان نهاد که براساس آن چیزی از انسان پس از مرگ باقی نمی‌ماند. همان‌طور که شیر، گرگ و سایر موجودات زنده می‌خورند، می‌نوشند، می‌خوابند، می‌زایند، به کودکانشان غذا می‌دهند و در پایان می‌میرند، انسان نیز همان‌گونه است. تفاوت‌های جسمی و فکری شباهت بنیادین انسان‌ها را با بقیه حیوانات از بین نمی‌برد. لذا، لذت هدف نهایی همه موجودات است و باید این‌چنین باشد.<sup>۱</sup>

البته، اشاعه این و سایر انگاره‌های ایپیکوری از نگاه کلیسا پنهان نماند که به‌چشم ارتداد و بالطبع خصومت‌آمیز به این‌دست انگاره‌ها می‌نگریست. دستگاه ممیزی روحانیون بلندمرتبه را وا داشت تا در اوایل سده شانزدهم خواندن سروده‌های لوکرِس در مدارس بخش‌هایی از قاره اروپا را ممنوع اعلام کنند.<sup>۲</sup> پنج سده طول کشید تا تأثیرات عمیق فلسفه رهایی لوکرِس هویدا گردند. به‌رغم ستیزه‌جویی نهاد مسیحیت، ذره‌گرایی لوکرِس و مرشد روشن‌فکر وی ایپیکور ظاهراً شمار زیادی از اندیشمندان عصر باززایی و روشن‌گری را تحت تأثیر قرار داد. آیزاک نیوتون<sup>۳</sup> خود را ذره‌گرا معرفی کرد و به‌سان بسیاری دیگر از اندیشمندان مسیحی، کوشید تا میان الوهیت و جهان ذرات تجزیه‌ناپذیر سخت (خردی‌ها) که مشغول ساختن و واساختن اشیا و پیکره‌های نو هستند، آشتی برقرار کند.<sup>۴</sup> این بینش مسیر کاوش نظریه مادی‌گرایی و فرگشت<sup>۵</sup> انسان‌گونه‌ها و دیگر موجودات را هموار ساخت. هم‌چنین، اندیشمندان و دانشوران سده‌های بعدی بر ذره‌گرایی، لذت‌گرایی و دیگر مکاشفات تأکید ورزیدند. حتی توماس جفرسون<sup>۶</sup> سیاستمدار نیز چند نسخه از کتاب لوکرِس را در اختیار داشت. ملهم از فلسفه ایپیکور - لوکرِس، جفرسون عبارت «زندگی، آزادی و طلب شادی» را در بیانیه استقلال آمریکا<sup>۸</sup> گنجاند.<sup>۹</sup>

لوکرِس عنوان داشت که لذت زندگی تنها در یک بار زیستن و غنیمت شمردن فرصت استفاده از زیبایی زندگی ناشی می‌شود. در ابتدای کتاب دوم ماهیت امور، درباره این که تاچه‌اندازه صریح می‌توان نسبت به برتری و شادی خویش در زندگی روزمره آگاه یا فراموشکار بود، او شرحی ارائه می‌دهد. لذت در زندگی یعنی خلاصی از همه بداقبالی‌ها و نیز ضیافت‌ها و تجملات. آدمی تنها نیازمند «کم‌ترین است تا

<sup>۱</sup> همان، ۲۲۵-۲۲۲.

<sup>۲</sup> همان، ۲۲۶.

<sup>۳</sup> Isaac Newton

<sup>۴</sup> همان، ۲۶۱.

<sup>۵</sup> Evolution

<sup>۶</sup> Hominid

<sup>۷</sup> Thomas Jefferson

<sup>۸</sup> American Declaration of Independence

<sup>۹</sup> همان، ۲۶۳.

رنج را بیرون از زندگی قرار دهد.<sup>۱</sup> همانند اپیکور، لوکرس می‌دانست که لذتِ زندگی یعنی نبودِ سختی و رنج - این حالتِ آگاهی ساده و درعین‌حال مهم مستلزم یادآوری و تمرین مداوم است.

### برآمد

فلسفه‌های هندی - یونانی - رومی دروازه‌های بحث پیرامون آزادسازیِ ذهن را گشودند. هدفِ آن‌ها آزادیِ جوامع گرفتار در فرهنگ‌های جزمی و شیوه‌های دست‌وپاگیرِ اندیشهٔ مذهبی به‌ارث‌رسیده از نیاکان انسانی مان بود. در نتیجه، ابزارهای شناختی نظام‌های اجتماعی و فرهنگی که در عصرِ برنز و اوایلِ عصرِ آهن توسعه یافتند، به‌طور بنیادین به‌چالش کشیده شده و ریشه‌کن شدند.

طی سده‌ها، یوگی‌های اوپانیشادی بسیاری از مناسک و باورهای دینی از پیش موجود را به‌چالش کشیدند. چارواکایی‌ها پیشنهاد دادند که افراد مسئولیتِ نجات و شادیِ خویش را خود به‌دست بگیرند. آجیویکایی‌ها تصریح داشتند که قوانین از پیش تعیین‌شدهٔ طبیعت و کیهان را نمی‌توان به‌خواستِ شخصی و دعا تغییر داد. چینی‌ها ذهن انسان را که توسطِ دین فلج گشته بود، با درمان نوآورانه آشنا ساختند: رهایی از طریق اعمالِ فاضلانه و خشونت‌پرهیز. بودا نیز، همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، روش پیشگامانهٔ دیگری برای شناختِ ذهن انسان و کاربردِ عمیق‌تر آن و رهاییِ نهایی ارائه داد.

رویگردِ مشابه نسبت به رهاییِ ذهن انسان در میان اندیشمندان ناخدا باورِ هِلنی مانندِ دموکریت، اپیکور، پیرهون و پیروان آن‌ها شکل گرفت. البته، به‌رغم تفاوت‌هایی چند میان‌شان، اصول مشترک بین مکاتبِ طبیعت‌گرایی، تجربه‌گرایی و شک‌گراییِ هندی و هِلنی را می‌توان بدین‌صورت خلاصه نمود: (۱) اهمیتِ تجربهٔ حسی؛ (۲) ردِ راز و پنهان‌گویی؛ (۳) عینیت و واقع‌گرایی؛ (۴) نظم و ترتیب - نظم را نمی‌توان با باور، جادو، قربانی یا دعا تغییر داد؛ (۵) انکارِ قدرتِ اَبَرطبیعی؛ و (۶) پذیرشِ ماهیتِ زیست‌شناختی انسان به‌جای پنداشتن وی به‌عنوان یک موجودِ الهی.<sup>۲</sup> دیگر اشتراکاتی که می‌توان افزود را لوکرس عنوان داشته است: جهان برای انسان‌ها ساخته نشده است و مرگ را نباید به‌دیدۀ یک امر ویژه نگریست.

فلسفهٔ بنیادین خودمختاری و لذتِ حقیقی مدعی بود که دربارهٔ شادیِ انسان «نباید» دیگران تصمیم بگیرند و فرد نباید طعمهٔ فکریِ مقاماتِ مدرسی و فرهنگی پارسانما گردد. لیکن، هدفِ فلسفه‌هایی که جنبش‌های چارواکایی، بودایی، پیرهونی، اپیکوری و لوکرسی مطرح ساختند، شادیِ سطحی نبود. با دارا بودنِ اهدافِ اغلب ساده در ذهن، فلسفه‌های آن‌ها در دورانِ دشواری شکل گرفت که جمعیت‌های انسانی تحتِ ستمِ قدرت‌های کم‌شمارِ خان‌سالار<sup>۳</sup>، دینی و نظامی زندگی می‌کردند. این فلسفه‌های رهایی‌زمانی شکل گرفتند که فرمان‌بری بی‌چون و چرای افراد یک قانون بود. باین‌وجود، محتوای این فلسفه‌ها

<sup>1</sup> Lucretius, *The Nature of Things*, 36-37.

<sup>2</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 325.

<sup>3</sup> Feudal

بر دعوت به به اصطلاح انقلاب اجتماعی متمرکز نبود. هدفش ارائه یک چشم‌انداز انتخابی با به کارگیری اراده آزاد و نه تسلیم شدن در برابر یک سرنوشت مشترکاً برنامه‌ریزی شده بود.

علی‌رغم فرض برخی از دانشوران که هر فرهنگ مجموعه‌ای از اندیشمندان با سازوکار اندیشه مختص خویش را تولید می‌کند، وجه اشتراک در الگوهای اندیشه فلسفی آن‌ها بیش‌تر از تفاوت‌های سطحی‌ست. میل به شادی و لذت حقیقی در زندگی از پیش در روان عالم‌گیر انسانی ریشه دوانیده است. طلب و حصول شادی انسان‌های فرهنگ‌های مختلف را در هزارپیچ روان‌شناسی و آزمایش‌های مشغول نگه داشته است. گرچه ممکن است تعدادی در راه از مسیر خارج شده باشند، ذکاوت نهفته لذت، ترک تعلقات و ایجاد آرامش - چه استفاده از مفهوم «کام» به فارسی و یا سانسکریت، و چه «عشرت» و «ناپیشانی» به یونانی - هِلنی - همگی برخاسته از یک آگاهی مشابهند که نشانگرِ رغبتِ روان‌شناختی و فلسفی غایی به کاوش آزادی فردی و آرامش در دامن طبیعت است.

\* \* \* \*



## فصل ششم

### فلسفه خودمختاری بودا<sup>۱</sup>: الگویی برای ده «خُرده‌نیروانا»<sup>۲</sup>

این فصل در دو بخش به فلسفه بودا می‌پردازد. بخش اول شورش بودا، جزمیت، بحران دینیت<sup>۳</sup> و قدسیت، بوداپرستی و شورش مکتب زن<sup>۴</sup> علیه چنین قدسیتی را دربرمی‌گیرد. بخش دوم به معنای نیرواناهی بودا و زوایا و مراحل صعود به نیروانای دوام‌دار می‌پردازد؛ در این اثر، این زوایا و مراحل به‌طور ابداع‌آمیزی «ده خُرده‌نیروانا» نامیده شده‌اند.

#### درآمد

درمقابل دورنمای هزاران رساله و دست‌نوشته درباره موضوعات بودایی، از انگاره‌های فلسفی پیچیده تا تعالیم ساده معنوی برای هواداران آیین بودا و مردم عادی، به‌نظر می‌رسد که موضوع جدیدی برای بیان نیست. با این وجود، این فصل با ترکیب و بازصورت‌بندی انگاره‌های بنیادینش تلاشی جدید است در تابانیدن پرتو تازه با مضامین محوری آموزه‌های بودا (دارما<sup>۵</sup>). بنابراین، محتوای پراکنده برگرفته از مکاتب متعدّد آیین بودا و نوشته‌های تخصصی و ویژه در این فصل با قالب‌بندی‌های جدید و روش‌مند ارائه می‌شوند. به‌شبهه‌ای، روایت این فصل یک رویکرد انسان‌شناختی به بازسرم‌بندی مضامین عمده مکتب بودا به‌رغم انحرافات درونی این آیین است. هم‌چنین، برخی زیرویژگی‌های گفتمان بودایی را نیز در قالب یک روایت واحد در دسترس خواننده قرار می‌دهد. در سطحی بزرگ‌تر، بودا، یکی از نخستین معلمان فلسفه‌رهایی‌ست و نیروانای وی اساساً نزدیک ساختن ما به آرمان‌های زمانه نوین<sup>۶</sup> است.

---

<sup>1</sup> Buddha

<sup>2</sup> Mini-nirvana

<sup>3</sup> Religiosity

<sup>4</sup> Zen

<sup>5</sup> Nirvana

<sup>6</sup> Dharma

<sup>7</sup> Modern

هدف در این‌جا روشن‌گری پیرامون فلسفه بودایی در بستر استدلال به‌زبان نوین و دین‌جدا<sup>۱</sup> بدون باورها و بارهای دینی یا فرقه‌ای‌ست. الگوی رهایی «خود» که بودا متصور شد، با طرح آزادی از گرفتاری‌های ذهنی و دینی، لزوماً برای خود بودا نبود، بلکه رویکردی روش‌مند بود که بایستی برای دیگران هم کار می‌کرد.<sup>۲</sup> ظاهراً، رویکرد منطقی بودا و سایر اندیش‌سنجان<sup>۳</sup> بودایی طی دوهزاروپانصد سال اخیر به‌طرز بسیار ظریفی کاربست‌پذیر بوده است و امروزه نیز ادامه دارد.

درابتدا، به شورش بودا علیه رسومات متنی و آیینی زمانه‌اش با هدف معرفی فلسفه‌ای «خارج‌از» متون مقدس و فقه برهمنی<sup>۴</sup> آن دوران می‌پردازیم که بر اولویت خدایان زمینی و آسمانی تمرکز داشت. در ادامه، شرایط تاریخی‌ای که در آن تعالیم بودا خود توسط پیروان تباه شدند، به سنت متنی مذهبی و نهایتاً به خدانگاری و پرستش شخص بودا منجر گشتند را پی می‌گیریم.

سپس، توجه خود را به بازیابی هسته فلسفه خودبیداری بودا موسوم به نیروانا معطوف می‌نماییم. درگذر تاریخ، ادبیات و تفاسیر بودایی روی هم انباشته شده‌اند؛ و آرمان نیروانا با ظهور مکاتب و مرشدان مختلف با تعالیم متفاوت مانند مکاتب تراوادا<sup>۵</sup>، ماهایانا<sup>۶</sup>، زن و تانترا<sup>۷</sup>، فهم تعالیم بودا پیچیده‌تر شد. انشعاباتی که در مکتب بودا رخ داد، مسئله روند و فرسودگی تاریخی بود که مکتب فلسفی بودا را به مسیرهای مختلف راند. در بخش دوم این فصل، کوشش بر این است که با تکیه بر متون متفاوت، سنن و انسجام گفتمان‌های بودا بدون قرار دادن این بحث‌ها درون چارچوب یک مکتب خاص بودایی یا حتی تمرکز بر شخص بودا یا یکی از بزرگان بودایی، شاید بتوانیم نیروانا را از یک صافی غیرفرقه‌ای بگذرانیم. کوششی تلفیقی در جهت ارائه ده مسیر اساسی و پیوسته به هم در رسیدن به نیروانا، نمونه‌ای از ده «خُرده‌نیروانا»، به‌شمار می‌رود. این تلاش یک رویکرد فراگیر غیرجزمی به فلسفه رهایی بوداست.

\* \* \*

## بخش اول

### شورش به‌خاطر رهایی

همان‌طور که در فصل‌های پیشین بحث شد، جنبش ناستیکا<sup>۸</sup> در هند جایگاه متون مقدس و روحانیون ودایی<sup>۹</sup>، آیین‌ها، قربانی کردن حیوان، خدایان، روحانیون و اعمال بندگی تحت لوای دینیت یا معنویت را

<sup>1</sup> Secular

<sup>2</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 62.

<sup>3</sup> Dialecticians

<sup>4</sup> Brahmanical

<sup>5</sup> Theravada

<sup>6</sup> Mahayana

<sup>7</sup> Tantra

<sup>8</sup> Nāstika

<sup>9</sup> Vedic

به چالش کشید. تا سده ششم پیش از میلاد، اندیشمندان مکتب متهوَر چارواکا<sup>۱</sup> مخالف سنت روحانی برهمنی ودایی و تشریفات گرای<sup>۲</sup> پوچ آن بودند و مکاتب آجیویکا<sup>۳</sup> و جین<sup>۴</sup> نیز در قامت ادامه دهنده این کوشش ظاهر شدند. تعلیم بودا هم چنین ریشه در این نهضت ارتدادی یا ناستیکا<sup>۵</sup> (ناهم‌نوا<sup>۶</sup>) داشت. سیدارتا گوتاما<sup>۷</sup> که بعدها بودا (بیدارگشته) نام گرفت، در مقام یک اندیشمند انتقادی ناهم‌نوا<sup>۸</sup> دیگر در حدود سده ششم پیش از میلاد ظهور یافت. برخلاف زاهدان آن دوران، بودا به انکار خود جسمانی یا تأیید انزواطلبی یا خودکشی شناختی زاهدانه موعظه نمی‌کرد. بالعکس، وی باور داشت که رهایی در این زندگی کوتاه در دسترس است.

بنابراین، موضع بودا در به چالش کشیدن باورهای انتزاعی شبیه به سایر دسته‌های هم‌دوره ناستیکا، خدامنکری<sup>۹</sup> و «لوکایاتا»<sup>۱۰</sup> (دهری یا مادی‌گرا) و بالسویه سرشار از شورش علیه جریان ادیان زمانه بود. برخلاف دین برهمنی به شدت جزمی و اسطوره‌مدار پیرامون وی، بودا پس از بیداری اش باور داشت که واقعیت مستقلی جز واقعیت تجربی درک شده این دنیا از طریق حواس پنج‌گانه این جاواکون وجود ندارد. آموزه وی این بود که «خود» زنده کنونی تنها «خودی»ست که وجود دارد و تا زمان مرگ به تغییر ادامه می‌دهد. او مخالف مفهوم «خود غایی» (آتمان<sup>۱۰</sup>) بود که در متون دینی متعدد ادعا شده بود.

پیام بودا حذف اتکا بر خدایان و نیروهای ابرطبیعی و ترک فعالیت‌های «حقیقت‌جویی» بود که درون چارچوب سخنان ثابت، مقدس و دینی قرار داشتند. در سطحی عملی، این بدین معنا بود که بودا علیه قربانی‌ها، آیین‌های روحانی‌مدار و باورهای اسطوره‌ای سخن می‌گفت که ادعای بیهوده بودن چنین اعمالی را در زندگی انسان سر می‌داد. شورش بودا را باید باتوجه به تاریخ طولانی پناه‌جویی توده مردم به پدیده‌های ابرطبیعی و خدایان با صرف نظر از مسئولیت‌های خویش از صافی نگاه گذراند. سخنان آشکار بودا موضوع مزبور را در دورنمایی متقابل قرار داد: «به جز از خود، پناهی نجوید.» در این مورد، «اتکا بر خود» متضمن عدم اتکا بر خدایان و باورها بود. یک نظام اعتقادی تحت سلسله‌مراتب روحانیت توده مردم را از گرفتن سرنوشت خویش به دست خویش بازداشته بود. نیازی به گفتن نیست که این تهدیدی بزرگ علیه نیروهای دینی قدرتمند زمانه تلقی می‌شد. رهبران برهمنی با تکلیف مواجهه با چالش

<sup>1</sup> Cārvāka

<sup>2</sup> Ritualism

<sup>3</sup> Ājīvika

<sup>4</sup> Jain

<sup>5</sup> Nonconformist

<sup>۶</sup> «آستیکا» به پذیرش وداها اشاره دارد، درحالی که «ناستیکا» مشتمل بر رد وداهاست.

<sup>7</sup> Siddhartha Gautama

<sup>8</sup> Agnosticisim

<sup>9</sup> Lokāyāta

<sup>10</sup> Atman

آموزه‌های ایجادشده توسط بودا روبه‌رو گشتند و کوشیدند تا با این اندیشمند شورش در زمانه خود و پس از مرگش به‌طریق خلاقانه مقابله کنند.

نخست، مقامات دینی خشمگین تلاش کردند تا با ترسیم سیمای بودا در قامت حامی عمل خدایان از طریق آوردن وی به‌زیر لوای برهمنی، بودا را همراه خویش نشان دهند. دست‌کم، یکی از منتخبات محبوب ودایی عصر میانه (پورانها<sup>۱</sup>) که به ستایش خدایان و قهرمانان می‌پردازد، به بودای تاریخی به‌عنوان بازتن‌یافت<sup>۲</sup> نهم خدای هندوی ویشنو<sup>۳</sup> اشاره می‌کند که وظیفه‌اش فریب شیاطین و بازگرداندن مردم به آیین برهمن<sup>۴</sup> است.<sup>۵</sup> بنابراین، با طرح ادعای بازتن‌یابی برای بودا، این کوشش بیش‌تر به ستایش ویشنو ختم شد تا شخص بودا. بازتن‌یافت ویشنو «بودا» نام گرفت، ولی حضورش در این داستان تنها بدین‌جهت اهمیت داشت که یاری‌رسان خدایان در جنگ علیه شیاطین بود - نوعی از شیاطین که قربانی‌های ودایی را تحریف یا باطل می‌ساختند. از این‌رهگذر، این واقعیت که بودا رسوم قربانی کردن را موعظه می‌کرد، دوباره به‌معنای بخشیدن عنصر ودایی به بوداست، زیرا گفته شده است که بودا در جنگ خدایان با شیاطین که از قربانی‌های ودایی به‌سود خود استفاده می‌کردند، به خدایان کمک کرده است. این امر بُعدی برهمنی به بوداپرستی بخشید، تاجایی‌که آرای هندوی جریان اصلی درباره بودا مثبت و کاملاً ودایی گشتند.

وقتی درآمیختگی<sup>۶</sup> این‌چنینی نتیجه نداد، مخالفت مستقیم با بودا پدیدار گشت. حمله دیرینه از جانب موبد و اندیشمند «ودانتای نادوگانه‌باور<sup>۷</sup>» به‌نام آدی شانکارا<sup>۸</sup> (ف. ۸۲۰) انجام گرفت. شانکارا، درمیان سایر منتقدان عصر میانه آیین بودا، اظهار داشت که بودا یک «فریب‌کار» یا «گمراه‌کننده بزرگ» بود، بدین‌معنا که بودا به‌حد کافی بدخواه بوده است تا با بیان مطالب متفاوت به بوداییان هینایانا<sup>۹</sup> (تراوادا)، ماهایانا و سایر فرقی بودایی، عامدانه آن‌ها را دچار سردرگمی سازد. لذا، برچسب «گمراه‌کننده»<sup>۱۰</sup> در عصر

<sup>1</sup> Purānas

<sup>2</sup> Reincarnation

<sup>3</sup> Viṣṇu

<sup>4</sup> Brahmanism

<sup>5</sup> Shree Madh Bhagvad Maha Purāna, part 1, chapter 3, stanza 24;

هم‌چنین، بنگرید به:

Lal Mani Joshi, *Brahmanism, Buddhism, and Hinduism: An Essay on Their Origins and Interactions* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, The Wheel Publication No. 150/151), 5, 22. First published in 1970, references refer to the 2008 online edition, <https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh150.pdf>.

<sup>6</sup> Syncretism

<sup>7</sup> Advaita vedantist (non-dualist Vedanta)

<sup>8</sup> Adi Shankara

<sup>9</sup> Hinayana

<sup>10</sup> Joshi, *Brahmanism, Buddhism, and Hinduism*, 11.

میانه نماد نگرش فرهنگی و دینی نسبت به شورش فلسفی بودا علیه نهاد آیین برهمن در فرهنگ دینی هند بود.

برخی از دانشوران هندی نوین حتی بر این اندیشه‌اند که بودا یک هندو بود، ولی مُصلح آن دین محسوب می‌شد و در بیان دوباره آرمان‌های به‌اصطلاح هندوآریایی، از اندیشه‌های ودایی و اوپانیشادی<sup>۱</sup> الهام گرفته است.<sup>۲</sup> در تلطیف موضع آشکار بودا در برابر متون مقدّس و آیین‌های باستانی، نویسندگان هندی نوین متعددی این مطلب را پیش کشیده‌اند که آن چه بودا کوشیده بود تا بدان برسد در واقع خارج از آرمان‌های ودایی و برهمنی نبود.<sup>۳</sup> باری، این ادعا این واقعیت تاریخی را نادیده می‌انگارد که بنابر رد اعتبار و تقدّس ودها و خدایان از جانب بودا، دارمای بودا در هند و درون سنت ودایی بسط نیافت که به عدم پذیرش بوداییان از سوی مقامات دینی و به‌طور عمده خروج بوداییان از هند به‌سمت مقصدهای پذیراتر مانند آسیای مرکزی و سپس چین و ماورای چین منجر گردید.

جای‌گزین یگانه بودا برای متون مقدّس و خدایان برهمنی پرداخت بیش‌تر بر بازسازی، کاوش و التیام دستگاه ذهن و رفتار شخصی یک بار برای همیشه بود. ذهن تجربی به‌عنوان منبع رام‌سازی اندیشه فریبنده و امیال بی‌امان جای‌گزین متون مقدّس شد.

انگاره‌های شورشی بودا آشکارا تکرار انگاره‌های متعلّق به معاصرانش مانند چارواکایی‌ها بود. به‌رغم این واقعیت که چارواکایی‌ها و ادبیات آن‌ها از سده چهاردهم به‌بعد دیگر بقا نیافتند، برخی از انگاره‌هایشان مانند ناخداآوری<sup>۴</sup>، اتکابه‌خود، اولویت جسم – ذهن بر باورهای فراطبیعی<sup>۵</sup> انتزاعی، فرایند برگشت‌ناپذیر مرگ (پری‌نیروانا)<sup>۶</sup> و پذیرش جبر تولّد ناخواسته و مرگ ناخوانده (سامسارا)<sup>۷</sup> به‌واسطه آیین بودا استمرار یافتند. لذا، گرچه «روش‌های» پیشنهادی بودا در کلامی متفاوت از چارواکایی‌ها بودند، ولی در هدف یکی محسوب می‌شدند.

<sup>۱</sup> Upanishadic

<sup>۲</sup> همان، ۸-۷.

<sup>۳</sup> همان‌جا، بنگرید به نخستین بخش مقاله که سخن از نویسندگانی به‌میان آورده است که بودا را به‌سادگی به‌دیده بخشی از سنت برهمنی نگریسته‌اند. هم‌چنین، بنگرید به:

Swami Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India* (Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2003)

که لحنش به‌مراتب میانه‌روتر است و می‌پذیرد که آیین بودا نهایتاً به‌واسطه حمایت آشوکا به یک فرقه مستقل بدل گشته و از زیر چتر آیین برهمن بیرون آمد.

<sup>۴</sup> Nontheism

<sup>۵</sup> Metaphysical

<sup>۶</sup> Parinirvana

<sup>۷</sup> Samsara

بالین وجود، علی‌رغم این واقعیت که بودا خدایان را به‌طریق بنیادین از اریکه قدرت پایین کشید و متون مقدس دینی را بی‌اعتبار ساخت، بوداییان آغازین نهایتاً خود طعمه تشریفات‌گرایی و متن‌گرایی<sup>۱</sup> شدند. این بار نوبت به‌دام افتادن متون بودایی بود و نه *ودها*.

### تبدیل فلسفه بودا به دین

باورهای ودایی به فراطبیعت<sup>۲</sup>، کارما<sup>۳</sup>، بازتولد، بهشت، جهنم و امور ابرطبیعی که بودا دراصل به مخالفت با آن‌ها پرداخت، به آیین بودا به‌ویژه آیین بودای مذهبی تبتی پس از سده هفتم دوباره نفوذ کردند. این ادعاها، همان‌گونه که پُل گریفیثس<sup>۴</sup> استدلال می‌کند، ازمنظر فلسفی نامسجم، جزمیت‌گرا، متناقض و حتی از لحاظ تجربی اشتباه هستند.<sup>۵</sup> هدف پس‌زمینه نظریه کارمایی، برای مثال، در جوامع بودایی تنظیم ساختار سلسله‌مراتب‌وار و حمایت عوام از راهبان برای کسب شایستگی کافی جهت زاده شدن در مقام راهب در زندگی بعدی‌ست.<sup>۶</sup> آرزوی تولد در مقام راهب ناشی از باور تاریخی قدیمی بود که «تنها» راهبان می‌توانند به نیروانا دست یابند، درحالی که عوام از چنین مزیتی برخوردار نیستند.

در جهان دانش‌پژوهی نوین، استیفن بچلور<sup>۷</sup> شورمندانۀ کوشیده است تا با بخشیدن یک تفسیر شفاف‌تر و منطقی‌تر بدین مرام، از زبان اخلاق‌مدار، اسطوره‌ای، شاعرانه، نمایشی و جزمی آیین بودا راززدایی و اسطوره‌زدایی کند.<sup>۸</sup> او عنوان می‌دارد که درگذر زمان، به‌طعنه، افراد بیش‌ازبیش بودا را پرستیدند و بی‌هیچ انتقادی تعالیمش را پذیرفتند که باتوجه به سبک هندی به‌چالش کشیدن آرای دیگران، احتمالاً درخور فرهنگ دینی نبود.<sup>۹</sup> تدریجاً، گفتمان‌های عمل‌گرای<sup>۱۰</sup>ی بودا «ادعاهای حقیقت مطلق» را زایل‌دند و با درهم‌تنیدگی در شرایط فرهنگی، افراد آن‌ها را به‌عنوان تنها حقایق پذیرفتند.<sup>۱۱</sup> بنابراین، آیین بودا خود فزاینده‌وار به یک نظام اعتقادی بدل شد و تعالیم بودا درباب بیداری از دسترس

<sup>1</sup> Textualism

<sup>2</sup> Metaphysics

<sup>3</sup> Karma

<sup>4</sup> Paul Griffiths

<sup>5</sup> Griffiths, "Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory," 282–288.

<sup>۶</sup> همان، ۲۹۰، ۲۸۰.

<sup>7</sup> Stephen Batchelor

<sup>8</sup> Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*; Batchelor, *After Buddhism*, 21.

نخستین کتاب استیفن بچلور، *آیین بودا بدون باور*، برای ذهن‌هایی که در چارچوب محسوس و غیرجزمی، غیردینی و غیررهبانی با زندگی روزمره برخورد می‌کنند، مطلقاً عقل سلیم می‌نماید. کتاب بعدی‌اش، *به‌دنبال آیین بودا*، یک رویکرد به‌مراتب جامع به دنیویت بودا و دارما با به‌کارگیری منابع اولیه و فنی‌ست.

<sup>9</sup> Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 15–16.

<sup>10</sup> Pragmatic

<sup>11</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 1–3, 98–99, 118–119, 294.

مردمان متوسط خارج شد. بیداری تقریباً به یک مزیتِ انحصاریِ صومعه‌نشینی تبدیل گشت و حتی آن نیز به ندرت رخ داد. از این رو، به جای انگارهٔ بیداری خودِ بودا مورد پرستش روزانه قرار گرفت.<sup>۱</sup>

استیفن بچلور اظهار می‌دارد که در نبودِ هرگونه ارزیابی انتقادی، کارما و بازتن‌یابی به «باور» (دینی) تبدیل شدند. همان‌طور که این مفاهیم در متون مقدس بودایی بازتاب یافته‌اند، خودِ آیین بودا به چیزی تقریباً نامفهوم تبدیل شده است.<sup>۲</sup> داستان پانصدوچهل‌وهفت تولدِ پیشین بودا (جاتکاها)، گاهی به شکل انسان و گاهی به شکل حیوان، همان‌گونه که در متونِ *تراپی پیتاکایی* (سوترا پیتاکا<sup>۳</sup>) ثبت شده است را باید به‌دیدهٔ باور بر بازتن‌یابی نگریست. نیازی به گفتن نیست که باور بر بازتن‌یابی وارد مرام بودایی گشت که به احتمال زیاد تأثیری مستقیم از سنتِ برهمنی به‌ویژه با حضور تمثیل‌ها و استعاره‌های حیوانی مرتبط با تولدهای پیشین بودا بود. لیکن، خودِ بودا با اندیشه‌ای منطقی بایستی قبول می‌کرد که هیچ خودِ مستقلی نمی‌تواند پیش از تولد و پس از تولد وجود داشته باشد. با این اوصاف، مفهوم بازتن‌یابی در متون مقدس به‌عنوان بخشی از نظام اعتقادی بودایی معرفی می‌شود.

حتی ادعاهای گفتمان بودایی دربارهٔ خاستگاه کارمای مستقل در هستی انسان‌ها هیچ پایهٔ علمی یا منطقی ندارند.<sup>۴</sup> در مقابل، شورش آشکار بودا علیه نظام اعتقاد کارمایی ودایی در به‌دست گرفتن اختیار سرنوشت خویش در عوض تسلیم شدن در برابر اجحاف‌های تقدیرگرا<sup>۵</sup> نهفته است. ولی، طبق استدلال استیفن بچلور، سخنان بودا را دست‌خوش تغییری فراطبیعی گردانیده‌اند که باعث شده است تا آیین بودا بیش‌تر به یک دین هندی مدعی حقیقت تبدیل شود.<sup>۶</sup> حتی، استفاده از واژهٔ «حقیقت» با تفسیر «غاییت<sup>۷</sup>»، «نهایت<sup>۸</sup>» و «راه‌حل همیشه‌گی» خلاف سیالیت و ماهیت نا ثابت امور است که مورد بحث پیام بودا بود.<sup>۹</sup>

<sup>1</sup> Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 12–13.

<sup>2</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 16, 294.

<sup>3</sup> *Sutta Pitaka*

<sup>4</sup> Griffiths, "Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory," 281–282.

<sup>5</sup> Fatalistic

<sup>6</sup> Batchelor, *After Buddhism*, chapter 5, especially, 117–19;

هم‌چنین، بنگرید به:

Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 168.

<sup>7</sup> Ultimacy

<sup>8</sup> Finality

<sup>9</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 118–119;

هم‌چنین، بنگرید به:

Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 4–5.

هم‌چنین، بنگرید به:

Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2nd edn. (London and New York: Routledge, 2005), 4–5.

مضافاً، باور به بهشت و جهنم نیز به آیین بودا نفوذ کرده است. هرچند این دیدگاه‌های دینی در نظر بودا افراطی جلوه می‌کردند، بوداییان دینی‌اندیش بعدی این تصاویر پاداش و مجازات را از نو زنده کردند. شدیدترین مجازات در جهنم در متون مقدس چینی و بعدها در متون سُدی، «سوترای علل و معلولات اعمال» ظاهر می‌شوند. در برخی از بخش‌های سوترای مزبور، بودا مجازاتگر آن‌هایی است که از قانون وی (دارما) پی‌روی نمی‌کنند یا به راهبان صدمه وارد می‌نمایند که شامل مجازات بریده شدن زبان یا محکومیت به جهنم یخ‌زده و غیره می‌شود.<sup>۱</sup> ناراکا<sup>۲</sup> بودایی نسخه‌ای از جهنم است که به هفت جهنم سرد یخ‌زده و هفت جهنم داغ سوزان تقسیم می‌شود. برزخ تبتی ضمناً جهنم پیچیده دیگری است که در آن روحانیون به گناهان آدمیان رسیدگی می‌کنند.<sup>۳</sup> در این میان، فردوس بودایی «توشیتا»<sup>۴</sup> نام دارد، جایی که بوداهای الهی در آن سکونت دارند و جایی که آخرین بودای زمانه - میتریا<sup>۵</sup> - در آن ساکن است. این عناصر توسط پیروان بعدی بودا افزوده شدند که باز حاکی از نیاز آشکار ذهن آدمیان به دین و اسطوره است. به علاوه، فلسفه دین‌جدای بودا مدام طعمه دین‌گرایان شده و هم‌چنان می‌شود. شایان‌گوش‌زد است که در یک بُعد واقعی‌تر، دارمای بودا نه دین است و نه فلسفه، بلکه تجلی تجربه‌های لحظه‌به‌لحظه و روزبه‌روز است که فرد را به استفاده از ابزار دارما و ایفای نقش سوق می‌دهد. به عبارت دیگر، تعالیم بودا تجربی و به‌طور قطع دین‌جدا هستند تا لزوماً فلسفی.

### ریشه‌های بوداپرستی

پدیدار شدن تصویر انسانی بودا تا چندصد سال پس از درگذشتش آغاز شد.<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد [این تصویرسازی] با استقرار هرچه بیش‌تر آیین بودا در میان مردمان آسیای مرکزی و جنوبی آغاز شد و

<sup>۱</sup> D. N. Mackenzie (ed.), *The "Sūtra of the Causes and Effects of Actions" in Sogdian* (London: Oxford University Press, 1970), 3-33.

<sup>۲</sup> Naraka

<sup>۳</sup> Th. Schreve, "Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium: Aus dem Tibetischenerstmalig übersetzt." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 65 (1911): 471-486.

<sup>۴</sup> Tushita

<sup>۵</sup> توشیتا هم‌چنین از جانب برخی کاروران به‌عنوان یک حالت مراقبه‌ای تلقی می‌شود که با مشق مراقبه می‌توان بدان دست یافت.

<sup>۶</sup> Maitreya

<sup>۷</sup> نماد اولیه جوامع بودایی «چرخ دارما» و یا «قدمگاه» بودا بود (به تقلید از رذپای ویشنو در سنت برهمنی). یا این‌که، به‌طور بالقوه، هندوها انگاره رذپا را از سنت بودایی وام گرفتند. تمثال بودا رفته‌رفته در دوران سلسله کوشانیان پدیدار شد (نخست، طی سده چهارم میلادی در افغانستان امروزی و سرزمین‌های مجاور) و در نگاره‌ها، کنده‌کاری‌ها و پیکره‌ها، به‌ویژه در حالت نشسته مشغول مراقبه به‌سبک مکتب هنری گندارا، جای خود را باز کرد. Vaziri, *Buddhism in Iran*, 68, 19.

به احتمال زیاد به خاطر رقابت دینی برخاسته از معرفی آپولو<sup>۱</sup> پرستی از جانب هینی‌ها در دوران سلوکیان (سده‌ها سوم و دوم پیش از میلاد) در مناطق مشابه قوت گرفت. فرهنگ خداباور شبه‌قاره هند در کل احتمال بر بودا پرستی آتی تأثیر گذاشته است. رد پای رواج فزاینده بودا پرستی را هم‌چنین می‌توان در دوران آشوکا<sup>۲</sup>، پادشاه مائوریان<sup>۳</sup> جست که در حدود سده سوم پیش از میلاد، تعلیم بودا را به عنوان مرام رسمی در سرزمین‌های مجاور اشاعه داد. این دوران سرنوشت‌ساز بود، وقتی که شورای سوم<sup>۴</sup> متشکل از راهبان و تحت سرپرستی آشوکا عهده‌دار توضیح و تعیین آینده مرام بودا شدند و این که یک «فلسفه» به یک «دین» تغییر شکل داد. نیمه‌خداسازی چهره بودا و برساخت<sup>۵</sup> انگاره‌های فراطبیعی بودایی سه سده پس از درگذشت وی تکامل یافتند.<sup>۶</sup> بنابراین، مسئله باور با خدا نگاری بودا و پرستش تصویرش به مراتب پیچیده‌تر گشت.

پرستش بودا ممکن است برخاسته از یک آشفتگی مفهومی ویژه بوده باشد. پرستش بیکر جسمانی بودا ممکن است به اشتباه مربوط به مفهوم «طبیعت بودا» که بسیار مطرح می‌شد باشد. مفهوم طبیعت بودا تجلی حالت واقعیت (ذهن خالی) بدون معضل تغییر و گذر زمان است. خلط عنوان طبیعت بودا با شخص بودا حاکی از این است که واقعیت غایی طبیعت هر چیزی دارای یک «بودا» است. بودا پرستی تبدیل به یک شیفتگی عاطفی شد تا لزوماً کوششی برای درک عمیق از تعریف طبیعت بودا، چیزی که هر کس به طور نهفته و یا آشکار از طریق تجربه نیروانا بدان دسترسی دارد.

تعریف طبیعت بودا از جانب ماهایانایی‌ها در سوترای تاتاگاناگاریا<sup>۷</sup> آشکارا ارائه می‌شود.<sup>۸</sup> انگاره «تاتاگاناگاریا» بدین معناست: «چنان آمد و رفت به سان نطفه»، یعنی این که ما همگی مستعد تبدیل شدن به بودای «نطفه‌ای» بری از ویژگی‌های بی‌ثبات هستیم. تعریف «طبیعت بودا» همانند «تاتاگاناگاریا» یا درک آغازین ماهیت حقیقی امور و رای تمایلات ذهنی فردی، و رای اتکا بر تغییر و گذر

---

Simone Gaulier, Robert Jera-Bezard, and Monique Maillard, *Buddhism in Afghanistan and Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1976), part I, introduction – Buddha-Bodhisattva, 5.

هم‌چنین، بنگرید به:

Axel Michaels, *Buddha: Leben, Lehre, Legende* (München: C. H. Beck, 2011), 101, 102.

<sup>1</sup> Apollo

<sup>2</sup> Hellenic

<sup>3</sup> Asoka

<sup>4</sup> Mauryan

<sup>5</sup> Third Council

<sup>6</sup> Construction

<sup>7</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 91–92.

<sup>8</sup> *Tathāgatagarbha Sūtra*

<sup>9</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 250–252.

زمان است. ذهن آغازین خودماهیت<sup>۱</sup> است، خورشیدی‌ست بدون ابر؛ ذهن حقیقی و طبیعت بودا، نیروانای بدون سایه‌افکنی افکارِ نادرست است.<sup>۲</sup>

بنابراین، طبیعت بودا می‌تواند به‌سادگی با عنوان بودای تاریخی درهم‌تنیده شود - آشفتگی‌ای که توده مردم را به پرستش بودا در مقام خورشید، ماه و خدای قدرتمند وا می‌دارد. این دو عنوان «بودا»، یکی در اشاره به فرد و دیگری در اشاره به یک حالت بیداری ازلی، احتمالاً دلیل دیگری در آشفتگی منتج به تکریم بودا به‌مثابه موجود «الهی» بوده است.

این دست تقسیمات پیکر بودا، مردم را به پرستش بسیاری از خدایگان بودامانند مانند بودیستوا<sup>۳</sup>ها (بوداهای دستگیر) و یا آوالوکیشوارا<sup>۴</sup> (بودیستواهای درانتظار تولد) برانگیختند. بوداپرستی شکل ایمان یا عموماً پناه بردن بر سه گنجینه نیز به‌خود می‌گیرد: بودا (بودای تاریخی روشن‌بین)، دارما (آموزه‌های بودا) و سنگا (جامعه رهبانی). به‌واسطه پناه بردن بر و ایمان به این سه گنجینه، راهبان و راهبانگن نسبت به ایمان خویش متعهدتر گشتند که متضمن باور بر سه گنجینه است. به‌همین ترتیب، مردمان عادی با پناه بردن بر این سه گنجینه اعلان می‌دارند که بودایی هستند.<sup>۵</sup>

این بوداپرستی چیزی‌ست که بودا هرگز متصور نمی‌شد، چراکه وی علیه پناه بردن بر چیزی غیر از خود و قدرت تعمق فردی مبارزه کرد. تناقض در این‌جاست که گرچه به بودا عناوین ابرانسانی‌ای مانند «پروردگار» و «خداگونه» داده شده و به‌عنوان یک موجود «الهی» شناخته شده است، هم‌زمان در مقام انسانی معمولی بی‌هیچ معجزه‌ای نیز معرفی گشته است.<sup>۶</sup> وی انسانی معمولی بود، با جنبه انسانی به‌سان دیگران. وی در انجام معجزه ناتوان بود، در حل بحران‌های معمولی روزمره گاهی ناتوان بود و برخی افراد حتی علیه او برخاستند.<sup>۷</sup> وی عالی‌مطلق تلقی نمی‌شد و چیزی در زندگی و تعالیم وی نیست که به الوهیتش اشاره کند. مطابق نوشته ماجیما نیکایا<sup>۸</sup>، «بودا همواره منکر برخورداری از دانش کامل همه‌چیز در همه مواقع بوده است...»<sup>۹</sup> وی معجزه‌ای نداشت و لایق پرستش نبود - او فقط یک معلم فیلسوف بود که با روان‌شناسی انسان آشنایی داشت.

<sup>1</sup> Self-nature

<sup>2</sup> Dumoulin, "Early Chinese Zen Reexamined," 47-48.

<sup>3</sup> Bodhisattva

<sup>4</sup> Avalokitesvara

<sup>5</sup> آوالوکیشوارا الهه شفقت و یک بودیستوای خودزاده است که با حضورش در زمانی مابین تولد بودای تاریخی و آخرین بودا (میتریا) به موجودات کمک می‌کند تا به روشن‌بینی برسند. بنگرید به:

"Avalokiteshvara," [www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara](http://www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara), accessed Jan. 19, 2018.

<sup>6</sup> Sangha

<sup>7</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 34, 167-168.

<sup>8</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 173.

<sup>9</sup> Ibid., 152, 173, 174.

<sup>10</sup> *Majjhima Nikaya*

<sup>11</sup> *Majjhima Nikaya*: Tevijjavacchagotta Sutta (MN 71).

هلموت فون گلاسناپ<sup>۱</sup> در اثر خویش با عنوان *آیین بودا* - یک دین ناخدا/باور<sup>۲</sup> تکامل آیین بودا از یک سنت ناخدا/باور به یک دین با شماری از خدایان را به‌درستی شرح می‌دهد. در تکامل آیین بودا، جایگاه بودا تدریجاً از مقام انسان به ابرانسان و سپس خدا ارتقا یافت که آیین بودا را در معرض تناقض و انتقاد قرار داده است.<sup>۳</sup>

به‌علاوه، با باز گذاشتن بسیاری از درهای پستی، پیروان آیین بودا اجازه ورود خیل عظیمی از خدایان محلی را به درون نظامش دادند. متون مقدس و فرهنگ عامه بودایی حکایت‌هایی را توسعه دادند که مجموعه‌ای از خدایان متعدد و موجودات غیرانسان و حتی برهما<sup>۴</sup> در مقام خالق جهان را شامل می‌شد.<sup>۵</sup> این و سایر باورهای خدا/باور مشابه هندی و یا تبتی و سریلانکایی را که به بودا نسبت داده شده‌اند را باید به‌دیده تردید نگریست. این خود نوعی راهبرد جزمیت از طریق جای دادن آن در لابه‌لای متون «تغییرناپذیر» است. پیام آیین بودای ناخدا/باور و متن مقدس خدا/باور همراه با فرهنگ عامه در هر صورت هم‌چنان در تناقض با هم قرار دارند.

### موضع بودا در برابر پرستش و متون مقدس

در *کالاما سوترا*<sup>۶</sup> است که بودا آشکارا ایمان صرف را رد کرده و علیه پذیرش متون مقدس، سنن یا حتی منطق و استدلال صرفاً از روی احترام به افراد مقدس و راهبان توصیه می‌کند.<sup>۷</sup> بودا جماعت محله کالاما را این‌گونه اندرز می‌دهد: «زپی آن‌چه از روی شنیدن مکرر حاصل شده است نروید؛ یا از روی حدس؛ یا از روی فرض؛ یا از روی استدلال موجه‌نما.» وی به آدمی هشدار می‌دهد تا طعمه «سوگیری نسبت به مفهومی نگردد که مورد تعصب قرار گرفته است؛ و نه از روی مراعات به دانایی ظاهری دیگران.»<sup>۸</sup> در همان سوترا، با تأکید بر اهمیت این‌جاواکتون - خلاصی از نگرانی، بیم و اندوه برای یک زیست‌شادمانه

<sup>1</sup> Helmut von Glasenapp

<sup>2</sup> *Buddhism – A Non-Theistic Religion*

<sup>3</sup> Helmut von Glasenapp, *Buddhism – a Non-Theistic Religion*. With a Selection from the Buddhist Scriptures, edited by Heinz Bechert, translated by Irmgard Schloegl (New York: George Braziller 1966), 30-31.

هلموت فون گلاسناپ به این واقعیت اشاره می‌کند که بودا و بوداییان بعدی ممکن است بر وجود تمامی گونه‌های خدایان میرا باور داشته باشند. لیکن، این خدایان از بخشیدن رهایی و پایان دادن به رنج آدمی ناتوانند.

<sup>4</sup> Brahma

<sup>5</sup> *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, translated from the Pali by Maurice Walshe, (Boston: Wisdom Publications, 2012), introduction, 43-5.

<sup>6</sup> *Kālāma Sūtra*

<sup>7</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 167.

<sup>8</sup> *Kālāma Sutta: The Buddha's Charter of Free Inquiry*, translated from the Pali by Soma Thera (Kandy, Sri Lanka: Kandy Buddhist Publication Society, 1981; Online edition, 2008), "The Criterion for Rejection", 5, 6.

– بودا جهان اَبَرطبیعی و نیز باور به «کارما» را رد می‌کند.<sup>۱</sup> پیام قدرتمند این سوترا اندیشه صریح و آزاد فردی و نیز کسب دانش از طریق شیوه‌ای که امور اطراف ما در واقعیت آن‌گونه وجود دارند را اعتلا می‌بخشد. این یعنی پرهیز از تعصب‌گرایی و جزمیت‌گرایی بدون تکیه بر متون و ادعاها.<sup>۲</sup> کالاما سوترا/ یک آموزه کوتاه و درعین حال بنیادین برای خودمختاری است.

بودا یک فلسفه عمل‌گرا، خردگرا، فایده‌گرا<sup>۳</sup>، نامطلق‌گرا<sup>۴</sup> و شک‌گرا<sup>۵</sup> را ترسیم نمود. حتی استثنایی‌تر از سایر اعضای ناستیکا، با نگره‌داشتن مطالب ذهن در حالات سیال به‌جای قالب‌بندی‌ها و مفاهیم ثابت، بودا عمل‌گرا باقی ماند. توهم فریبنده استدلال به‌مثابه منبع واقعیت بودا را گمراه ساخت، زیرا درواقع ذهن هوش‌مند می‌تواند به‌نفع خویش پیرامون امور استدلال کند. از این‌رهگذر، بودا شک داشت که می‌توان از طریق منطقی خود و یا دیگران همه‌چیز را به‌درستی در ترازوی استدلال قرار داد و از این‌رو پیشنهاد داد که امور می‌توانند: (۱) به‌خوبی مستدل و درست (صحیح)، (۲) به‌خوبی مستدل و نادرست (غلط)، (۳) نامستدل و درست و (۴) نامستدل و نادرست باشند.<sup>۶</sup>

در کنار این وضعیت استدلال، بودا هم‌چنین شرایط عمل‌گرا را نیز پیشنهاد داد و عنوان داشت که یک امر می‌تواند: (۱) درست و سودمند، (۲) نادرست و سودمند، (۳) نادرست و بیهوده و (۴) درست و بیهوده باشد.<sup>۷</sup> با این صورت‌بندی، بودا می‌خواست از مطلق‌گرایی<sup>۸</sup> و جزمیت‌گرایی اخلاق‌مدار و متونی بگسلد و از عرف‌گرایی<sup>۹</sup> دینی نیز دوری گزیند. بودا روایتی به‌خوبی مستدل، درست و سودمند معرفی نمود و درعین حال امور را نیز براساس موقعیت و علل و شرایط برخاسته هم‌چنان سیال نگه‌داشت. در فلسفه عملی بودا، رویکردهای گسترده‌تر جا دارند تا تکیه به دیدگاه باریک‌دینی و فرهنگی دوگانه نیک‌وید یا درست‌ونادرست. این رویکرد عمل‌گرا دست‌کم درمیان برخی بزرگان زن و نیز خود بودا رایج بود. این گفتار مشهور زن به‌قوت تمام نمود این هدف عمل‌گراست: «سخنان دروغین نیز راستینند، اگر به روشن‌گری بیانجامند؛ سخنان راستین نیز دروغینند، اگر وابستگی بزن‌اند.»

در برابر پس‌زمینه شورش بودا در فرهنگ برهمنی خدا‌باور و نیز آن‌چه تحت‌عنوان ناهنجاری‌های مناسب بودایی جزمی توصیف شده است، بگذارید بحث را به‌سمت «فلسفه خودمختاری» تغییرمسیر دهیم تا به شورش زن بپردازیم که ابتدا از خود بودا نشأت گرفت.

<sup>1</sup> Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 34, 121. *Kālāma Sutta*, 7.

<sup>2</sup> *Kālāma Sutta*, introduction.

<sup>3</sup> Utilitarian

<sup>4</sup> Non-absolutist

<sup>5</sup> Skeptical

<sup>6</sup> McEvelly, *The Shape of Ancient Thought*, 339.

<sup>۷</sup> همان، ۳۳۹.

<sup>8</sup> Absolutism

<sup>9</sup> Conventionalism

## بن‌بست متون بودایی - شورش زن

شورش مکتب زن در سده ششم پس از میلاد نخست با مردود شناختن متون و مکتوبات بودایی و احیای تعلیم ریشه‌ای بودا پدیدار شد - یعنی هزار سال پس از بودا. به منظور رسیدن به نقطه شناسایی عناصر اساسی آموزه‌های بودایی، پیشنهاد می‌شود تا نخست به‌طور خلاصه سنت متون مقدس بودایی را در تاریخ طولانی فرهنگ خداباور هندی از صافی بازبینی بگذرانیم. به نظر می‌رسد که آموزه‌های بودا نه به‌عنوان یک منبع ارجاع بلکه به‌مثابه استمرار سنت «قدسیّت» نوشته شده باشند. حجم چنین نوشته‌هایی یک مسئله است، معانی و تفاسیر تابششان مسئله‌ای دیگر.

تقریباً ناممکن است که بتوان تمام ادبیات بودایی موجود را خواند، فهمید و بررسی کرد. بزرگان تراوادا حدود شش‌هزار صفحه در آغاز سده سوم پیش از میلاد نوشته‌اند که شروعش با *ترای پیتاکا*<sup>۱</sup> (سه سبد) بود. این احکام سه‌گانه معطوف به افکندن شالوده جامعه بودایی آتی با معرفی قوانین رهبانی (وینایا<sup>۲</sup>)، آموزه‌های کوتاه (سوتراها<sup>۳</sup>) به‌انضمام داستان‌های بازتولید بودا (جاتاکاها<sup>۴</sup>)، به‌انضمام آموزه‌های دیگر بودا (آبی‌دارما<sup>۵</sup>) بود.

بعدها، در اوایل سال ۵۰ پیش از میلاد، هم‌زمان با ظهور مکتب ماهایانا، حلقه کوچکی از بزرگان با نوشتن *سوتراها* *پراجناپارامیتا*<sup>۶</sup>،<sup>۷</sup> و سایر *سوتراها* در ادامه (سوترای نیلوفر، سوترای قلب و غیره) پا به عرصه گذاشتند. در کنار مولامادیامیکا کاریکا<sup>۸</sup> نوشته فیلسوف سده سوم پس از میلاد، ناگارجونا، مجموع مطالب متنی بودایی تا پانزده‌هزار صفحه افزایش یافت که عمدتاً ادبیات نوپرداخته و نیز حاشیه‌هایی بر ادبیات قدیمی‌تر بودند. همان‌طور که روپرت گتین<sup>۱۰</sup> عنوان می‌دارد: «سده‌های آتی شاهد تولید نسخه‌های بسط‌یافته بسیاری بود، مانند آن‌هایی با حجم صد هزار خط، بیست و پنج هزار خط و هشت هزار خط و نیز نسخه‌های کوتاه‌تر (مانند *واجراکچیدیکا*<sup>۱۱</sup> و *هردایا*<sup>۱۲</sup> [سوتراها] «الماس» و «قلب»<sup>۱۳</sup>). کاروران<sup>۱۴</sup> بودایی چینی، هندی، تبتی و ژاپنی به‌نوبه خود آثار قدیمی را ترجمه کردند و ادبیات جدیدی تولید نمودند

<sup>1</sup> Tripitakas

<sup>2</sup> Vinaya

<sup>3</sup> Sutra

<sup>4</sup> Jātakas

<sup>5</sup> Abhidharma

<sup>6</sup> Prajñāpāramitā

<sup>۷</sup> قدیمی‌ترین *پراجناپارامیتا* و نخسه اصلی آن هشت‌هزار خط است (استاساهاسریکا)

<sup>8</sup> Mūlamadhyamakākārikā

<sup>9</sup> Nāgārjuna

<sup>10</sup> Rupert Gethin

<sup>11</sup> Vajracchedikā

<sup>12</sup> Hrdaya

<sup>13</sup> Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 234.

<sup>14</sup> Practitioners

که مکمل آموزه‌های بودا گشتند. و نوشته‌های بعدی از جانب معلّمان و مکاتب بودایی مجزاً در گذر زمان هم‌چنان تولید شدند.

از یک سو متون بودایی برای شناختِ تعلیمِ اصلی بودا ضروری بوده و نیز هستند، از سوی دیگر اعتبارِ متون «مقدّس» مکاتبِ مختلفِ آیینِ بودا به طرزِ معماآمیز به مجموعه‌ای از باورهای نامعطف برای هر فرقه بدل شده‌اند. استیفن بچلور به درستی اظهار می‌دارد که بسیاری از متون بودایی هم‌زمان به مثابه نعمت و نفرین می‌مانند که ما را در برزخ تفسیر سخنان بودا وا می‌گذارند.<sup>۱</sup> مبالغه‌ها کم نیستند.

مشکل در فلسفه‌رهایی وقتی ایجاد شد که قسمتِ عمده‌ای از آیین بودا سرانجام به یک نظام اعتقادی نیایشی بدل شد. طبیعتاً، گرچه مناسبِ نیایشی باعثِ «تسکین و تثبیتِ ذهن» برخی معتقدین گشته‌اند،<sup>۲</sup> «مسئله» ایمان و باور در مرام بوداگری به یک نهادِ سامان‌مند مذهبی مبدل شد. این خود تناقضی شد در پرتو پیام بودا مبنی بر اندیشه و زیستِ تجربی خویش نه بنابر متون مقدّس و خدایان.

به یقین، بودا تقریباً قصدِ ابداعِ دینِ جدیدی را در سر نداشت: جانشینی برای خود برنگزید و آموزه‌هایش را نیز نوشت. شاید، به دلیلِ خطرِ تمایلِ شدیدِ پیروان به طرحِ ادعای تقدّس و تغییرناپذیری سخنانش بود که بودا آموزه‌هایش را مکتوب نمود.

تکریمِ متون و توسعه‌ی یک نظامِ اعتقادی بودایی برای تقریباً هزار سال پس از بودا تا شورش تأثیرگذارِ دیگر ادامه یافت. ظهورِ زن به شیوه‌هایی انقلابی علیه آیین بودای متداول و مذهبی بود. بزرگِ سده ششمی زن در چین، بودی‌دارما<sup>۳</sup>، در جهتِ بازگشت به تعلیمِ اصیل بودا، با برگرفتن نکاتِ بسیار اندک و مهم از متون حکمتِ کامل (پراچناپارامیتا)، استفاده از تمامِ متون دیگر را لغو کرد. (از متون حکمتِ کامل فقط دو عنوانِ کلیدی معنوی - فلسفی در شورش زن برگرفته شد: ۱. خویش و جهان هستی ناپایدار و تهی از ذاتِ ثابت است؛ ۲. هر کسی که به سختی زیستن در این دنیا آگاه است، دستگیرِ دیگران برای رهایی شود - «بودیستوا یا بودای دستگیر») این شورش علیه سنتِ بودایی هزارساله سلسله‌مندِ آلوده به خرافات بود. بودی‌دارما یک منطق‌دانِ باریک‌بین، فیلسوف یا قدیسِ موردپرستش نبود. وی برای «تثبیتِ آرامش‌مندِ ذهن» تنها می‌خواست به انتهای مسیرِ آرمان‌گرایی بودایی برسد و ماهیتِ خویشِ اصیل را از خویشِ فرهنگی - شخصی شده و فریبده متمایز سازد.<sup>۴</sup> پیامِ مشهور او آشکارا ضدّمتنی و ضدّمذهبی بود که وراي تمامی قدرتهای سلسله‌مراتب‌وار نظام بودایی را درمی‌نوردید: «انتقالِ خاصّ بصیرتِ خارج از متون، عدم اتکا بر کلمات یا واژگان؛ اشاره مستقیم به ذهن آدمی، مشاهده ماهیتِ

<sup>1</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 20-21.

<sup>2</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 169.

<sup>3</sup> Bodhidharma

<sup>4</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *The Awakening of Zen*, ed. Christmas Humphreys (1980; Boston: Shambhala, 2000), 15, 26.

واقعیت، یعنی بودا شدن.<sup>۱</sup> استاد و محقق عصر نوین، دایستز تیتارو سوزوکی<sup>۲</sup> با تأیید این موضوع پیش می‌رود که زن «طغیان ذهن چینی علیه آیین بودای [مدرسی و مذهبی]» بود.<sup>۳</sup> زن همانا تکاملی از دل آیین بودایی چان<sup>۴</sup> چینی متأثر از فلسفه تائویی<sup>۵</sup> بود که در تلفیق جهان‌بینی، آرمان‌گرایی و نوشته‌جاتشان نمود یافته بود.<sup>۶</sup> گرچه رویکرد ضدمتنی زن توجه بلافاصله‌ای را جلب نمود، تقریباً دو‌یست سال پس از بودی‌دارما به بلوغ رسید که به پایه‌ای برای آزادی ذهن مذهب‌زده در جامعه چین و ژاپن و نیز دیگر همسایگان ژاپن بدل شد.<sup>۷</sup>

سایر مواضع ضدمتنی و ضدتشریفات‌گرا در گره هم توسعه یافتند.<sup>۸</sup> بوداییان ژاپنی (با شورش دوّم زن) مداخلات سنت‌شکنانه خود در سنت روبه‌افول زن چینی به دلیل هجوم مغولان به چین در سده سیزدهم را اعمال نمودند. در نتیجه، آن‌ها انگاره‌ها و روش‌های نوآورانه‌ای جهت فهم و عمل مکتب بودایی زن معرفی کردند. لیکن، حتی زن نیز رفته‌رفته طعمه رغبت دورودراز به جرمی‌سازی آموزه‌ها در قالب نظام‌های اعتقادی خشک گردید. از سده دوازدهم تا سده چهاردهم، معلمان بزرگ سنت‌شکن زن در ژاپن از جمله دوگن زنجی<sup>۹</sup> و موسو سوسکی<sup>۱۰</sup> کوشیدند تا موقعیت ضعیف زن بودایی را بازسازی کنند، ولی پس از هر دوره یا هرگونه اصلاحات، پیروان بار دیگر به جزمیت و تشریفات روی آوردند.

نهایتاً، موقعیت زن در ژاپن عصر میانه چیزی بیش از فریب نبود که به‌سادگی بر به‌یادسپاری شعائر و پی‌روی بی‌چون‌وچرا از معلم بدون روشن‌بینی متکی بود. این نابه‌سامانی و انحراف از قانون خودمختاری بودا بیش‌تر به «آشفتگی دورودراز از تعلیم زن بدون نیل به روشن‌بینی»<sup>۱۱</sup> مربوط می‌شد. هم‌چنین، با فساد در نهادهای ره‌بانی و نقش سرراهبان در صومعه‌های زن مرتبط بود. همان‌گونه که یکی از مرشدان

<sup>1</sup> "Zen," *Encyclopedia Britannica*, www.britannica.com/topic/Zen, accessed Sept. 17, 2018.

<sup>2</sup> Daisetz Teitaro Suzuki

<sup>3</sup> Suzuki, *The Awakening of Zen*, 29,

به‌نقل از یک دانشور بی‌نام چینی.

<sup>4</sup> Chan

<sup>5</sup> Taoistic

<sup>6</sup> Heinrich Dumoulin, "Early Chinese Zen Reexamined: A Supplement to Zen Buddhism: A History," *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993), 39, 41, 48.

<sup>۷</sup> همان، ۳۳.

<sup>۸</sup> سنت کراهی سون (متعلق به زن) نیز موضعی ضدمتون اتخاذ کرده بود. بنگرید به:

Batchelor, *After Buddhism*, 257–258.

موضع ضدبودایی در نظام کراهی را می‌توان تاحدی به کارزار و خط‌مشی کُنفوسیوسی نسبت داد. بنگرید به:

Kim Jongmyung, "The Seon Monk Hyujeong and Buddhist Ritual in Sixteenth-Century Korea," *Korea Journal* 57/1 (Spring 2017), 7–34.

<sup>9</sup> Dōgen Zenji

<sup>10</sup> Musō Soseki

<sup>11</sup> Dōgen, *Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji*, trans. Thomas Cleary (Boston: Shambhala, 1995), 8.

برجسته سلسله سونگ شرح می‌دهد: «سراهبان ... اعضای جامعه را با حقه‌های ذهنی مهار می‌کردند و به‌بازی می‌گرفتند، درحالی‌که اعضای جامعه با انگیزه‌های نهفته هم‌چنان تحت تأثیر و در خدمت قدرت و منفعتِ سراهبان می‌ماندند.»<sup>۱</sup>

دیگر بن‌بستِ کلیدی در پذیرفتگی زن این بود که رسیدن به نیروانا، سطح غایی از رهایی، تنها در انحصار طبقه راهبان بود. از زندگی بودایی در این دوران فرسودگی این انتظار می‌رفت که فقط با یادگیری دقیق متون مقدّس و زیست راهبانه، فرد می‌تواند بیدار گشته و رهایی یابد. باوجود چنین شرایطی، دوگن زنجی معلّم برجسته سده سیزدهم این رویکرد را تباهی در تعلیم بودا می‌پنداشت. وی تاجایی پیش رفت که آموزه‌های بودا یا دارما را به دارمای حقیقی و دارمای تقلیدی و تباه‌شده تقسیم نمود. وی علیه تبعیض این‌که چه کسی می‌تواند یا نمی‌تواند به نیروانا برسد، موضع سنّت‌شکن مشابه بودای تاریخی را اتخاذ نمود.

دوگن باور داشت که در گذشته، نه تنها مرشدان زن بلکه شکارچی‌ها، چوب‌برها، حتی افراد معمولی با اندیشه‌های پیش‌پاافتاده و افراد بدون مقام رهبانی نیز به بیداری می‌رسیدند. مسئله واقعی بیداری برای وی نه تقدّس شخصی بلکه خواست فردی بود.<sup>۲</sup> دوگن دلیل دشواری افراد عادی در رسیدن به بیداری را سبک زندگی و موانع سر راهشان می‌دانست. وی هم‌چنین باور داشت که مسئله ترک خانه‌وکاشانه (مانند راهبان) یا علاقه‌مندی به آیین بودا نیست که یک فرد را به روشن‌بینی می‌رساند. گاهی مردمان عادی‌ای هستند که رفتارشان حتی برتر از تارکان خانه‌وکاشانه مستقر در صومعه‌هاست.<sup>۳</sup>

افزون‌براین، وی نامحتمل می‌شمرد که این‌دست راهبانی که زندگی‌شان را وقف یادگیری متون مقدّس می‌سازند، تنها افرادی هستند که از امتیاز روشنی ذهن جهت فهم آموزه‌ها برخوردارند. دوگن خود یک راهب بود، ولی از تناقض نیز آگاه بود و به مخالفت با به‌یادسپاری - تکرار جزمی متون در میان مرشدان بودایی و هم‌کیشان راهبشان برخاست.

در پاسخ به جزمیت‌گرایی<sup>۴</sup> آیین بودا که مانع افراد در رسیدن به نیروانا بود، در سال ۱۲۳۳ و سنّ سی‌وسه‌سالگی، دوگن زنجی شروع به نوشتن اثر طولانی‌اش با عنوان گنجینه چشم دارمای حقیقی<sup>۵</sup> نمود. وی هم‌چنین یک مکانی برای تعلیم، گرچه کوچک در فوکاکوسا، در حومه شهر مادری‌اش کیوتو<sup>۶</sup> بنیان نهاد. این تلاشی بود در راستای اصلاح حال وخیم مکتب بودا.

<sup>۱</sup> همان، مقدمه، ۱۱-۱۰

<sup>۲</sup> همان، ۳۴-۳۳.

<sup>۳</sup> همان، ۳۵، ۳۳.

<sup>۴</sup> Dogmatism

<sup>۵</sup> *The Treasury of the True Dharma Eye (Shōbōgenzō)*

<sup>۶</sup> Fukakusa

<sup>۷</sup> Kyoto

درکل، رفتار متعصبانه و مؤمنانه پیروان آیین بودا در سطحی جزئی برحسب اعتبار متون مقدّس و ادبیات بودایی بود. این دلیلی شد که یک فلسفه محبوب مردمی مدام به‌عنوان طعمه مورد استفاده قرار گرفته و توسط متعصبین و فرصت‌طلبان تبدیل به دین شود. روپرت گتین اذعان می‌دارد که «ایمان بودایی» مشابه سایر ادیان اغلب مبتنی بر آن چیزی است که فرد می‌خواند یا می‌شنود و نه مبتنی بر تجربه یا دانش ذهنی خودش.<sup>۱</sup> دینیّت در فلسفه بودا زمانی اتّفاق افتاد که راهبان و عوام به پرستش بودا پرداختند. دعا خواندن، زیارت معابد و استوپاها، نذور و هدایا به راهبان به‌خاطر موقعیت اجتماعی‌شان همگی نشانه دینیّت هستند.<sup>۲</sup>

گرچه پرستش بودا و قدسیّت متون رواج پیدا کرد، این ناهنجاری‌ها ایجاب می‌کنند که شالوده فلسفه رهایی بودا را با تلاقی نکات بنیادین دوباره بازسازی کنیم.

### تعریف دارما و نیروانا

بودا می‌خواست راهنمایی روان‌شناختی ارائه دهد. آگاهی وی از واقعیت روان‌شناختی انسان در *کانداراکا سوترا*<sup>۳</sup> بازتاب یافته است: بودا سخن از چهار دسته عمومی از افراد به‌میان آورد - کسانی که خود را رنج می‌دهند، کسانی که دیگران را رنج می‌دهند، کسانی که هم خود و هم دیگران را رنج می‌دهند و نهایتاً کسانی که به‌دور از رنج دادن هستند و زندگی به‌حق سزاواری را می‌زیّند.<sup>۴</sup> در اعماق ذهن خودآگاه و ناخودآگاه، حسّی از ناکاملی و نارضایتی باعث آشوب انسان می‌گردد. «دوکاه»<sup>۵</sup> به معنی نارضایتی و در جایگاه وخامت‌باری در زندگی زیستن است. دوکا هم عوامل بیرونی دارد مانند، تولد، پیری، بیماری و مرگ بدون دخالت فرد و هم عوامل درونی مانند تمایلات ذهنی منتهی به سه سمّ (وابستگی، نفرت و نادانی‌ها) که باعث برافروختن شعله خاموشی ناپذیر تشویش دیرپا می‌گردد.<sup>۶</sup> بدین ترتیب، بودا فلسفه را به روان‌شناسی و روان‌شناسی را به فلسفه تبدیل کرد.

تعالیم بودا درکل عنوان «دارما» به خود گرفتند. (عنوان «بودیسم»<sup>۷</sup> در منابع غربی واژه‌ای ابداعی است که به‌جهت سهولت از آن استفاده می‌شود). دارما: فعل «دار» در زبان سانسکریت به‌معنای

<sup>۱</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 166–167, 169,

گرچه متون مزبور آشکارا به مقابله با تأثیر منفی ایمان نمی‌پردازند.

<sup>۲</sup> همان، ۱۶۸؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Stephen Batchelor, *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening* (New York: Riverhead Books, 1997), 14–15.

<sup>۳</sup> *Kandaraka Sutta*

<sup>۴</sup> *Majjhima Nikaya: Kandaraka Sutta* (MN 51).

<sup>۵</sup> *Dukkha*

<sup>۶</sup> استعاره «شعله» یا «آتش» میل نفسانی ریشه در سوّمین خطابه بودا چندین ماه پس از روشن‌بینی‌اش دارد.

<sup>۷</sup> Buddhism

حفظ کردن است و لذا «دارما» در این بستر به معنای حفظِ نظمِ ذهن در رابطه با قوانین علت و معلول هم ذهنی و هم طبیعی است. محتوای دارما بنابراین به سان یک جعبه ابزار است و نه یک «حقیقت»، نه یک نظام اعتقادی و نه چیزی مقدس.<sup>۱</sup> ذهن وظیفه دارد تا تغییراتِ مداوم در خود و در واقعیتِ بیرونی را نظاره کند، نوعی از آگاهی برآوردِ خویشتن در برابر نیروهای سیالِ زندگی. دارما به معنای زیستن یک زندگی سیال و پویا با توازنِ قوای روان‌شناختی‌ست. در این فصل، تمرکز ما بر هدف پایانی دارما یعنی نیروانا به مثابه خودرهایی‌ست.

عموماً، نیروانا را می‌توان به عنوان یک حالتِ ذهنی آرام توصیف کرد که آلوده سم‌های ذهنی، زمان، فرهنگ، دین یا مفاهیم زبانی نیست - نوعی حالتِ ازلی بودن و رای انسان‌محورگرای<sup>۲</sup>. بودای رهایی‌یافته سی و پنج ساله نیروانا را تجربه کرد و سپس تا سن هشتادسالگی آموخت و زیست. نیروانا «مکانی خیالی»<sup>۳</sup> از شادی نبوده و عمل ایمان‌مداری نیز نیست. نیروانا آموزشِ ذهن در راستای مواجهه با یک نگرش ناآلوده است، فهم آن چیزی‌ست که خارج از زمان و همه تولدها و مرگ‌هاست. هم‌زمان، فهمِ هشیارانۀ واقعیتِ مادی‌ست که همواره در حالتِ دگرشِ دائمی به سر می‌برد. آموزشِ واقعیتِ متغیرِ زندگی و نامتغیرِ مرگ و تولد در ذهن تحققِ واقعیتِ کامل است. ذهن ناآموخته نه تنها از شناسایی این درکِ ظریف ناکام است، بلکه نتیجتاً در معرض آشفتنگی و رنجوری نیز قرار دارد.

بودا به فلسفه جدیدِ خویش در سه خطابه هم‌مرتبطِ آغازینش تجسم بخشید. نخستین خطابه عبارت بود از «به حرکت درآوردن چرخ دارما» یا بازگشتِ مجدد به زندگی قانون‌مند که تعصب آن را متوقف کرده بود؛ تمرکز بر ریشه‌های رنجِ زندگی و چگونگی ریشه‌کنی آن - «چهار حقیقتِ والا».

به جهت بخشیدن هدف‌مندی به زندگی‌اش پس از رسیدن به رهایی - نیروانا، بودا راه هشت‌گانه چهار حقیقتِ والا را مطرح نمود. هشت دستورالعمل به مثابه اشتغالِ همیشگی در مسیر اجتناب از افراطی‌گری در اندیشه و کردار بودند تا این که رنج و بی‌معنایی خاتمه یابد. راه هشت‌گانه را می‌توان بدین ترتیب خلاصه نمود: (۱) شناختِ درست، (۲) خواستِ درست، (۳) گفتارِ درست، (۴) کردارِ درست، (۵) پیشه درست، (۶) نگرشِ درست، (۷) آگاهیِ درست و (۸) تمرکزِ درست. به زبانِ راه هشت‌گانه، کاربردِ واژه «درست» (سامیاک<sup>۴</sup>) یا «والا» (آریا<sup>۵</sup>) معطوف به رویکردی اخلاق‌مدار و مطلق‌گرا نیست، بلکه کاربرستی محتاط و مفید دارد. کاربرستی فراگیر از مهربانی و سودمندی نسبت به خود و سایر موجوداتِ زنده، دل‌سوزی،

<sup>1</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 118-119, 206-207, 258-259;

هم‌چنین، بنگرید به:

Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 6-7.

<sup>2</sup> Anthropocentrism

<sup>3</sup> Steven Collins, *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 8, introduction.

<sup>4</sup> Samyak

<sup>5</sup> Ārya

دغدغه‌مندی و عمل‌گرایی و نیز میانه‌روی‌ست. به معنای دیدنِ *تُهیگی*<sup>۱</sup> در انتهای همه‌چیز، استفاده از روش و حکمتِ استدلالِ تجربی و برخورداری از دقتِ ذهن است.

خطابهٔ دوّم بودا دربارهٔ مفهوم «بی‌خویشی»، خویش و واقعیتِ همیشه‌درتغییر بدون لنگر و یا خیال هرگونه خودِ منسجم بدون دگرگونی بود. خطابهٔ سوّم «آتش» بود که به خطراتِ شعلهٔ امیال می‌پرداخت. در پیوند با این سه خطابه، بودا سه سمّ ذهن (وابستگی، نفرت و نادانی‌ها) و سه مؤلفهٔ واقعیت (ناپایداری، بی‌خویشی و نارضایتی) را کاوید. در توضیح نیروانا، وی با تمرکز بر سه سمّ مطرح‌شده و سه مؤلفهٔ واقعیت آغاز می‌کند. بگذارید این انگاره‌ها را به اختصار از صافی ملاحظه بگذرانیم.

### مواجهه با سه سمّ - جاپایی به سمت نیروانا

این سه سمّ برخاسته از عواطفِ جان‌کاه و تمایلاتِ ذهنی و حسّی از خواست و رغبتِ مداوم و دیدگاه مبهم نسبت به واقعیت تولید می‌شوند.

ماهیتِ جان‌کاه و مانع‌آفرین این سه سمّ در ذهنِ فردِ دلیلی‌ست بر این که بودا «چهار ابزار شناختی» خویش (موسوم به چهار حقیقتِ والا) را صورت‌بندی کرده است: (۱) بازشناسی «دوکا» یا نارضایتی؛ (۲) علل «دوکا» (که عبارتند از سه سمّ؛ ۳) امکانِ نیروانا (خاموشیِ آتش «دوکا» و سه سمّ؛ و ۴) مسیرِ یک زندگی آرام تا مرگ (راه هشت‌گانهٔ منتهی به چنین زندگی‌ای). سه موردِ نخستِ چهار حقیقتِ والا ضروری‌تر و حیاتی‌ترند برای فهم و رسیدن به فلسفه بودا، درحالی‌که موردِ چهارم در اثر فرایندِ تدریجی پی‌روی از فلسفه به‌دست می‌آید.

معرفیِ سموم نقطهٔ شروع بودا بود. در یکی از قیاس‌های بودا، سه سمّ ذهن ماهیتِ ذهنِ رهایی‌طلب را کور می‌سازند - مانند ابری که در مقابل خورشید قرار می‌گیرد. روشنی حقیقیِ ذهن بدون سایه‌افکنی را می‌توان با ذهن اصیل یا «جنینی» (گاربا<sup>۲</sup>) قیاس نمود که روزی بکر و بی‌آلایش بود و دوباره با رسیدن به نیروانا «بازگشته است» (تاتاگانا<sup>۳</sup>) - یعنی بازگشتِ ذهنِ آغازین به روشن‌بینی و بوداییت<sup>۴</sup>. ذهنی که بتواند بازگردد و از سه سمّ خود را رها سازد، یک ذهنِ نیروانایی‌ست.

سخنان بودا دربارهٔ سه سمّ این‌گونه در *تاتاگاناگاریا سوترا* انعکاس می‌یابد: «همهٔ انسان‌ها، گرچه خود را گرفتار همهٔ سموم می‌یابند، دارای «تاتاگاناگاریا» هستند که به‌طور ازلی نالوده است؛ این یعنی انسان‌ها به‌طور یکسان سرشار از فضایلِ نهفته هستند.»<sup>۵</sup> این جملات به تمایلاتِ عالم‌گیر و ماهیتِ حقیقیِ ذهن فارغ از تنوعاتِ فردی آن اشاره دارند. دیگر پیامِ مهم این‌ست که هرکس، به‌واقع همگان،

<sup>1</sup> Emptiness

<sup>2</sup> Garbha

<sup>3</sup> Tathāgata

<sup>4</sup> Buddhahood

<sup>5</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 251–252.

همانند خود بودا می‌تواند سایه‌افکنی جهل بر آسمان زندگی را بزداید و بر واقعیت آشکار و همیشه‌حاضر ذهن نور شناخت بتاباند. همه دارای یک «تاناگاتاگاریا» هستند و مستعد تبدیل شدن به یک «تاناگاتا» - بودا، بیدار و رها. («تاناگاتا» عنوانی افتخاری بود که برای بودا استفاده می‌شد).

### توضیح نیروانا و پری‌نیروانا

درنگاه بودا، پیچیدگی ذهن برای فرد ناشناخته است و لذا این پیچیدگی نوعی خودآسیب‌زنی غیرعامدانه هم به‌شمار می‌رود. وی توضیح داد که ذهن نیروگاه تمامی اعمال و تمامی شناخت‌ها، منبع لذت و شقاوت است. نهنجاری عالم‌گیر ذهنی این است که منبع آشفتگی شدید، نداشتن چارچوب مرجع یا لنگرگاه متصل به هرچیز قابل‌انکا و پایدار است. هنجارهای ویژه‌تر ذهن عبارتند از خواستن بی‌حد و جنون‌وار که از جانب بودا به‌عنوان منبع اصلی ناآرامی‌مندی عاطفی و تبعات هول‌ناک در زندگی فرد به حساب می‌آید. ذهن، غیراز جدال‌های اختیاری و اجباری ذاتی‌اش، هم‌چنین تمایلاتی به نظام‌های اعتقادی فرهنگی و دینی متعددی می‌یابد.

بنابراین، برای بودا، مسئله این بوده است که برای کاهش یا تسکین رنج وجودی، فرد چگونه می‌تواند بیاندیشد، نه این‌که چه کاری انجام دهد یا به چه چیزی باور داشته باشد. وی روش دارمایی اندیشیدن و دیدن جهان فلسفه عمل‌گرای زندگی و آزادی را مطرح نمود تا بتوان خردمندانه و شادمانه بدون افتادن در قیدوبند تشریفات‌گرایی جزمی زیست. هدف بودا مقابله با سرگستگی ذهنی در اساس افسردگی و ناشادکامی انسان، جست‌وجوی تعلیق رنج با حذف سه سمّ طمع، خشم و توهم نسبت به زندگی بود.

بودا این رهایی ذهن را در زبان محلی خویش (پراکریت<sup>۱</sup>) و سانسکریت نیروانا نامید. این واژه که توسط بودا ساخته شد، از دو بخش تشکیل یافته است: نی (نبود) و وانا (شعله) - «پُف کردن بر شعله ذهن» معنا می‌دهد. لیکن، شاید پیشنهاد «خاموش گشتن» از جانب ریچارد گومبریچ<sup>۲</sup>، خنثی نمودن سموم در یک لحظه یا در یک فرایند انتخابی مناسب‌تر باشد تا لزوماً دست به یک عمل فعال زدن<sup>۳</sup>. نیروانای بودا شبیه به این مفهوم آجیویکایی است که درست مانند آتش خاموش شده، نه چیزی باقی می‌ماند و نه چیزی را می‌توان باقی نگه داشت.<sup>۴</sup>

با ساختن واژه نیروانا به‌معنای «خاموش کردن شعله»، بودا بر درمان روان‌شناختی و فلسفی ذهن رنجور متمرکز گشت. جوهره راه‌حل بودا توسعه یک فهم عمیق‌تر از خود و فرونشانی شعله ذهنی

<sup>1</sup> Prakrit

<sup>2</sup> Richard Gombrich

<sup>3</sup> Gombrich, *How Buddhism Began*, xv.

<sup>4</sup> Kalupahana, "Consciousness," *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract*, 76-77.

بی‌پایان بود - شعله‌ای که گاه حرارت لذت‌بخشی به ذهن شعله‌ور می‌بخشد و گاه شعله سوزان ویرانگری به بار می‌آورد. هردو پیامد، خوب و بد، در نگاه بودا زبان‌بار بودند. بودا «بمباران» پیایی ذهن با احساسات، انگاره‌ها، وسوسه‌ها، غم، شادی، رغبت و انتخاب‌ها را به‌دیده نانسجام‌مندی فردی ذهن می‌نگریست. لذا، راه‌حلّ وی - آگاهی ذهنی نسبتاً ناپیچیده جهت فرونشانی آتش سموم خواستن، دوست نداشتن و ناآگاهی - پیشرفتی به‌سمت رهایی دیرپا بود.

تجربه عمیق‌تر نیروانا با همگون‌سازی «بی‌خویشی» و «تُهیگی» جوهر هستی رخ می‌دهد. همان‌گونه‌که بعداً شاهد خواهیم بود، بی‌خویشی و تُهیگی دو تجربه به‌هم‌پیوسته هستند که بنیان مستحکم رسیدن به آگاهی نیروانایی را تشکیل می‌دهند. نیروانا می‌تواند با حلّ معما و دوکای تولد و رنج مرگ بر معضلی «سامسارا» (زندگی دنیوی) فائق آید. هدف آن تبدیل دوکا (نارضایتی) به شوکا<sup>۱</sup> (لذت هستی) است. نیروانا هم‌چنین نماد دست‌یابی به ذهن ناب است. به‌معنای غلبه بر قوانین گرداب‌وار علّت‌ومعلول است. نیروانا حالتی تُهی‌ست بدون پای‌بندی ذهنی به قوانین علّت‌ومعلول. آگاهی نیروانا شامل بازشناسی قانون برهم‌بستگی زنجیروار همه‌چیز، موسوم به پدیداری وابسته است. این آگاهی، خود مغرور را می‌شکند، و انسان بیدار شده خود را در یک زنجیره هستی کلان‌تری تجربه می‌کند.

هدف درک حالت چینیگی<sup>۲</sup> و اکتونگی<sup>۳</sup> مکرر و بی‌پایان است. در تجربه نیروانا، ناپایداری به‌عنوان شرط هستی فهم می‌شود. مضافاً، نیروانا یعنی برخورداری از ذهن عالم‌گیر، دیدن دیگران هم‌چون خود و یاری‌رسانی به آن‌ها از روی دل‌سوزی در راستای رهایی از شرایط رنج‌آور زندگی. سرانجام، وقتی دیگر نمی‌توان نیروانا را به‌زبان مفهومی بیان کرد، حالت آزادشدگی ذهن رخ می‌دهد که در نهایت سکوت ذهن ادراک می‌گردد. آخرین مرحله نیروانا فروپاشی جسم و ذهن هنگام مرگ، ناپدید گشتن دایمی از صفحه هستی، هم‌چنین به‌اصطلاح پری‌نیرواناست - حالتی که در آن همه نظام‌های علّت‌ومعلول کاملاً متوقف می‌شوند و تُهیگی چیره می‌گردد.

بنابراین، نیروانا یک حالت نگرستن چندلایه، فضا‌مند و اندام‌وار به زندگی‌ست. حالتی‌ست که حین آن ذهن و جسم در زمانی طولی می‌زیند و آبر‌ذهن، امور را ورای حالت مکانی - زمانی‌شان درک می‌کند. این ذهن تجربه ناپایداری را تماماً درک می‌کند. در واقعیت، نیروانا تجربه ناپایداری تُهیگی پایدار است. این تجربه زمانی اتفاق می‌افتد که جسم و ذهن عوامل سوخت‌رسان قطار راهی نیروانا باشند؛ باری، نیروانای نهایی به‌هنگام مرگ (پری‌نیروانا) بدون هرگونه گوهرمایه حیات یا سوخت جسم و ذهن است. این عناصر دیگر در معرض تولد یا مرگ یا وسوسه نیستند.

<sup>1</sup> Sukkah

<sup>2</sup> Suchness

<sup>3</sup> Nowness

نیروانا یعنی معنایابی حیات گذرای آدمی و پری‌نیروانا یعنی تحققِ نابودیِ پایدارِ آدمی. نیروانا یک تجربه واقعی‌ست، ولی مرگ روی هم‌رفته بر جسم و بر تجربه نیروانا مَهرِ پایان می‌زند. پری‌نیروانا موضوعی‌ست که اغلب در گفتمان‌های بودایی نادیده انگاشته می‌شود.<sup>۱</sup> از آنجایی که مرگ آخرین ایستگاه سانساراست و تمامی علل و شرایط برای تولدِ دیگر فرد مشابه خنثی می‌شوند (اعتقاد سنتی بازن‌یابی یا بازتولد شخصی در تناقض با مفهوم بی‌خویشی و تهیگی‌ست<sup>۲</sup>)، بودا سخن از تجربه نیروانا به میان می‌آورد و مرگ را به‌دیده ایستگاه نهایی بدون بازتولد می‌نگرد: «دانش و بینش در من برخاستند؛ آزادی‌ام تزلزل‌ناپذیر است. این آخرین تولد من است؛ اکنون، دیگر هیچ شدن<sup>۳</sup> آتی‌ای در کار نخواهد بود.»<sup>۴</sup>

مَهاپری‌نیروانا سوترا<sup>۵</sup> در بسیاری از متون مقدس بودایی به بحث پیرامون آخرین روزهای بودا و درگذشت ابدی<sup>۶</sup> وی می‌پردازد. در داستان مرگ بودا، شاگردان بودا بدو عجزولابه می‌کردند تا وارد پری‌نیروانا نگشته و نمیرد. بودا از مردم خواست تا گریه نکنند. وی افزود: «این تن مانند سراب در فصلی گرم‌است، ... [مانند] زندانی درانتظار مرگ، میوه رسیده، تکه‌ای گوشت، ... که در شرف پایان قرار دارد. باید ببانیدشید که جمله مخلوقات به‌سان خوراکِ سمی‌اند که درشان تعلق تشویش نهفته است.»<sup>۷</sup> با این گفته، بودا آشکارا خویش مستمر یا بازتولد را رد نمود - بیهودگی هرگونه باور به پس‌از مرگ. باتوجه به اهمیت پری‌نیروانا و واقعیت برگشت‌ناپذیر مرگ، باور به بازن‌یابی و کارمای زندگی گذشته به‌مثابه همانده فرهنگی در فرهنگ‌های بودایی سنتی محسوب می‌شوند.

پری‌نیروانا همانند نیروانا متضمن «روشن‌بینی» نیست؛ بیش‌تر به یک رهایی کامل از آسفتگی و رنج‌بری دنیوی بدون نگرانی جزا و پاداش اشاره دارد - نابودی ابدی جسم و ذهن. نتیجتاً، نایستی دچار کژفهمی شد؛ دو نیروانا وجود ندارد. مفهوم پری‌نیروانا یک فن‌واژه برای مرگ زیست‌شناختی و شناختی بدون بازگشت است - بازگشت به «سرزمین ناآلوده» بدون تولد و مرگ و آسفتگی‌های مختص موجود

<sup>1</sup> Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (1982; Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 83 (the reprint).

<sup>2</sup> *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 36-7.

<sup>3</sup> Becoming

<sup>4</sup> David Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2008), 28.

<sup>5</sup> *Maha-Parinirvana Sūtra*

<sup>6</sup> «مَهاپری‌نیروانا»: گرچه «مَها» در سانسکریت به‌معنای بزرگ است، در این مورد به‌معنای «ابدی»‌ست. بنگرید به:

*The Mahayana Mahaparinirvana Sutra*, Translated into English by Kosho Yamamoto. Edited, revised and copyright by Dr. Tony Page (Nirvana Publications, London, 1999-2000), Source: <http://www.nirvanasutra.org.uk>. 40.

زنده. پَری‌نیروانا همه‌چیز راه، همه‌ سرگستگی‌های زندگی راه، کامیابی‌ها و ناکامی‌ها را طعمه‌ حریق می‌سازد؛ حتی پایان خودِ نیروانا نیز است.

\* \* \*

### بخش دوم

#### نیروانا و ده خُرده‌نیروانا

در جای‌جای متون آیین بودا، توصیفاتِ نیروانا چنان شایع و متنوع است که بایستی آن را در کانون توجه قرار داد. این دست توصیفات از عملی به انتزاعی، از فلسفی به شاعرانه، از احساسی به عاشقانه را شامل می‌شوند. درکل، نیروانا را می‌توان درپرتو مفهوم‌زایی، تجربه‌مندی و تصویرگری‌اش مشاهده نمود.<sup>۱</sup> شاید دراین صورت بتوان فحوای مضامین پراکنده نیروانا در بستر خودرهایی را در قالب یک الگوی به‌هم‌پیوسته و دردسترس واحد یکپارچه ساخته و درهم‌آمیخت. به‌طور عموم، نیروانا چیزی داشتنی یا دست‌یافتنی نیست، بلکه فرایند زدودن خود از سنگینی‌های ذهنی غیرضروری‌ست. این امر می‌تواند طی مجموعه‌ای از بیداری‌ها درامتداد زندگی رخ دهد.

از نقطه‌نظر بودایی عام، سامسارا به «تولد و مرگ» (در زبان سانسکریت، سامسارا را به «جریان مکرر» می‌توان معنی کرد) یا آمدورفت از دنیا اشاره دارد. به آشتگی و عالم‌گیری موقعیت شخصی‌مان اشاره دارد، به‌طوری‌که این آمدورفت تولد و مرگ خود نخستین منابع آشتگی‌اند. هم‌زمان، سامسارا خود یک فرایند طولانی جهت بیداری‌ست. درامتداد مسیر، آشتگی‌ها و خطاهای زندگی اغلب مداخله «خویش‌خدمند» را می‌طلبند. این مداخله می‌تواند آشتگی را به روشنی و تجربه زیست لذت‌بخش و آزاد تبدیل کند. با وقوع مستمر مداخله‌ها، آن‌ها مسیر رهایی را می‌سازند که به معرفی مرحله جدیدی از بیداری و یا فارغ‌از یک آشتگی منجر می‌شود. هریک از این مراحل درک و رهایی به «خُرده‌نیروانا» منتهی می‌گردند. ثمره این بیداری‌های کوچک یا «خُرده‌نیرواناها» شادی، روشنی و آسودگی ذهن است. خُرده‌نیرواناها را می‌توان موجود درون زندگی روزمره، همراه با خُرده‌تصحیحات شخصی‌مان درمسیر زندگی تلقی نمود. در چشم‌اندازی واقع‌گرا، خُرده‌نیرواناها روی‌هم به یک آگاهی فراگیرتر منتهی می‌گردند.

لذا، الگوی ده خُرده‌نیروانای ارائه‌شده دراین‌جا یک روایت جای‌گزین است که با حذف جوانب دینی و فراطبیعی مانند خدایگان، بازن‌یابی و پناه بردن بر بودا، سنگا و دارما، جوهره اصلی فلسفه بودایی را باز معرفی می‌کند. هم‌چنین، این الگوی خُرده‌نیروانا درباره نیروانا به‌مثابه الگوی خودرهایی دنیوی مرحله‌به‌مرحله به‌شیوه‌ای غیرجزمی بدون کوله‌بار دینی یا فرهنگی‌ست.

<sup>۱</sup> با وام‌گیری از کالینز:

این دسته‌بندی ده‌گانه قابل‌قیاس با عملکرد اندام‌های مجزا و متصل به هم حیاتی بدن انسان است. وقتی عملکرد اندام‌های حیاتی در بهترین حالت قرار دارد، یک عملکرد کلیت‌گرا و ارتقایافته در بدن تضمین می‌گردد. به‌همان ترتیب، هدف الگوی مزبور نشان‌دهنده این است که وقتی «جوانب اساسی نیروانا» در بهترین حالت خویش در طول زندگی حفظ گردد، یک ذهن کلیت‌گرا، متعادل و رهایی‌یافته تضمین می‌شود.

دیگر قیاس بصری این الگو تصوّر ذهن به‌مثابه یک جعبه سه‌بعدی واقع روی یک محور است. جعبه می‌تواند  $180^\circ$  بچرخد. یک جنبه از جعبه نشانگر وجه تیره است؛ جنبه دیگر روشن است. درون این جعبه بزرگ ذهن، جعبه‌های کوچک‌تری (ده تا) هستند که هرکدام روی محوری قرار دارند و باز می‌توانند وجه روشن یا تیره خود را نشان بدهند. این جعبه‌های کوچک‌تر نماد «خرده‌نیروانا» هستند. این خرده‌جعبه‌ها با هر شناخت درونی جدید به‌سمت روشن‌ترشان می‌چرخند. چرخش جعبه‌های متعدد این‌چنینی که به‌معنای تحقّق چندین خرده‌نیروانا است، تاجایی که جعبه بزرگ ذهن نهایتاً به‌طور کامل به‌سمت روشنی نیروانایی «بچرخد»، می‌تواند بر کلّ چارچوب ذهن تأثیر بگذارد. بنابراین، شناخت‌ها و مراحل رشد کوچک‌تر و درعین‌حال ضروری به شناخت عمیق‌تر و کلیت‌گراتر از خود و جهان منتهی می‌شوند.

در هر یک از دسته‌های خرده‌نیروانا، یک جفت متضاد وجود دارد. از یک سو، وضعیت نامطلوب و از سوی دیگر، هدف غایی و تحقّق خرده‌نیروانا به‌معنای تغییر از یک سطح اندیشه به دیگری است - از ناروشنی به روشنی. برای نمونه، این دست از تضادها می‌تواند شامل دگرسویی از «خواستن به نخواستن»، از «خویش به بی‌خویشی»، از «بیان‌مندی زبانی به ورای زبان» و غیره باشد. در اساس حقیقی تعالیم بودا، هر مرحله را باید به‌مثابه «تخلیه» رفتارهای وسواسی ذهن جهت پایان دادن به یک کژفهمی و نه لزوماً انباشت انبوهی از دانش نو تجربه کرد.<sup>1</sup> به‌عبارت‌دیگر، تجربه هر خرده‌نیروانا یعنی بارافکنی عادات کهنه اندیشه و قضاوت و نه لزوماً بازبارگیری عاداتها و قضاوت‌های جدید. پیوستگی عملکرد فرد هرگز نمی‌گسلد، بلکه دیدگاه‌ها روشنی می‌یابند.

در راستای اهداف خود، با کنارهم قرار دادن الگوی کلیت‌گراتر نیروانا، نیروانا را به دو بخش موسوم به «نیروانای حیاتی» و «نیروانای تدریجی» تقسیم خواهیم کرد. از «نیروانای حیاتی» در اشاره به یک بیداری استفاده خواهیم کرد که می‌تواند بلافاصله پس از شناخت تمامی منابع ناراضیتی (دوکا) و نیز سه سم درجهت تحقّق آرامش در زندگی تأثیر خود را بگذارد.

«نیروانای تدریجی» اشاره به مجموعه‌ای از پویایی‌های مؤثر در واقعیت‌شناختی و پدیده‌های تجربی و زندگی روزمره است. آن‌ها بخشی از تحقّق طرح بزرگ‌تر شناخت خویش ناپایدار و رهایی خود از بند تمامی کژپنداشت‌ها درباره واقعیتند. نیروانای تدریجی شناخت تدریجی کاربرد و سوء‌کاربرد بیان‌مندی

<sup>1</sup> Ajahn Jayasaro, *Stillness Flowing: The Life and Teachings of Ajahn Chah* (Malaysia: Panyaprateep Foundation, 2017), 164.

زبانی، دانش منطقی امور («پرامانا<sup>۱</sup>»)، تهیگی («شونیاتا<sup>۲</sup>») امور یا راه میانه («مادیامیکا<sup>۳</sup>») را دربرمی‌گیرد. این فرایند تدریجی هم‌چنین تحقق بی‌خویشی («آن‌آتمان<sup>۴</sup>») و بی‌ذهنی یا ذهن آغازین («تاناکاتاگاربا») را شامل می‌شود. نیروانای تدریجی باعث توسعه یک ذهن دل‌سوز («کارونا<sup>۵</sup>») می‌گردد که انسان دیگران را هم‌چون خود می‌بیند.

می‌توان چنین برداشت نمود که نیروانای حیاتی یک ابزار تجربی جهت رساندن ذهن به آرامش طبیعی‌اش است و نیروانای تدریجی یعنی بینش‌مند ساختن ذهن در طول زندگی. این تقسیم‌بندی نیروانا را می‌توان قابل‌قیاس با دو فنّ مراقبه یعنی «شاماتا<sup>۶</sup>» و «ویپاسانا<sup>۷</sup>» دانست - مراقبه آرامش‌بخش و مراقبه بینش‌مند.

پیوند میان نیروانای تدریجی و نیروانای حیاتی در فرایند اندام‌وار تعامل با شرایط زندگی آشکار می‌گردد. گرچه به کاوش ده خُرده‌نیروانای اساسی خواهیم پرداخت، هدف نه این‌ست که مضامین را درون چارچوب گفتمان‌های ثابت و متمایز جای دهیم و نه آن‌ها را به ده مورد کاهش دهیم. هدف در دسترس‌تر ساختن فلسفه چندسطحی نیروانا در یک روایت منعطف یکپارچه واحد است. هدف نهایی خُرده‌نیرواناها به‌واقع ایجاد و حفظ روشنی ذهن است.

### خُرده‌نیروانا‌های حیاتی

۱	خواستن	←	نخواستن
۲	رغبت/نفرت	←	قضاوت‌پرهیزی <sup>۸</sup>
۳	جهل	←	روشنی
۴	دوکا	←	رهایی
۵	خویش	←	بی‌خویشی
۶	واقعگی <sup>۹</sup>	←	تهیگی
۷	زمان طولی	←	تداوم اکتونگی

<sup>1</sup> Pramāna

<sup>2</sup> Śūnyatā

<sup>3</sup> Madhyamika

<sup>4</sup> An-ātman

<sup>5</sup> Karunā

<sup>6</sup> Śamathā

<sup>7</sup> Vipassanā

<sup>8</sup> Nonjudgment

<sup>9</sup> Realness

### خرده‌نیرواناهای تدریجی

- |   |                     |   |                     |
|---|---------------------|---|---------------------|
| ۱ | خویش‌کامی           | ← | هم‌دردی             |
| ۲ | نامنطق <sup>۱</sup> | ← | برهان               |
| ۳ | زبان                | ← | نابیان <sup>۲</sup> |

### ده خردنیروانا

#### ۱. از خواستن به نخواستن

به‌قولِ عارفی، «خواستن» پدیده‌ای است فاصله‌انداز مابین انسان و واقعیتِ هستی که دیوارِ بزرگی گردد. ذهن ایجاد می‌کند. خواستن و وابستگی تنگاتنگ هم انسان را گرفتار می‌کنند. عاداتِ همیشگی خواستن، زیاده‌خواهی، وابستگی، خودمحوری یا نفس‌مداری غرایضِ شایعی هستند که با ما در قامتِ یک سم زاده می‌شوند.<sup>۳</sup> این تمایلاتِ ذاتی ممکن است افسار بگسلند و مسموم گردند یا این‌که در کل رام شوند. آزمندیِ تسلیم‌ناپذیر و نفس‌مدار (ندای «من می‌خواهم») به‌طورِ سامان‌مند و حتی زیرکانه خود را در شرایطِ گوناگون درگذرِ زندگی نشان می‌دهد. این سم در واژگانِ بودایی تحت‌عنوانِ طمع («اگا»)، وابستگی («اوپادانا<sup>۴</sup>») و عطش و طلب («ترشنا<sup>۵</sup>») شناخته می‌شود. پدیده «من می‌خواهم» به‌شکلِ تمایلاتِ تخیلی و بصری ظاهر می‌شود؛ گاهی، محقق می‌شوند و گاهی دیگر، در قلمرو غبطه باقی می‌مانند.

طمع همیشه نسبت به جهان مادی نیست. گاهی، «خود» دستورِ دست‌یابی به امورِ غیرمادی را صادر می‌کند، مانند شهرت، جایگاه والا و برتری از دیگری در انگاره‌ها. نوعی طمع حتی در دست‌یابی به دانش و جستارِ معنوی نیز درکار است - تقدسِ ظاهری. تبعاتِ نامطلوبِ این سم نه لزوماً از «داشتن» بلکه به‌واسطه «خواستن» مداوم نشأت می‌یابد که از آن زبان‌مندی برمی‌خیزد.

دیگر تمایلِ زبان‌بار «تعلقِ خاطر» به تمایلاتِ ذهن در قالبِ وابستگی است که به انباشتِ کوهی از تملکاتِ مادی و غیرمادی منتهی می‌شود. بارِ عاطفیِ این روایاتِ تمایل - وابستگی و اجتناب‌ناپذیرشان بسیار سنگین است.

چالشِ مقابل در فرونشاندن این غریزه سمی جزو ضروریات است. با این حال، طمع، احتکار و وابستگی، از منظرِ صورت‌بندیِ سمّ نخست توسط بودا، می‌تواند چنان ریشه بداند که به چرخه منفی و

<sup>1</sup> Illogic

<sup>2</sup> Non-articulation

<sup>۳</sup> خویش با سه تمایل زیست‌شناختی زاده می‌شود: طمع، خشونت و غریزه جنسی که مرزهای متلاطمشان را باید در جریان پرورش اجتماعی جمعی آرام نمود.

<sup>4</sup> Upādāna

<sup>5</sup> Trṣṇā

بی‌قرار منجر گردد. مادامی که چشم جهان را از پنجره ذهن رام‌نشده می‌نگرد، خواهد خواست. ولی، کسی که به دنبال خواستن‌های بی‌انتهای نیست، آزاد است.<sup>۱</sup>

خاستگاه طمع و وابستگی در ژرفای ناخودآگاه است. حتی این که «خود» به خودش وابسته است، کار نفس و مادی‌گرایی قدرتمند است. «خود» نمی‌تواند خود را از خود رها سازد. آزادی از خود، در مفهوم بودایی، خود را به «طرحی» برای زندگی خویش می‌سازد.<sup>۲</sup> چالش در این طرح زمانی برمی‌خیزد که آرمان‌گرایی درون ذهن فرد از یک طرف و تمایلات تحمیلی از واقعیت بیرونی از طرف دیگر وی را گیج می‌کند. اگر واقعیت‌های درونی و بیرونی از یک‌دیگر متمایز نشوند و این تقابل بین آرمان‌گرایی ذهنی درون و واقع‌گرایی بیرون به تعادل و آرامش نرسند، «خود» را به سمت تناقض مداوم سوق خواهند داد.<sup>۳</sup> خودمهورزی و وابستگی به خود تدریجاً در پس‌زمینه پنهان می‌شوند، لیکن در زندگی فرد به‌عنوان نیروهای پیش‌ران عمل می‌کنند. نفی خودمهورزی معمولاً در ترازوی قیاس با سودمندی نوع‌دوستی سنجیده می‌شود. در هر حال، وابستگی به خود تا زمان مرگ یک واقعیت باقی می‌ماند.

بالین‌وجود، بودا مفهوم بنیادین «بی‌خویشی»، خودی که طعمه ناپایداری است را نه به‌مثابه نفی خویش بلکه در جهت تأکید بر ماهیت کوتاه‌زی تمایلات و نبود مالکیت حتی بر خویش معرفی نمود. تمامی امور در جهان با نابودی روبه‌رو می‌شوند و به هیچ منتهی می‌گردند. «فلسفه» بی‌خویشی در نقش یک ابزار شناختی و منطقی جهت کاهش میل تکانشی به وابستگی به خود، اشیاء، خاطرات، آراء، اعضای خانواده، دوستان، تجارب حسی لذت‌بخش، عواطف یا احساسات، باورها و حتی خود زندگی زودگذر ظاهر می‌شود. هیچ چیز ابدی نیست و فاقد از خود ذاتی‌ست؛ دلیلی کافی برای مواجهه با داشتنی‌ها و خواستن‌های ناپایدار با رویکرد عقل سلیم آگاه و نه از روی احساسات و سخنان بی‌پشتوانه.

وابستگی جنبه بسیار قدرتمند سم طمع و خواستن است. تشخیص هوشمندانه بودا حتی یک ناهنجاری به‌مراتب عمیق‌تر را هدف قرار داد: وابستگی به امور خوب مانند تعالیمش (دارما). متون بودایی به چهار نوع وابستگی اشاره می‌کنند: وابستگی به حس - اشیاء، به آراء، به احکام یا میثاق‌ها و به «خود».<sup>۴</sup> مطابق تعالیم بودا، تمامی ابزارها از جمله پرورش فضایل و اخلاق، تمرین مراقبه و حتی دارما را می‌توان با یک وسیله نقلیه («یانانه») یا بلم مقایسه کرد. وقتی آدمی به ساحل می‌رسد، دیگر نیازی به بلم ندارد و نباید به آن وابسته و آن را همیشه بر دوش خود حمل کند. به عبارت دیگر، «نهایتاً، همان‌گونه که تشبیه

<sup>1</sup> Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 44-45.

<sup>2</sup> Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), 11, 14, 25, 31, 33.

<sup>۳</sup> همان، ۸۵، ۱۸-۱۷.

<sup>4</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 71.

<sup>5</sup> Yanā

بَلَم نشان می‌دهد، حتی باید از وابستگی به تعلیم بودا نیز دست کشید.<sup>۱</sup> لذا، هرگونه وابستگی حتی به دارما به معنای تناقض و لغزشی در قضاوت در مواجهه با این سمّ بنیادین خواهد بود.

ناهنجاری وابستگی برخی پیروان بودایی را به نقطه کور رهنمون گشته است. پای‌بندی و وابستگی به دارما در مکتب زِن مسئله را به‌مثابه یک ناهماهنگی ذهن آشکار می‌سازد. در یک استعاره متعلق به زِن، تمایلِ ذهن این است که از یک «خار» بگریزد و به خارِ دیگر به‌عنوان راه‌حلّ جای‌گزین متوسّل شود. تشبیه «نخستین خار» در مکتب مزبور دل‌بستگی به جهان و پوچی‌هایش، تملکِ افراطی و سایر انواع امیالِ ذهنی‌ست. از این‌گذر، «دومین خار» باید راه‌حلّ باشد که در این‌مورد تعلیم بوداست. راه‌حلّ درست بیرون کشیدن ناگهانی نخستین خار است. سوء‌مواجهه و پای‌بندیِ جزمی به تعلیم بودا، حتی اگر تاحدی مفید باشد، «خارِ دیگری» می‌گردد که منبع اسارتِ ذهنی‌ست. این توصیفی از ماهیتِ رام‌نشده ذهن اسیر در بندِ حتی تعلیم بوداست.

فلسفه‌رهایی در بسترِ بودایی به معنای ترکِ کاملِ واقعیتِ مادیِ زندگی و نادیده‌انگاریِ محیطِ فرهنگی نیست. در مقابل، رهایی به معنای پرداختِ جدیّی توجه به حالاتِ ذهن و به درکِ کاملِ واقعیتِ فانیِ زندگی، درکِ بی‌خویشی و نابودیِ نهاییِ خود و تمامیِ جوانبش است. در فرایندِ رسیدن به یک ذهن آسوده، پیوند با جهان احتمالاً قطع نمی‌شود، ولی وابستگیِ بدان حتماً مشکل‌آفرین خواهد بود. آسودگیِ ذهن فرونشاندنِ اضطرابِ «من می‌خواهم» است. بنابراین، روشن‌بینی یا لذتِ پایدارِ ذهن مستلزم گسست از اجبارِ دل‌بستگی‌ست. این نیز شامل دل‌بستگی به مرام بوداست.

در تعبیرِ تدریجی «خواستن» به «نخواستن»، روش رایج دیگری برای شناسایی و درمانِ عطش، ناآرامی و رقابتِ ذهنی وجود دارد. روشِ تبتی رسیدن به رهایی «لمریم»<sup>۲</sup> (مراحلِ مسیر) نامیده می‌شود و از دلِ تعلیمِ دانشورِ بوداییِ هندی در سدهٔ یازدهم به‌نام آتیشا<sup>۳</sup> برآمده است. ازدیدِ آتیشا، چهار معضلِ تولّد، بیماری، پیری و مرگ همواره باعثِ سرگستگی و ترس می‌گردند که غلبه بر آن‌ها روشن‌گری و نترسی می‌طلبد. باری، آتیشا هم‌چنین رنج را در چهار جبههٔ دیگر شناسایی کرد که بالسویه مستلزم آگاهی و مداخلهٔ کامل از طریقِ مشقِ «لمریم» هستند. مطابق این رویکرد، رنجِ ذهن برخاسته از چهار مورد است: (۱) دل‌بستگی به امور لذت‌بخش و مقابلهٔ نامطلوب با امور غیرلذت‌بخش؛ (۲) وابستگی به حالاتِ رضایت‌بخش و گریز از موقعیت‌های سرد و نامهربان؛ (۳) دویدنِ دربیِ امیال و نومیدی به‌خاطرِ عدمِ تحققِ امیال؛ و (۴) جست‌وجوی شرایطِ جهتِ ارضایِ حواس پنج‌گانه که بدون آن‌ها فرد احساس

<sup>۱</sup> همان، ۸۰، ۷۲.

<sup>۲</sup> Lamrim

<sup>۳</sup> Atīśa

ناراضیتی و نفرت می‌کند.<sup>۱</sup> فراموشی این نابالغی‌های روان‌شناختی ممکن است به رنج فریب‌کارانه و حتی به مراتب موذیانه‌تری منجر شود.

رویگردِ ناوابستگی می‌تواند خردِ نوع‌دوستانهٔ بخشیدن و پس‌نگرفتن آن‌چه به دیگران تعلق دارد را به‌ارمغان بیاورد. این رویگردِ دگردیسی («پری‌نامانا»<sup>۲</sup>) روندِ رویدادها را تغییر می‌دهد و چرخهٔ باطلِ سرنوشتِ آدمی را متوقف می‌سازد.<sup>۳</sup> این نقطهٔ جدایی از رنج است. برای ذهن آسوده، جریان زندگی نشانگرِ جریانِ یک رود است. مانند یک رود، زندگی در جریان امور را در آموشد آزاد می‌گذارد و ناپایداری را به‌خاطر می‌سپرد. اضطرابِ مداومِ تمایل «من می‌خواهم» ذهن گاهی قوت و معنای خویش را از دست می‌دهد. رها بودن از بندِ خواستن می‌تواند نخستین گامِ مهم در فهمِ طرحِ بی‌خویشی و ناپایداری (نخستین خُرده‌نیروانا) باشد.

چنان‌چه کسی بتواند ناهنجاریِ طمع را ریشه‌کن کند، یک شخصیتِ فرزانه و ناآزمند می‌تواند در ادامهٔ پرورش یابد. بدین ترتیب، فرد توانسته است یکی از شعله‌های ذهنی فریب‌کار یعنی سمّ طمع را خاموش سازد، به یک خُرده‌نیروانا نائل آید و گامی بزرگ به سمتِ نیروانای بزرگ‌تر بردارد.

#### ۴. از رغبت/نفرت به قضاوت‌پرهیزی

نفرت (دوشا)<sup>۴</sup> دیگر سمّ ذهنی‌ست. این تکانه<sup>۵</sup> می‌تواند اشکالِ بی‌شماری به خود بگیرد، از جمله تنفر، خشم، بیزاری، کینه، ناآرامیِ ذهنی (دوست دارم - دوست ندارم)، ستیزه و خشونت از طریق سه مجرای بدن، اندیشه و گفتار. تمامی این‌ها به فرد و دیگران آسیب وارد می‌سازند و می‌توانند رویدادهای ویرانگری در موقعیت‌های زندگی به‌بار آورند.

ذهن در طولِ زندگی مدام میانِ «رغبت» و «نفرت»، بین «رضایت‌مندی» و «ناراضایت‌مندی» در تلاطم است. ذهن ناآموخته و ناپرورده این شعلهٔ سوسوزنِ دوگانگی را در همهٔ تراکنش‌های عاطفی تجربه می‌کند. تمامی عواطفِ دوگانه خط‌سیرِ ذهنِ دوگانه هستند که به‌گفتهٔ بودا، به‌طور ذاتی به تولید

<sup>۱</sup> Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Vol. 1, trans. The Lamrim Chenmo Translation Committee (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2000), 265–279.

<sup>۲</sup> Parināmanā

<sup>۳</sup> *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, Collected Papers of G. M. Nagao, edited, collated, and translated by L. S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao (Albany: State University of New York Press, 1991), chapter 8, 83–91.

هم‌چنین، بنگرید به:

Suzuki, *The Awakening of Zen*, 9–10.

مفهومِ «پری‌نامانا» در سرزمین پاک، آیین بودای ماهایانا حائز اهمیت است.

<sup>۴</sup> Dveśā

<sup>۵</sup> Impulse

وجوه مخالف منجر می‌شوند. باری، بدیهی‌ست که بودا نسبت به وابستگی به آنچه «مورد رغبت» است و مخالفت با آنچه «مورد نفرت» است هیچ امتیازی نمی‌داد. در عوض، در کلام بودا، «همان‌طور که آنچه شر است را باید ترک کرد، خیر را نیز باید.»<sup>۱</sup> و بنابراین، رویکرد بودا به تمایل قضاوتی ذهن کم‌تر اخلاقی و بیش‌تر شناختی بود.

تسکین ذهن متلاطم از طریق کندوکاو قدمی روبه‌پیش است. تعدیل منطقی‌تر به معنای روی‌گردانی ذهن از تمایلات دوگانه‌اش است. جهت‌فروشنانی انزجار به واسطهٔ بینش تعمق‌آمیز، ذهن ناب باید نگرشی بی‌قضاوت بروز دهد. فهم این نکته مهم است که جهت‌گیری به «رغبت و نفرت» از خودِ ذهن نشأت می‌گیرد؛ در واقعیت خارجی وجود ندارد - همه چیز قابل تشریح هستند، نه لزوماً و اجباراً قابل قضاوت. رغبت و نفرت خوددوارانه از «خیر» و «شر» یک دوگانگی احساسی است که در زندگی اندام‌وار پذیرفتنی نیست.

معضل رغبت و نفرت می‌تواند به شیوه‌های بی‌شمار تجلی یابد. برای نمونه، همان‌گونه که در کتاب تعلیم بودا، *داماپادا* ذکر می‌شود، بودا از پذیرش پریشانی خاطر به سبب پاسخ‌گویی در برابر انتقادات و یا شعف خاطر به سبب مدهانات امتناع ورزید: «مانند سنگ وزینی که باد توان حرکت دادنش را ندارد، خردمندان نیز با نکوهش و ستایش تزلزل نمی‌یابند.»<sup>۲</sup> به همین ترتیب، در *گفتمان اودانا*<sup>۳</sup>، بودا این موضوع را در مورد کسی عنوان می‌دارد که زنجیرهای اسارت ذهنی را از هم گسسته است: «به‌سان کوهی که بی‌تشویش برقرار است، از لذت و محنت متأثر نمی‌گردد.»<sup>۴</sup> در نتیجه، ذهن آسوده افراد را بر اساس خویش‌کامی یا نفرت از آن‌ها نه قضاوت می‌کند و نه رغبت می‌ورزد. ذهن آسوده در بخشیدن فضا به همه سخاوت به‌خرج می‌دهد و باز مانند رود جریان می‌یابد. فرونشاندن تمایلات در جریان «رغبت - نفرت» یعنی فرونشاندن تمامی «وسوسه‌های شیطانی» (مارا)<sup>۵</sup> و تسکین آشفتنگی عاطفی یعنی خلاصی خود از بی‌ملاحظگی.

توصیه بودایی جهت رسیدن به این خرده‌نیروانا خلاص نمودن خود از تکانهٔ دوگانهٔ رغبت - نفرت یا بخشیدن حق قضاوت همگان به خود است. برای بودا، قطع جریان هیجانی ذهن، یعنی نیروانا، و هم‌زمان

<sup>1</sup> Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 101.

<sup>2</sup> *Dhammapada*

<sup>3</sup> *Dhammapada*, VI, 81.

<sup>4</sup> *Udāna*

<sup>5</sup> *Udāna: Exclamations. A Translation with an Introduction and Notes by Thānissaro Bhikkhu* (Geoffrey DeGraff), 2012, 3.3: *Yasoja Sutta*;

هم‌چنین، بنگرید به:

3.4: *Sāriputta Sutta*.

<sup>6</sup> *Māra*

<sup>7</sup> *Udāna: Exclamations*, 3.9: *Sippa Sutta*; 3.10: *Loka Sutta*; 4.2: *Uddhata Sutta*; 6.1: *Āyusama-osajjana Sutta*.

نتیجه‌ نیروانا.<sup>۱</sup> یک ذهن خوش‌ترکیب و بالغ نه قضاوت می‌کند و نه به‌واسطه‌ شرایط زندگی مانند پیری، بیماری یا مرگ از منظر روان‌شناختی متزلزل می‌گردد. شورمندی ذهن با مقام بیش‌مندی جای‌گزین می‌گردد که خود را در هر دو انتهای طیف همه‌ دوگانگی‌ها دیده و از نتیجه‌گیری‌های ناصلاح امتناع می‌ورزد. حالت ذهنی آرامش‌خاطر که بودا در ذهن داشت یک حالت لغزش‌ناپذیر و نوسان‌ناپذیر رغبت - نفرت است که آرامش و شادی برای ذهن به‌بار می‌آورد.<sup>۲</sup> بودا تقلاهای گذرای ذهن را به ابر و ذهن نیروانایی ناب را به ماه زیبارو تشبیه می‌کند. تحقق حالت چینیگی («دارماکایا») در هر لحظه و در کل زندگی از طریق قضاوت‌پرهیزی میسر می‌شود.

در کژنمایی‌ای طعن‌آلود، شاید به‌نظر برسد که فرد باید نسبت‌به‌نیروانا «رغبت» بورزد و نسبت‌به‌تولد و مرگ سامسارا «نفرت». لیکن در فهم بودایی، هم نیروانا و هم سامسارا به‌مثابه‌ یک موجودیت تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌شوند - به‌اصطلاح، دو روی یک سکه. تنها ذهن بیدار است که نیروانا را بدون میل به تغییر بیرونی هرچیزی پیرامون واقعیت سامسارا یا زندگی می‌شناسد.

### ۳. از جهل به روشنی

جهل یا فهم کاذب یا آشفته - چه ذاتی و چه اکتسابی - دیگر سمی‌ست که مانع روشنی ذهن می‌شود، زیرا روشنی به‌معنای داشتن بیش و خرد درباره‌ خود و جهان است. تشخیص و درمان بودا برای «جهل» در زمانی که بیش‌تر سالکان در طلب دانش و روشن‌بینی بودند، بی‌سابقه و قدرتمند بود.

واژه «جهل» تاحدی مبهم است و در ابتدا تعریفی واضح‌تر از نقطه‌نظر بودایی می‌طلبد. معادل سانسکریت «جهل» «آویدیا»<sup>۳</sup> (کم‌دانی یا بددانی) است که شکل منفی «بودیا»<sup>۴</sup> به‌معنای دانایی‌ست و معادل تبتی واژه جهل «ما ریگپا» یعنی «ندانستن» یا عامدانه یا غیرعامدانه «تصمیم به ندیدن» است. این تعاریف به نوع جهل اشاره ندارند که می‌توان آن را یا به‌وسیله‌ ساخت دانش یا یادگیری از اشتباهات کاهش داد. مفهوم بودایی «جهل» هیچ ارتباطی با یادگیری کتابی ندارد. در واقع، انباشت دانش بیش‌تر روی یک شالوده فرسوده می‌تواند جهل ریشه‌ای را به‌مراتب وخیم‌تر سازد. هم‌چنین، می‌تواند به‌شکل پناه بردن بر و تکرار دانش دیگران و نه بازتاب فهم فردی تجلی یابد که از این‌رو، نقطه شروع نیاندیشیدن است. «بددانی» یا جهل حقیقی زمانی رخ می‌دهد که دانش فرد یا تحریف‌شده است یا ناکامل و یا غلط.

<sup>1</sup> *Dhammapada*, XVII, 226.

<sup>۲</sup> این آرامش ذهن یک نسخه مشابه تائویی در «تائو ته چیگ» دارد و حتی در جهان هینی نیز از آن تقلید شده است. رسیدن به «ناپیشانی» یا حالت عاری از تشویش توسط اندیشمندان هینی مانند اییکور و پیرهون معرفی شد (پیرهون را «بودای» جهان هینی نامیده‌اند). بنگرید به فصل پیشین.

<sup>3</sup> *A-vidya*

<sup>4</sup> *Vidya*

مانند چشمی که از میان آب مروارید در تقلای دیدن است، جهل مانند یک عدسی کانونی نشده در ذهن است که باعث تاری و انحراف دید می‌گردد. انحرافات دید پیش‌پنداشت‌های متلون و نسنجیده هستند. رنج و ناراضی نتیجه این دانستن تحریف‌شده است.

ذهن جاهل، درنگاه بودا، ذهنی است که درباره خود و جهان به ورطه توهم (موها) می‌غلتد. ذهنی است که علت و معلول را نمی‌بیند؛ یک ذهن اسطوره‌مدار و خیال‌پرور است. یک ذهن وابسته و لجوج است که نمی‌خواهد شناخت واقعی به دست آورد. بینش بودا نسبت به جهل به افراد بی‌فکر غرق در غفلت اشاره دارد، افرادی که خود را دانا، خندان و شاد می‌دانند، درحالی که گرفتار امیال جان‌سوزند. جهل یک ذهن ناستوار است که بزرگ‌ترین عیب شمرده می‌شود. بودا جهل را یکی از پنج غل‌وزنجیر در زندگی می‌داند: «پنج قیدوبندی که باید آن‌ها را گسست، عبارتند از طلب هستی مادی، طلب هستی غیرمادی، تکبر، ناشکیبایی و نادانی مرکب».<sup>۲</sup>

مسئله جهل در استدلال معیوب و عدم تمایل به اصلاح آن نهفته است. «شیمی» جهل بدین معناست که ذهن خود را با تمایلات ناشیانه منتج به جدایی‌اش از واقعیت مصروف می‌سازد. هم‌چنین، با پای‌بندی به باورهای نآزموده، ذهن خود را گرفتار بی‌مبالاتی می‌سازد و با بددانی خو می‌گیرد. به دلیل ویرانگری عمیق این دانستن درگذر زندگی، بودا جهل را اولویت اصلی خویش قرار داد.

نوش‌داروی جهل گام نهادن در مسیر کمال خرد (پراجنا<sup>۳</sup>) است. پراجنا یعنی غلبه بر تمایلات سوگیری شخصیت فردی که مدام در تداخل با تجربه عینی امور در جهان قرار دارد. کمال‌بخشی به خرد فردی مستلزم خودبررسی است تا بتوان ماهیت گذرای خویش و همه‌چیز را شناخت. خرد نه یک دانش فرهنگی و دینی است و نه یک نظام اعتقادی. درکلام بودا، مستلزم ایجاد تمایز میان بایسته‌ها و نابایسته‌های زندگی است: «آنانی که امر غیربنیادی را با بنیادی اشتباه می‌گیرند و بنیادی را با غیربنیادی، با اتکا بر گمان‌های نسنجیده، هرگز بنیادی‌ها را در نمی‌یابند».<sup>۴</sup> در ذهن بودا، تمامی پدیده‌های نابودی‌پذیر، بنابر ماهیت ناپایشان، منجر به رنج عاطفی می‌گردند و لذا آن‌ها را باید غیربنیادی قلمداد کرد. این برآورد حیاتی‌ست. دانستن ماهیت تمامی پدیده‌های زمینی و نابودی‌پذیری‌شان به‌مثابه رهایی از ناراضی و آشفستگی است.<sup>۵</sup> ذهن دانا آگاه‌تر و با احتیاط‌تر راجع به گمانه‌انگاری خود و واقعیت هستی فکر می‌کند و سخن می‌پردازد. تعمق به‌طور اصولی ابزاری در راستای ریختن برگ‌های جهل از درخت ذهن است.

<sup>1</sup> Moha

<sup>2</sup> *Dhammapada*, II, 26; III, 38; V, 63; XI, 146; XVIII, 243; XXV, 370.

هم‌چنین، بنگرید به:

*Majjhima Nikaya: Mahamalunkya Sutta* (MN 64).

<sup>3</sup> *Prajñā*

<sup>4</sup> *Dhammapada*, I, 12; also engraved on a stone at Deer Park in Śarnath, India.

<sup>5</sup> David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study* (Aldershot: Ashgate, 2004), 1, 18–20.

## مراقبه

به‌واسطه مراقبه یا یوگای ذهنی (شامل دقت در تمرکز بدون لزوم نشستن) است که می‌توان با جهل ذهن خود مواجه گشت و دگرسویی‌ای ملایم از جهل به خرد را آغاز نمود. مراقبه و تمرکز برای ریشه‌یابی جهل خود است نه دیگران. مراقبه در چهار حقیقت والا به‌عنوان یکی از هشت راه‌حل توصیه می‌شود، زیرا تبدیل‌بدانی به دانایی جستار «خود» فردی و تمایل به نشستن آرام و تعمق را می‌طلبد.

مراقبه ابزار تأمل و بازآزمایی دانش ذهن درباره خودش و جهان گذرا را در اختیار قرار می‌دهد. دو نوع اساسی از مراقبه در آیین بودا «شاماتا» و «ویپاسانا» هستند. مراقبه شاماتا برای بخشیدن آرامش به ذهن متزلزل و مشوش به‌کار می‌رود. هدف این مراقبه با مهیا نمودن امکان برتری آرامش بر آشوب قابل‌دسترس است. با مشق تدریجی آرامش‌بخشی به ذهن از طریق تمرکز بر یک شی یا موضوع مراقبه، بارقه‌ای از مهار ذهن پدیدار می‌شود. حین این مرحله از مهارت است که طمع و وابستگی شخصی به اشیا یا غیراشیا را می‌توان شناسایی و حذف نمود. پنداشت‌های تغییرپذیر شخصی زیر سؤال می‌روند.

مراقبه ویپاسانا یک ترفند پیشرفته‌تر در دانستن ماهیت ذهن است، جایی که اندیشه‌ها، احساسات و تکانش‌ها می‌توانند مانند نسیمی وزان در حدفاصل دو پنجره ذهن از یک سو داخل شوند و از سوی دیگر خارج گردند. تمرین روشنی‌ست که در آن ماهیت حقیقی هرچیز تهی، بی‌شکل و ناپایدار درک می‌شود. آدمی امور را با یک چشم می‌بیند، ولی آن‌ها را فاقد خویش و ناپایا می‌انگارد. آمیختن بین مراقبه آرامش‌بخش و بینش‌مند فرد را قادر می‌سازد تا ریشه‌های رنج خویش و نیز تهیگی امور، بی‌خویشی و ناپایداری را بفهمد. این ترکیب باعث می‌شود تا بتوان باورهای پیشین را ذاتاً معیوب انگاشت و از این‌رو ذهن شرطی شده را خلاص نمود.<sup>۱</sup>

ثمرات مراقبه طبق توصیفات بودا پنج مورد هستند: (۱) کاربست اندیشه؛ (۲) بررسی امور؛ (۳) شادی (شادی آغازین، احساسی، آنی، جسمانی و جسمانی - ذهنی)؛ (۴) سرخوشی پایا؛ و (۵) شناخت ثمرات تمرکز. ذهنی که به‌دنبال اشیا و لذت جدید نیست، یکپارچه و خرسند می‌گردد.<sup>۲</sup>

دوگن زنجی به «نشستن صرف» (مراقبه شاماتا) اشاره می‌کند. به‌هنگام نشستن، «ورودی درست» برای ذهن پدیدار می‌گردد. سپس، ذهن و جسم «به خواب» نامشوش می‌روند و امیال و جهل فروکش می‌کنند.<sup>۳</sup> توشیهیکو ایزوتسو<sup>۴</sup> بیش‌تر به بیان هدف مراقبه می‌پردازد: نشستن چهارزانو با چشمان بسته یعنی آشنایی با ماهیت فانی و ناپایدار همه امور.

<sup>1</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 198–199.

<sup>۲</sup> همان، ۱۸۳، ۱۸۱.

<sup>3</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 185, 186–187.

<sup>4</sup> Toshihiko Izutsu

به‌واسطه نیروی مراقبه، درکی عمیق‌تر ظاهر می‌شود که ذهن خودش و جنبه‌ی تهیگی را «می‌بیند»<sup>۱</sup>. با استفاده از این دیدگاه یگانه است که ذهن ماهیت بی‌ذهن هر چیزی به‌انضمام ماهیت بی‌ذهن خویش یا بی‌خویشی را شناسایی می‌کند. بنابراین، ذهن به‌هنگام مراقبه آزاد است تا به هر شکل یا هیچ شکلی، ذهن یا بی‌ذهن عمل کند. در این حالت، کلیت عرصه را می‌توان پویا و آرام درک نمود که چیزی جز دو روی یک واقعیت واحد نیستند. به‌هنگام تعمق، فرد باید هردو روی این واقعیت واحد را ببیند.<sup>۲</sup> یکی از اهداف مراقبه استفاده از «خویش» به‌عنوان ابزاری جهت دیدن بی‌خویشی و دیدن تهیگی تمامی هویت‌هاست. به‌وسیله تجهیز ذهن به مهارت‌های ظریف خاص مانند توانایی دیدن خویش و واقعیت بیرونی. دیدن هم‌زمان ماهیت به‌هم‌وابسته و نهایتاً تهیگی‌شان. این خویش تجربی تمامی توهّمات را می‌زداید.

میزان حرکت ذهن جاهل به‌سمت جنبه روشن جعبه ذهن با چیرگی فرد سنجیده می‌شود. ولی، چیره‌ذهنی همیشه به‌معنا انجام دادن عمل درست یا تمایل به اعمال درست نیست، بلکه به‌مثابه توسعه یک ذهن بادرایت و متین است. ذهن روشن‌بین بر خرد به‌عنوان محرک تمامی کنش‌ها و تصمیمات تمرکز می‌کند، و این کار چیره بدون تلاش تولید می‌شود، در غیر این صورت، هر کنشی بدون خرد از جمله «درست» با جهل آلوده می‌گردد.<sup>۳</sup>

استاد زن سده چهاردهمی، موسو سوسیکی (مشهور به کوشی<sup>۴</sup>، «معلم ملی»)، به‌طور بنیادین به بیان دیدگاه زن در نپذیرفتن دانش نظری یا حتی دانش بودایی خود به‌مثابه خنثی‌کننده جهل می‌پردازد. هردو دانش در واقع مانعی بر سر راه ذهن طبیعی در پرده‌گشایی از خود است. این ذهن طبیعی عاری از دانش نظری و اندیشه وهمی‌ست.<sup>۵</sup> تأکید بودا بر شناخت و ریشه‌کشی بدانی فی‌نفسه یک هشدار احتیاطی نسبت به‌ساختن «خانه» دانش فردی روی «شن‌زار» جهل بود. بنابراین، خودآزمایی به‌منظور کمال‌بخشی به خرد از طریق روش‌های استدلال منطقی، قدرت پس‌نگری، ریشه‌کشی قطعیات مغلطه‌آمیز و مراقبه انجام می‌پذیرد. نتیجتاً، تنها در صورت گشودن قفل پنجره جهل، نوری از نیروانا را می‌توان دید.

<sup>1</sup> Toshihiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (1978; Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003), 31–32.

<sup>۲</sup> همان، ۵۱، ۳۹–۴۰، ۳۷.

<sup>3</sup> Musō Soseki, *Dream Conversations: On Buddhism and Zen*, trans. By Thomas Cleary, 9. PDF online: <https://terebeck.hu/zen/mesterek/MusoDream.pdf>

<sup>4</sup> Kokushi

<sup>۵</sup> همان، ۳۷، ۳۰، ۱۹–۱۸، ۱۶، ۱۳، ۱۲.

#### ۴. از دوکا به رهایی

در کلام بودا، دوکا یا نارضایتی، ناپایداری و بی‌خویشی سه شاخص دایمی هستی‌اند. این سه مورد را باید پذیرفت و پردازید. ریشه‌شناسی در این زمینه می‌تواند نقطه‌ شروعی در فهم بهتر نقش قدرتمند واژه دوکا باشد. واژه پالی<sup>۱</sup> دوکا شکل تکامل‌یافته‌ای از زبان پراکریت، زبانی رایج است<sup>۲</sup> که احتمالاً بودا بدان تکلم می‌کرد. نحوه تکامل و معنای واژه دوکا ممکن است از ترکیب پراکریت «دوش»<sup>۳</sup> (بد) + «ستا» (ایستادن)، دوشستا<sup>۴</sup> = «بد ایستادن» یا «دوشکا»<sup>۵</sup> به معنای «ایستادن در مکان بد» (در زندگی) ریشه گرفته باشد. باری، بسیاری از منابع غربی ترجمه قدیمی دوکا معادل «رنج» را حفظ کرده‌اند. بستری که در آن بودا واژه مزبور را در ملاحظات روان‌شناختی و فلسفی‌اش به کار برد، این امر را آشکار می‌سازد که منظور وی رنج فعال صرف نبود، بلکه حسّی از یافتن خویش در مکانی بد در ذهن یا موقعیت‌های زندگی بود. واژه «دوکا»<sup>۶</sup> در زبان‌های نپالی و هندی محلی نوین معنا و مفهومی مشابه را به ذهن متبادر می‌سازد: «دردسر»، «رنج»، «اندوه»، «سختی» و غیره. در راستای هدف ما در این بخش، برای بیان مفهوم مشابه دوکا به جهت نجات روح گفتمان بودایی و نه صرفاً شکل آن، ما باید از واژگان معادل متفاوتی استفاده کنیم.

دوکا که با تشویش، ترس و بی‌قراری مرتبط است، توطئه یک ذهن متناهی‌ست.<sup>۸</sup> به عبارت دیگر، هیچ دوکایی در واقعیت بیرونی وجود ندارد. سازوکار رنج مطابق اعمال فردی، عملکرد شناختی و تفسیر خود پدیدار می‌شود. سرود بودایی «زندگی یعنی رنج» که در زبان‌های غربی رایج و تکراری‌ست، یک نوع حقیقت عالم‌گیر وحشت‌ناک در خود دارد. جوهره فلسفه بودا پرده‌گشایی از منابع عالم‌گیر تشویش‌ها، کژفهمی‌های واقعیت زندگی و ناخرسندی‌ها و لذا ریشه‌کنی تمامی علل بود. این تصمیم طبیعی برای

<sup>۱</sup> Pāli

<sup>۲</sup> پراکریت نام یک زبان شفاهی رایج است و مناطق مختلف دارای پراکریت‌های مختلفی‌اند؛ این در حالی‌ست که سانسکریت فاخر یا پالی نهایتاً به اشکال زبانی مکتوب و ثابت بدل شدند.

<sup>۳</sup> پیشوند «دش» در فارسی کهن نیز به معنای «بد» است؛ برای نمونه، «دشمن» و «دشنام».

<sup>۴</sup> Duṣṭha

<sup>۵</sup> Duṣkha

<sup>۶</sup> Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (1899; London: Oxford University Press, 1964), 483.

در زبان سانسکریت، واژه «دو» به معنای «رنج» و «اندوه» و واژه «کا» به معنای «مکان» است. بنگرید به: [www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/](http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/).

هم‌چنین، بنگرید به:

Beckwith, *Greek Buddha*, 29.

<sup>۷</sup> Duhkha (दुःख)

<sup>۸</sup> Suzuki, *The Awakening of Zen*, 18.

مداخله فلسفی برخاسته از تمایل به دگرذیسی دوکا بود - از بودن در «مکانی بد» تا بودن در «مکانی مساعد» (شوکا)<sup>۱</sup> در زندگی خویش.

با تأمل درباب تجارب مشاهده یک فرد بیمار، سال خورده و درگذشته، بودا در سال‌های جوانی‌اش گفتمانی را درباره رنج «عالم‌گیر» هستی توسعه داد. موقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر تولد، بیماری، پیری و مرگ برای برخی باعث اندوه بیش‌تری است.<sup>۲</sup> به‌علاوه، سه سمّ موجود در ذهن موجب رنج بیش‌تر «فردی‌اند». همه این‌ها و نیز سایر شرایط روان‌شناختی زندگی در هر فرد مستلزم یک تفسیر تازه و مکرر است تا بتوان خود را از تلخی‌های ذهن رها ساخت. از این‌رهنگذر، عالم‌گیری دوکا مربوط به سال‌خوردگی، مردن و تشویش وجودی است، لیکن شدت و تفسیر این‌دست دوکای عالم‌گیر در زندگی از فردی به فرد دیگر متنوع است. دوکای شخصی فهم عمیق‌تر از آنچه باعث دوکا می‌گردد را می‌طلبد که می‌تواند در ادامه به حذف چنین عللی منجر گردد - رویکردی مهم که رهایی مهمی‌ست (نیروانا). بودا مدعی بود که هر عملی برخاسته از یک علت است و دوکا از علل اعمال برمی‌خیزد.

با لحاظ سه سمّ طمع، تنفر و جهل، براساس تأثیرگذاری‌شان، رنج و درد در هر فرد، مستقیم و غیرمستقیم، اشکال گوناگونی در ازمنه مختلف به خود می‌گیرند. در آرام‌سازی ذهن، چه تدریجی و چه ناگهانی، بسته‌به شخصیت یا ترکیب روانی، یک آزادی برمی‌خیزد - آزادی‌ای که در برخورداری از یک دیدگاه یکپارچه و کامل نسبت‌به زندگی عالم‌گیر و فردی است.<sup>۳</sup>

رنج نه یک موقعیت ایستا یا سیاه‌وسفید است و نه رویکرد بودایی ایستاست. در نخستین خطابۀ خویش، بودا تحلیل عالم‌گیر و شخصی‌اش از دوکا و تعلیق رنج را تحت‌عنوان «چهار حقیقت والا» (به‌سانسکرین کتواری آریاساتیانی<sup>۴</sup>) صورت‌بندی نمود. طبق استدلال استیفن بچلور در مورد حقیقت، «حقیقت» یک دیدگاه یخ‌بسته یا صورت‌بندی مطلق و ثابت<sup>۵</sup> نیست. تعالیم بودا به یک مسیر «میان‌بر» اشاره دارند؛ این‌طور نیست که هرگونه راه‌حل را در قامت «حقیقت» تغییرناپذیر ترسیم کند. در عوض، عبارت بودایی «حقایق والا» را می‌توان به‌شکل جای‌گزین «واقعیت‌های اصیل» به‌کار برد؛ چهار واقعیت اصیل.

<sup>1</sup> Hermann Jacobi, "Ueber sukha und dukkha," *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 25/4 (1881), 438-440.

<sup>2</sup> Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, 265-278.

<sup>3</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 74-82, 83-89.

<sup>4</sup> Catvāri āryasatyāni

<sup>5</sup> همان، ۱۱۹-۱۱۸؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 4-5.

در عوض، وی «چهار تکلیف بزرگ» را پیشنهاد می‌دهد، زیرا «این تکلیف‌ها» بیش‌تر با واقعیت تمرکز فرد مراقبه‌گر مرتبطند و بر «حقیقت» رجحان دارند.

سه شکلِ دوکا در سنتِ بودایی عبارتند از ۱) حسّ تملک - جدایی، رنجوری جسمانی، گذرِ جوانی، دشواری‌های روزمره معمولی (دوکا - دوکاتا<sup>۱</sup>)؛ ۲) انسدادِ ناپایداری در همهٔ انتظاراتِ «پایدار» - نادیده‌انگاریِ تغییر (ویپاریناما دوکاتا<sup>۲</sup>)؛ و ۳) تقلایِ خویش با عدمِ فهمِ بی‌خویشی و عدمِ فهمِ هستیِ ذهنِ شرطی‌شده (سانکارا - دوکاتا<sup>۳</sup>). همهٔ این‌ها به انگاره‌ای اشاره دارند که هیچ واقعیت و خویش ثابت و مستقلی وجود ندارد - بنابراین رنج از عدمِ درکِ کاملِ ناپایداری و خطا در ایجادِ روابطِ تنانگ با امور و انسان‌ها که بنیادی ناپایدارند، نشأت می‌گیرد...

از این رو، بودا ماهیتِ رنج و منشأی آن را به‌خوبی مشخص نمود.<sup>۴</sup> در سطحی عمیق‌تر، وی آگاهی‌ای را برای منابعِ تمایلات، وسوسه‌ها، ترس‌ها، تلخی‌ها و میل به وابستگی آفرید. آموشد مداومِ اندیشه‌ها منشأی ناآرامی و نگرانی‌ست. بودا بر زبان‌باریِ فزون‌اندیشی تأکید داشت و دربارهٔ اندیشهٔ وسواسی و سرکش هشدار می‌داد. او آدمی و ذهنِ وی را به‌سانِ فیلی مثال می‌زد که در گِل فرورفته است.<sup>۵</sup> با تمایلاتِ هراس‌انگیز، اندیشه‌ها می‌توانند بیش‌از حدّ مجذوبِ ذهن گردند. در چهار حقیقتِ والا، بودا پرورشِ «اندیشهٔ درست» را ارتقا بخشید. در نتیجه، ذهن سراسیمگی کم‌تری از جانبِ خویش تجربه می‌کند.<sup>۶</sup>

رنج گاهی از دریچهٔ کارما سوءتفسیر می‌شود، به‌گونه‌ای که کارمایِ زندگی گذشته دلیلِ دوکا در این زندگی انگاشته می‌شود. واژه و مفهومِ «کارما» به‌عنوانِ اساسِ رنج بدبینانه محلّ بحث است. واژهٔ کارما ریشه در «کر - کار» (در زبانِ سانسکریت به‌معنای «عمل») دارد. این یعنی باید میانِ قوانینِ بنیادینِ کنش و واکنش (کارما) و «باور»<sup>۷</sup> مذهبی به کارما تمایز قائل شد. انگارهٔ رنج به‌مثابهٔ نتیجهٔ کارما به‌سادگی به تبعاتِ طبیعیِ قوانینِ کنش و واکنش در زندگی فرد اشاره دارد، نه کارما به‌معنای به‌دوش کشیدنِ روان از زندگی یا زندگی‌های گذشته. گرچه متون مقدّس به باور بر کارما اشاره دارند، معرفیِ نیروانا از جانبِ بودا به‌طورِ منطقی معطوف به گسست از ماهیتِ این باور تقدیرگرایی<sup>۸</sup> ای بود که از سنتِ هندی انتقال یافته بود. فلسفهٔ ناپیچیدهٔ دوکا که توسطِ بودا مطرح شد، بر قوانینِ علیّت مبتنا دارد - بر اندیشه و رفتار و نه بر باور به کارما.

<sup>1</sup> Dukkha-dukkhatā

<sup>2</sup> Viparināma dukkhatā

<sup>3</sup> Sankhāra-dukkhatā

<sup>4</sup> Batchelor, *After Buddhism*, 71-73.

<sup>5</sup> *Dhammapada*, XXIII, 327, 339; XXIV, 349.

<sup>۶</sup> همان، بیست‌وسوم، ۳۵۰؛ بیست‌ونجم، ۳۷۸.

<sup>۷</sup> در رابطه با تحلیل انتقادی نظام اعتقادی بی‌چون و چرا در «آیین بودای دینی»، بنگرید به:

Batchelor, *After Buddhism*, 16, 294. Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 37-38.

<sup>۸</sup> Fatalism

شناخت کارمای شخصی به منزله شناخت زنجیره علت و معلول در زندگی شخصی است. این بدین معناست که آدمی مسبب رنج خویش بوده و درواقع آدمی می‌تواند به زنجیره علت و معلول (کارما) پایان دهد و نتیجتاً به نیروانا نائل آید. رنج و نیروانا گزینشی و محصول علت و معلول هستند؛ آن‌ها از پیش تعیین شده نیستند. وقوع کارما درباره زنجیره کنش‌ها در سطحی شخصی است که مملو از انواع احتمالات از جمله توسعه اراده نیل به نیروانا است. در نتیجه، هیچ کارمای شخصی شده از پیش تعیین شده‌ای (از زندگی پیشین زیسته) که باعث رنج می‌شود وجود ندارد، مگر اعمال خود فرد در زندگی.

بودا مفهوم کارمای «عالم‌گیر» تولد و مرگ غیر شخصی شده، پدیده‌ای که به طور نامتناهی رخ داده است را معرفی می‌کند. این کارما می‌تواند به واسطه تفسیر عمیق‌تر و گسترده‌تر از نیروانا تعبیر شکل یابد. درواقع، این سازوکار عالم‌گیر تولد و مرگ که می‌تواند کارما یا سامسارا باشد، مبنایی است که براساس آن آدمی پی می‌برد که تمایزی بین خویش و دیگری یا بین خویش و جهان وجود ندارد.<sup>۱</sup> در واقعیت، رنج کارمایی در سطح وجودی برای همگان صادق است. با این نوع از کارما باید از طریق «پوچی پیش‌رو» هم‌زمان با زیستن «هستی خود در زمان» مواجه شد. تناقض این پوچی داشتن هم‌زمان آزادی لذت زیستن و دگرذیسی است. این آزادی کوشش در راستای جلوگیری از تمرکز بیش از اندازه بر جنبه پوچی یا فروپاشی وجودی است.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، رنج وجودی به‌هنگام مواجهه با سامسارای سال خوردگی، بیماری و مرگ در تقابل با نیروانا و خرمی و لذت قرار می‌گیرد.

کیچی نیشیتانی<sup>۳</sup>، فیلسوف مکتب کیوتو<sup>۴</sup>، باور دارد که مرگ (تهیگی، پوچی) خود یا حتی کوشش جهت نیل به نیروانا به منزله گریز و خلاصی از کارمای مداوم کنش و واکنش است که جهان بی‌وقفه گرفتارش است. در این آشفتگی، نیروانا یعنی خودآگاه شدن نسبت به هستی متناهی خویش در تولد و مرگ نامتناهی (سامسارا).<sup>۵</sup> یک نوع تجسم‌افکنی<sup>۶</sup> ذهن به «تاناگاتا» یا «ذهن بودا» و بازگشت به ذهن بّری از قضاوت و تشویش است.<sup>۷</sup> به علاوه، نیروانا یک تجربه درگذشتن از «زندگی» تولد و مرگ و رسیدن به یک زندگی جدید است که باعث می‌شود بی‌نهایت حقیقی (تهیگی یا سونیاتا) در آینه ذهن پدیدار گردد.<sup>۸</sup> در کلام تمثیلی، آینه زندگی متناهی به‌سان از آن بودا برابر آینه چرخه نامتناهی تولد و مرگ قرار دارد و این دو آینه تنها بر یکدیگر بازمی‌تابند. سپس، بودا آغاز به دیدن زندگی‌اش در بستر

<sup>1</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 256.

<sup>۲</sup> همان، ۲۴۷-۲۴۶.

<sup>3</sup> Keiji Nishitani

<sup>4</sup> Kyoto

<sup>۵</sup> همان، ۲۴۳-۲۴۲، ۲۳۷، ۱۷۶، ۱۷۵-۱۷۳، ۱۷۱.

<sup>6</sup> Co-projection

<sup>۷</sup> همان، ۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۸.

<sup>۸</sup> همان، ۱۸۰، ۱۷۷-۱۷۶.

تکرر مشابه بشریت می‌نماید. این شناخت تولد و مرگ برای همه، طبق نگاه دوگن زنجی، فی‌نفسه آزادی از رنج مبهم و نیرواناست. دوگن باور دارد که برای شناخت چرخه تولد و مرگ، انتخاب هر روز از زندگی روزمره مناسب است.<sup>۱</sup> درپرتو تولد و مرگ برگشت‌ناپذیر، ما همگی با نترسی و پذیرندگی مستمر رودرو می‌شویم که می‌تواند رنج سامسارا را به جریان معقول و آرام در زندگی مبدل سازد.

وابستگی به خویش و سایر موجودات باعث تلاطم در احساسات و نهایتاً رنج جان‌کاه می‌گردد. بودا به‌خاطر داشت که این رنج شخصی از رنج عالم‌گیر گسترده‌تر جدا نیست. نشناختن و جهالت نسبت به ماهیت تغییر در خویش و دیگران باعث سوءادراک می‌گردد و می‌تواند منجر به تبعات ناگوار و رنج گردد. از آنجایی که ماهیت ثابت جهان را نمی‌توان متوقف ساخت، واسوباندو<sup>۲</sup> (حد. سده پنجم پس‌از میلاد)، فیلسوف بودایی مکتب یوگاچارا<sup>۳</sup>، راه‌حلی روان‌شناختی پیشنهاد داد. واسوباندو پیشنهاد داد که بنابر ماهیت متناهی امور در راستای حذف رنج، ضروری‌ست تا با توسل به یک رابطه بدون بندی در پا و دل، ماهیت روابط خود با امور را تغییر دهیم. وی ذهن شرطی‌شده را متکی بر سامانه حسّی نالستوار خویش می‌دید که نمی‌تواند تغییرات حاصله در امور را درک کند. در صورتی که جریان‌های ذهن در برابر امور متغیر از جانب فرد درک نشوند، توهمات نیز درک نمی‌شوند. نتیجتاً، ماهیت رابطه نزدیک با امور مادی و غیرمادی را همواره باید مورد تدقیق قرار داد.<sup>۴</sup> این تغییر روابط با امور و نیز با افراد نزدیک به دلیل ماهیت ناپایدار و تهی همه‌چیز است. عدم ثبات و نابودی امور باعث ویرانی عاطفی می‌گردد. لیکن، داشتن فهم درباره این الگوی ذهن - عاطفه بدون زنجیر خود، یکی از شناخت‌هایی‌ست که می‌تواند به تغییر به‌سمت یک خرده‌نیروانا منجر گردد.

پیرامون فهم گسترده‌تر علّیت، تغییر، نابودی و رنج، واسوباندو موضعی ناخدا‌باور اتخاذ کرد و از پذیرفتن علّت واحد مانند خدایان برای هستی و ناپایداری امور و رنج حاصله سرباز زد. واسوباندو «این انگاره را به‌سخره می‌گیرد که یک خدای شایسته ستایش چطور از رنج آشکار موجودات زنده خرسند می‌گردد.»<sup>۵</sup> خدا‌باوران، از نقطه‌نظر وی، با تمامی باورها و برآوردهایشان، علّت‌ها و شرایط زندگی را انکار می‌کنند. واسوباندو مسیر بودا را پی گرفت که با پایین کشیدن خدایان از اریکه قدرت، جهت‌شناسایی تغییر مستمر روشنی ذهن را پیشنهاد داد.

<sup>۱</sup> همان، ۱۸۲-۱۷۹، ۱۷۸.

<sup>۲</sup> Vasubandhu

<sup>۳</sup> Yogācāra

<sup>۴</sup> *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, vol. 1, initially translated into French by Louis del la Vallée Poussin (1914-1918), English translation by Leo M. Pruden (1991; Fremont, CA: Jain Publishing, 2014), 119-20.

<sup>۵</sup> "Vasubandhu," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published Apr. 22, 2011 and substantive revision Apr. 27, 2015. Accessed Jan. 16, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu/>.

به‌عنوان خلاصه، بودا دوکا را برخاسته از دو سطح ملموس می‌دید. نخست، دوکای عالم‌گیر است که از شرایط برگشت‌ناپذیر بیماری، سال خوردگی و مرگ ناشی می‌شود. دوم، دوکای شخصی‌ست که از شعله «سوسوزن» ذهن بر مبنای روزانه به‌واسطه اندیشه‌ها و اعمال فردی برمی‌خیزد. به‌یقین، رنج و لذت شخصی زندگی روزمره را نمی‌توان به‌هیچ‌عنوان سیاه‌وسفید قلمداد کرد؛ در شکل و شدت مختلف پدیدار می‌شود، زیرا آدمی نه موجودی تک‌بُعدی‌ست و نه اندیشه‌گری تک‌بُعدی. در رابطه با سال خوردگی، بیماری و مرگ، با حضور این فرایندهای سامسارا که سازوکارشان عالم‌گیر و اجتناب‌ناپذیر است، بودا دست‌به‌دامن یک رویکرد آشتی‌طلبانه گشت.

جهت مواجهه با و تسکین رنج حاصل از تغییر و میرایی، بودا پیشنهاد یافتن فضا میان دخالت یا اجتناب را مطرح ساخت. این موضع میانه بینشی بود که با شنیدن سخنان یک معلم موسیقی در بودا به‌وجود آمد. به‌هنگام تدریس، روزی معلم موسیقی به شاگردانش توصیه می‌کند که چگونه ساز خود را کوک کنند تا نوایی دل‌انگیز از آن برآورند. اگر کوک بیش از حد سفت باشد، تارهای ساز پاره می‌شوند. اگر شل کوک شوند، نوایی از آن‌ها تولید نمی‌شود. داستان این‌ست که این تجلی بینش دلیلی شد بر این‌که بودا روزه زاهدانه طولانی‌اش را بشکند و به جهان مردمان معمولی بازگردد. در نوشته *سامیوتا نیکایا*<sup>۱</sup>، او اجتناب از افراطی‌گری و خودشکنجه‌دهی را می‌آموزد.<sup>۲</sup> وی دریافت که اتخاذ راه میانه میان درگیری عمیق با جهان و انکار زاهدانه جهان بهترین نقطه جهت آرام ساختن آشوب تلاطم ذهن است. طبق روایت معلم موسیقی، نه شل و نه سفت.

بنابراین، نیروانا یعنی حفظ متانت خاطر درمقابل تمامی تغییرات، شکست‌ها و نابودی‌ها. بودا «پایان تنش روان را حالتی نامید که ورای دوگانگی‌های این یا آن حالت است: «و در آن‌جا، می‌گویم هیچ آمدن و رفتن و ماندنی نیست؛ نه درگذشتن و نه برخاستن: ناساخته، ناشکوف، بی‌هیچ پشتیبانی. این، تنها این، پایان تنش روان است.»

## ۵. از خویش به بی‌خویشی

بودا منکر وجود یک خویش پیوسته و پایدار بود و تمامی بیدارشدگان (بوداها) منکر یک خویش پایدار بوده‌اند.<sup>۳</sup> لذا، طبق نظر بودا و ناگارجونا، هیچ موجودی به‌معنای دقیق کلمه در واقعیت پدیدهای، به‌انضمام انسان، دارای خویش ذاتی و ثابت نیست. هیچ چیزی به‌خودی‌خود به‌وجود نیامده و به‌خودی‌خود هم از بین

<sup>1</sup> *Samyutta Nikāya*

<sup>2</sup> *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 21.

<sup>3</sup> Bernhard Weber-Brosamer and Dieter Back, *Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mulamadhyamakakārikās: Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997), 69.

نمی‌رود. فهم این مفاهیم بی‌خویشی و «سازوکار برهم‌بستگی» تمام چیزها بدون موجودیتِ خویش مستقل فی‌نفسه نیل به یک خُرده‌نیروانا به‌شمار می‌رود.

مابین بسیاری از اندیشمندان مادی‌گرای هند باستان، بودا معمار اصلی فلسفه «بی‌خویشی» (آن‌آتمان) بود. دوّمین خطابه وی درباره بی‌خویشی بود که هدفش واساختِ اندیشه باریک و محدود کسانی بود که باور داشتند «خویش» (نفس - روح) چیزی پیوسته با عمری طولانی‌تر از جسم است. وی به این نتیجه رسید که بی‌خویشی تغییر بی‌امان ترکیباتِ ذهن و جسم است که در پدیده ناپایداری تجلی می‌یابد. پنج انبوهه روانی - جسمانی انسان (اسکاندا)<sup>۱</sup> - پیکر جسمانی، احساسات، اراده، آگاهی و ضمیر ادراکی - بی‌هیچ لنگرگاهی که با قطعیت بتوان آن را «من»، «به من»، «از آن من» یا «خویش» نامید، از بدو تولد به بعد به‌طور مستمر تغییر می‌کنند. این «اسکاندا»های متغیر نمادِ شن‌هایی هستند که هر لحظه در دامان نسیم ناپایداری تاب می‌خورند. سوترای قلب نقل می‌کند که پنج انبوهه خود تهی از هویت ثابت فردی هستند. تغییر از کودکی تا پیری و لحظه مرگ نشان‌دهنده خویش، بدون مالکیت شخصی، در زمان روان است. با فهم این امر، فهم بی‌خویشی ممکن می‌گردد و از این‌رو نتیجه رهایی و خرد است.<sup>۲</sup>

به‌عبارت‌دیگر، فرد در زمانی مشخص وجود دارد، ولی همان فرد مدام در فرایند تغییر به‌سر می‌برد. درک اشتباه خویش قدم در قلمرو ناآگاهی از تغییرات ادراک‌ناپذیر در خویش می‌گذارد و از این‌رهگذر توهم یک خویش پیوسته و پایدار تا آخر عمر و حتی تاابد تنها در خاطره فرد و نه در واقعیت وجود دارد. نبود «تملک» بر جسم و آگاهی به‌دلیل ماهیت متغیر آن است. این یعنی فرد بدون تملک بر جسم و ذهن و بدون چشم‌انداز تملک آتی متولد می‌شود و کلیت وجود انسان پس از مرگ به‌طور برگشت‌ناپذیر نابود می‌گردد. تمامی مؤلفه‌های جسمانی و روان‌شناختی، از دیدگاه بودایی، از طریق زنجیره‌ای از علت‌ها و حالات در ترکیب شکل می‌گیرند - همگی با نبود دانش خویش.<sup>۳</sup>

گاهی مردمان عادی در خوانش این موضوع ممکن است دچار اشتباه شوند. خویش تهی از جوهر است، بنابراین غیرواقعی، فاقد هویت جاری یا پایدار چون در حرکت است - یک خطای پنداریست از خویش ثابت که همیشه در پس ذهن حضور دارد. باری، مخالفان فلسفه بی‌خویشی بودا باور داشتند که

<sup>1</sup> Skandha

<sup>2</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 183; Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by David J. Kalupahana (1986; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), chapters four and five, 140.

<sup>3</sup> Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme* (München: Eugen Diederichs Verlag 1993), 88, 91;

هم‌چنین، بنگرید به:

Hans Wolfgang Schumann, *Handbuch Buddhismus, Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart* (Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2008), 193.

خویش واقعی و ابدی‌ست. این سردرگمی بودا را به‌طور ویژه به اجتناب از ارائه پاسخ‌های مطلق‌گرا درباره «خویش» رهنمون شد - خویش موجودیتی‌ست که به‌طور عرفی وجود دارد، ولی فاقد یک لنگرگاه استوار است که بتوان آن را به‌صورت معناداری خویش نامید.<sup>۱</sup>

با این استدلال، این معنا حاصل می‌گردد که اصل ناپایداری هیچ موجودی را در برابر دگرگونی بی‌وقفه ایمن نمی‌گذارد؛ حتی بی‌خویشی در تصویر تلفیقی بزرگ‌تر گیتی سست و دفاع‌ناپذیر است. لذا، «تغییر» بی‌امان، به‌رغم پنهان ماندن از چشم‌ها، طرح اولیه سازوکار هستی و گواهی بر بی‌خویشی یا تهیگی همه امور است.

باور به «روح» به‌مثابه چیزی «مقدس» که خارج از ساختار انسان وجود دارد، به‌هنگام تولد درون ذهن آدمی «قرار داده می‌شود» و پس از مرگ باقی می‌ماند، از جانب اندیشمندان مادی‌گرای هند باستان کاملاً انکار و رد شد. بودا نیز منکر وجود هر چیزی پایدار در ساختار آدمی حتی روح بود. روح در مقام «خویش» مجزاً باوری ساده‌لوحانه بدون دلیل تلقی شد و لذا توسط چارواکایی‌ها و سایر اندیشمندان ناستیکایی هم‌فکر رد شد.

دست‌کم از منظر سطحی، توصیه بودا به «پناه بردن بر خود»<sup>۲</sup> در کنار گفتمان بی‌خویشی در قالب یک الگوواره<sup>۳</sup> واحد ممکن است متناقض به‌نظر برسد. با این وجود، بودا منکر وجود خویش «تجربی» نیست که از لحظه‌ای به لحظه دیگر ظهور می‌کند و باید بر اساس اندیشه‌ها، رویدادها و احساسات در حال ظهور عمل کند، خویشی که نهایتاً باید مفهوم بی‌خویشی را درک کند و با رسیدن به نیروانا بر اساس آن عمل کند. طبق استدلال بودا، آنچه خویش «واقعی» به‌نظر می‌رسد، توهم خویش است و نه منطق خویش. جبرگرایی<sup>۴</sup> زیست‌شناختی برای بودا سامسارا بود که تفسیر انسان را بر آن می‌داشت تا آن را کوششی ارادی و مسرت‌بخش سازد. بنابراین، این «خویش موقت» است که باید به نیروانا برسد. این خویش موقت می‌تواند ماهیت «خویش» که ساکن قلمرو تجارب ناپایدار در زمان و مکان است را درک کند.

بودا پیشنهاد داد که هیچ موجود آسمانی‌ای غیر از خویش وجود ندارد که به خویش کمک کند. این خویش مسئول درون‌نگری و رفع مشکلات خویش است. باری، پیشنهاد وی هم‌چنین متضمن این‌ست که بنابر فعالیت‌های حسی و شناختی ناثباتش، هیچ موجودی نیست که کم‌تر از خویش قابل‌اتکا باشد.

<sup>1</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 160, 161.

<sup>۲</sup> بودا در گفت‌وگو با دوست و شاگرد دیرینه‌اش، آناندا، به این سخنان اشاره می‌کند: «از این‌رو، آناندا، برای خویش جزیره‌ای باش، بر خود پناه ببر، پناهی دیگر مجو؛ با دارما در مقام جزیره خویش، با دارما در مقام پناهگاه خویش، پناه دیگری مجو.» بنگرید به:

*Maha-parinibbana Sutta* (in *Dīgha Nikāya*): Last Days of the Buddha. Translated from the Pali by Sister Vajira & Francis Story, 1998. Online: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>.

<sup>3</sup> Paradigm

<sup>4</sup> Determinism

درواقع، هیچ مرحله‌ای در خویش متغیر وجود ندارد که بتوان آن را به قدر کافی پایدار دانست تا واقعیتِ خویش را به‌مدد آن درک نمود.

سرآغازِ بیداریِ ذهن، «شناختِ خویش پایدار صرفاً توهمی بیش نیست» است. بی‌خویشی یک واقعیت است. توهمِ زمانی رخ می‌دهد که خویش به‌منزله یک موجودیتِ پیوسته و پایدار تلقی شود. تاریخ بشر و نسل‌های درگذشته نمادِ «توهم» هستند که تک‌تک همان نسل‌ها روزی‌روزگاری خود را «واقعی» می‌پنداشتند. «خویش» لحظه‌ای و «بی‌خویشی» ذاتی جدا از هم و در تقابل و تناقض با یک‌دیگر قرار نمی‌گیرند.

شناختِ مفهومِ بی‌خویشی یعنی شناختِ مفهومِ تهیگی (تغییر بی‌وقفه) ذاتی در همه‌چیز. این آگاهی به‌طور بالقوه می‌تواند حین مراقبه به‌عنوان مجرای در ذهن جهتِ گذرِ «پراجنا» (خرد)، «دانشِ ناتمایزمند»، «چشمِ ویژه»، «طبیعتِ بودا»، «روشن‌سازیِ خودِ دیدن»، «دیدنِ جنبهٔ تهیگی» و آگاهی بدون تمایزِ خویش از دیگری و جهان تحقق یابد.<sup>۱</sup>

در فصل نخستِ *شوبوگنزو*<sup>۲</sup> با عنوان *گنجوکوان*<sup>۳</sup>، دوگن زنجی در قالبِ بیانی نمادین به ساده‌سازیِ هدفِ روان‌شناختیِ زن می‌پردازد که بودا نیز آن را با ظرافت در فلسفهٔ بی‌خویشی‌اش گنجانده است. دوگن می‌گوید: «مطالعهٔ راه [دارمای بودا] یعنی مطالعهٔ خویش. مطالعهٔ خویش یعنی فراموشیِ خویش ... یعنی ترکِ جسم و ذهنِ خویش و جسم و ذهنِ دیگری.»<sup>۴</sup>

به‌طور دقیق‌تر، در نظرِ دوگن، همه‌چیز از جمله جسم، ذهن، جهان، بی‌خویشی و حتی نیروانا نابودی‌پذیرند. زمانی که نبود گشتند، اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند و به پوچی هستی می‌پیوندند. با درکِ این واقعیتِ رسوخ‌پذیر، سپس درکِ واقعیتِ رسوخ‌ناپذیر بی‌خویشی و تهیگی تمامی امور نیز محقق می‌گردد. این درکِ بی‌خویشی و شناختِ تهیگی همه‌چیز خود با یک جنبهٔ دیگر از نیروانا سازگار است.

## ۶. از واقعیتی به تهیگی

به‌همان میزان که خویش واقعی به‌نظر می‌رسد، فاقدِ هر نوع جوهرِ ذاتی و پایدار است. به‌همان میزان هم که جهان واقعی به‌نظر می‌رسد، فاقدِ جوهرِ ذاتی و پایدار است. واقعیتِ پدیده‌ای نیز، مشابه بی‌خویشی، تهی از هویت است و جوهرمند و جاودان نیست. خویش و جهان دارای مقصدِ مشابهی از دگرسویی و دگرگونی هستند، ولی در فواصلِ زمانیِ مختلفِ تغییرات حاصل می‌گردند.

<sup>1</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 27–31, 69, 72.

<sup>2</sup> *Shōbōgenzō*

<sup>3</sup> Genjokoan,

<sup>4</sup> Shohaku Okumura, *Realizing Genjokoan: The Key to Dogen's Shobogenzo* (Boston: Wisdom Publications, 2010), 2.

جهان متجلی، در مفهوم بودایی، آینه جهان متغیر مدام در حالت تبدیل عنصری به عنصر دیگر است. از آنجایی که هیچ لنگرگاه ثابت واقعی‌ای در امور وجود ندارد، تپه‌ی از هر «عامل و عاملیت» تلقی می‌شوند که می‌توان آن را تحت‌عنوان جوهر ذاتی امور شناسایی کرد. یک امر پیش‌از گام نهادن در عرصه هستی، چیزی (آن چیز) نبوده است و پس از ناپدید شدن نیز چیزی (آن چیز) نخواهد بود.

جهان و هرآنچه در آن است به دلیل زنجیره برهم‌بسته علت‌ها و موقعیت‌ها برمی‌خیزد. این اصل که هر چیزی در برهم‌بستگی به وجود می‌آید، در اندیش‌سنجی<sup>۲</sup> بودایی «پدیداری وابسته» (پراتیتیا ساموت پادا)<sup>۳</sup> نامیده می‌شود. به دلیل این قانون برهم‌بستگی، چیزها نه در هستی مطلق وجود دارند و نه در نیستی کامل. هیچ پیدایش یا ایستشی<sup>۴</sup> برای امور و اشیا وجود ندارد. امور بنابر علل پیشین وجود دارند و نه به‌تنهایی یا به‌خودی‌خود - نه خودعلیتی<sup>۵</sup> آگاهی از این امر حائز اهمیت است که جهان در کلیت و اجزایش به‌اراده خود پدیدار نگشته است، همان‌گونه که خویش به‌واسطه خود به‌وجود نیامده است. فهم این اصل به معنی رهایی از همه پیش‌فرض‌های جزمی تداوم و مطلقیت<sup>۶</sup> جهان است. نتیجتاً، خویش و جهان هیچ پایگاه ثابتی ندارند تا روی آن بایستند، زیرا بنابر قوانین علیت مدام در حال دگرذیسی‌اند - صرفاً، ضرب‌آهنگ دگرگونی در جهان بزرگ‌تر و پیچیده‌تر در قیاس با موجودات زنده کوچک‌تر و شکننده‌تر آهسته‌تر است.

وقتی ماهیت متغیر واقعیت به نبود یک «واقعیت غایی» به هر طریق معناداری اشاره دارد، هیچ بیان مطلق‌گرایی دیگر معنا ندارد. هر لحظه واقعیت که این‌گونه واقعی به‌نظر می‌رسد، لحظه‌ای پیش‌تر به «شبه‌واقعیت» تبدیل شده است. هیچ ایستگاهی در قلمرو جسمانی یا شناختی وجود ندارد که بتوان آن را حالتی استوار انگاشت و در آن مفعول و فاعل ثابت باشند. جهت‌پرهیز از صورت‌بندی مطلق‌گرا، این رویکرد اتخاذ گردید؛ جهانی که بود دیگر نیست. تجربه تهبگی خویش و جهان در مراحل متغیر امور از مرحله‌ای به مرحله دیگر تا نابودی و ناپدیداری معنای حقیقی‌اش را می‌یابد.

ناگارجونا اندیشمند بودایی سده‌سومی بود که به‌نوعی با کاربست گفتمان بی‌خویشی بودا بر واقعیت پدیده‌ای جهان، اندیشه‌هایی این‌چنینی را توسعه داد. وی فلسفه بی‌خویشی خود را «سونیاتا» یا

<sup>1</sup> Transmutation

<sup>2</sup> Dialectics

<sup>3</sup> Pratītyasamutpāda

<sup>4</sup> Cessation

<sup>5</sup> Self-causation

<sup>6</sup> Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by David J. Kalupahana (1986; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 105, 188-190.

چشم‌ها می‌بینند و گوش‌ها می‌شنوند، نه به‌خاطر خودشان یا یک دلیل فراطبیعی، بلکه به‌دلیل علت‌ها و موقعیت‌هایی که پیش‌از وجود چشم‌ها و گوش‌ها موجود بودند.

<sup>7</sup> Non-absoluteness

«تُهیگی» نامید.<sup>۱</sup> مفهوم تُهیگی ناگارجونا به تُهیگی یک وجود منزوی اشاره ندارد. چنین انزوایی وجود ندارد؛ تُهیگی سازوکارِ این جهان «واقعی»ست.

واقعیتِ پدیده‌ای درحال حرکت، چه در سطح خویش فردی یا سایر سطوح وجودی، دگرسویی از «شبه‌واقعیت» به «واقعیتِ مسلم یا قطعی»ست - واقعیتِ تُهیگی. تنها حالتِ مسلم حالتِ میانه (مادیامیکا) است، مابین حالتِ پیشین و پسین. این حالتِ میانه بین «هست» و «نیست» یک حالتِ دگرسو یا غفلت‌شده توسطِ ذهن است - حالتِ میانه‌ای که ناگارجونا «تُهیگی» (قابل قیاس با بی‌خویشی) می‌نامد. این حالتِ میانه دگرسویی که از حالتِ پیشین خود تُهی می‌گردد («تُهیگی») را می‌توان به‌طور بالقوه با یک آگاهی با تأمل عمیق و یا مراقبه درک کرد. لیکن، پیوستارِ زمان و واقعیتِ متغیر ممکن است مانع از فهمِ شناختی عمیق‌ترِ حالتِ میانه گردد. در حالتِ عادی، علّت‌ها و موقعیت‌ها درمقابل دیدگان تار می‌شوند؛ بی‌ثباتی مشخصی در امور همیشه فرار مشهود نیست.<sup>۲</sup> حالتِ میانه دقیقاً همان حالتِ تُهی است که هستی را به جلو می‌راند.

ماه‌ایانایی‌ها عموماً استدلال می‌کنند که «وسیلهٔ تغییر» پنهانی برای همه‌چیز در جهان پدیده‌ای حالتِ میانه بین هست و نیست تُهیگیست. (تُهیگی مانند فاصله بین ثانیه‌های ساعت است که نه به چشم دیده می‌شوند و نه به حساب می‌آیند) از آنجایی که همهٔ امور دارای سازوکارِ تغییر مشابهی هستند، این امر نوکِ پیکان را به سمتِ «فهمِ کلی‌تر» همه‌چیز نشانه می‌رود. نکتهٔ حیاتی‌ایست که بدانیم خویش و امور [گرچه به چشم می‌آیند که اول و انتها دارند] در آخرین حالتِ خویش به سر نمی‌برند؛ آن‌ها بقاناپذیرند و ذاتاً دارای هویتِ «تُهی» هستند.<sup>۳</sup> به‌ظاهر، در یک مدّت زمانی معین شکل و مشخصات خود را دارند، ولی در گردشِ زمان شکل و مشخصاتِ خود را از دست می‌دهند و به تُهیگی می‌پیوندند. در یک کلام کوتاه‌تر، تُهیگی هویتِ اصلی همه‌چیز است. درواقع، آموزهٔ مهمِ نوشتارِ پراجناپارامیتا (کمال‌بخشی به خرد) اینست که تمامی امور هستی نسبی و نهایتاً تُهی از مادّیتِ<sup>۴</sup> واقعی و مستقل از خویشند. این دانش جهان گامی به‌سوی تجربهٔ یک نیروانای فراگیر است.

مادیامیکا («حالت یا راه میانه») یکی از زیرمکاتبِ ماهایاناست و توسطِ ناگارجونا پایه‌ریزی شده است. هدفِ مکتبِ مادیامیکا ارائهٔ استدلالی قانع‌کننده بود تا از موضعِ افراطی پرهیز کند. هدفِ مادیامیکا

<sup>۱</sup> اغلب، تُهیگی هم‌تراز با پوچ‌گرایی تلقی می‌شود که صحیح نیست. اروپاییان سده‌نوزدهمی نیروانا را هم‌کفو «هیچ»، «خداناباوری»، «همه‌خداواری» یا «پوچ‌گرایی» می‌دانستند که به کز برداشت از آیین بودا برای مدّت‌های طولانی منتهی شد. بنگرید به:

Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 39-40.

<sup>۲</sup> Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikā*, 107, 117-122.

<sup>۳</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 26-28, 29-30.

<sup>۴</sup> Materiality

حفظ امور به شکل نادرسته‌مند و نامطلق، مابین واقعیت و ناواقعیت<sup>۱</sup> بوده است. پیشنهاد «دو حقیقت» یا «دو واقعیت» از سوی ناگارجونا میان حقیقت عرفی که به واسطه سامانه حسّی درک می‌شود و از طریق زبان بیان می‌شود و حقیقت غایی که از نظر پنهان است، تمایز قائل می‌شود. مورد اخیر مستقل از هر نوع علت و موقعیت است و از طریق زبان قابل بیان نیست.

به عبارت دیگر، جهانی که ما به طور وجودی، ظاهری، عملی شاهدش هستیم، تصویر راستین جهان آن گونه که هست نیست. جهان در حال حرکت خارج از حیطه ارزیابی صحیح انسان است. جهت شناخت حقیقت غایی (تّهیگی) نیازی به «ذهن شاهد» نیست. حقیقت نخست (حقیقت عرفی) «متکی بر ذهن» است که از طریق سامانه حسّی تجربه می‌شود. این حقیقت عرفی یعنی دیدن تصویر بزرگ‌تر امور، نمای ظاهری که به مراتب فریبنده و در عین حال تغییرات جزئی که در آن رخ می‌دهند درک‌ناپذیرند - هستی عامیانه روزمره. حقیقت دیگر، حقیقت غایی ماهیت نافریبنده امور است که در جزئی‌ترین سطوح مدام دگرگون (تّهی) می‌گردد و با چشم غیرمسلح مشاهده‌ناپذیر است. این دو حقیقت دو روی یک سکه‌اند، این طور نیست که یکی دارای ارزش بیش‌تر و دیگری دارای ارزش کم‌تر باشد.

در صورت‌بندی گفتمان پدیداری وابسته یا پیدایش وابسته (پراتیتیا ساموت پادا)، طبق ناگارجونا، به‌عنوان بخشی از گفتمان مادیامیکا، سه مفهوم مرتبط قابل‌شناسایی دارد: (۱) هیچ خویش ذاتی یا مستقلی وجود ندارد؛ (۲) همه خویش‌ها و موجودیت‌ها بنابر علت‌ها و موقعیت‌ها و نه خودبه‌خود به‌وجود می‌آیند (پدیداری وابسته)، موجود می‌شوند و از بین می‌روند؛ (۳) موضعی علیه دو طرف، هواداران دیدگاه جوهرگرا<sup>۲</sup> (جهان واقعی و استوار است) و نیز علیه معرفت‌شناسی فناگرا<sup>۳</sup> (نابودی نهایی جهان) وجود دارد. پیرامون موضوع اخیر، ناگارجونا موضعی میانه بین جوهرگرایی<sup>۴</sup> و فناگرایی<sup>۵</sup>، بین چیز و هیچ چیز، بین خویش و بی‌خویشی را پیشنهاد داد که جملگی در فلسفه بی‌خویشی بودا ریشه دارند. راه میانه ایستگاه «میانی» بین دو دیدگاه افراطی ابدیت‌گرایی<sup>۶</sup> و فناگرایی<sup>۶</sup> است. در واقع، هردو به واسطه فرایند پدیداری وابسته به هم پیوسته‌اند - هست فناپذیر در دل نیست بی‌انتهای<sup>۷</sup>.

از طریق این توصیفات، ناگارجونا برآن است تا مخاطبانش را از افتادن به دام مشاهده جهان به یک روش خاص و جعل واقعیت برحذر بدارد. وی هشدار می‌دهد که چنان چه تّهیگی به‌درستی درک نشود، همانند ماری خواهد بود که با طناب اشتباه گرفته شده است - پرورش فهم بدخیم<sup>۸</sup>. وی منکر وجود

<sup>1</sup> Non-reality

<sup>2</sup> Substantialist

<sup>3</sup> Annihilationist

<sup>4</sup> Substantialism

<sup>5</sup> Annihilationism

<sup>6</sup> Eternalism

<sup>7</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 145, 238–239.

<sup>8</sup> Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikā*, 335, 336–7.

هرچیز ثابت و مقدس همیشگی بود، درعین حال از رویکردِ دوگانه به واقعیتِ واحد دوری می‌کرد.<sup>۱</sup> دو حقیقتِ عرفی و غایی مانند دو بال هستی دوشادوش یک‌دیگر بدون برتری یکی بر دیگری می‌زیند. از طرف دیگر، این هم‌زیستی این واقعیت را نادیده نمی‌گیرد که بی‌خوبی یا تهیگی واقعیتِ غایی و مسلم تمامی امور جوهرمند در جهان است.

قوانین حاکم بر واقعیتِ دگرگونی همیشگی‌اند. هرگز لحظه‌ای نیست که یک موجود بتواند استوارانه و بی‌پایان بر لنگرگاهی تکیه بزند. از منظر هستی‌شناختی و مفهومی، امور بزرگ از امور کوچک، امور کوچک از امور کوچک‌تر و امور کوچک‌تر نیز از کوچک‌ترین امور تشکیل می‌شوند و این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که دیگر چیز قابل‌شناسایی وجود نداشته باشد. بنابراین، هر چیز تهی از یک جوهر منسجم و واحد وجود دارد. در تجزیهٔ بس‌خرد<sup>۲</sup> هرچیزی، درپایان، هیچ جزئی باقی نمی‌ماند و لذا تهیگی پدیدار می‌گردد. تمامی امور جاندار و بی‌جان ذاتاً فرایند زوال را تجربه می‌کنند و از آن‌چه پیش‌تر بودند، تهی می‌گردند. تهیگی، در این مورد، درنقش منزلگاه نهایی هرچیز ظاهر می‌شود و حتی می‌توان آن را قیاس با زوال در فیزیک، به معنای بی‌نظمی و تغییر دانست.<sup>۳</sup> امور مدام در حال ویرانی‌اند و بی‌وقفه چیز دیگری غیر از آن‌چه لحظه‌ای پیش بودند «می‌شوند».

و اما در سطح تعمق، تلفیق «من» و جهان یعنی فراهم نمودن امکان زیستن هردو باهم، تجربه‌ای که پدیدارشناسان<sup>۴</sup> زن از آن تحت‌عنوان تجربه واقعی جدایی‌ناپذیری زمان از خویش و جهان نام می‌برند. در این تجربه سیال، افت‌وخیز امور بدون هیچ احساس آغاز و پایان مشخصی رخ می‌دهد.<sup>۵</sup>

### بیش‌تر دربارهٔ ماهیت تهیگی

درواقع، این ناگارجونا بود که حدود هفتصدوپنجاه سال پس از مرگ بودا بودای دوم لقب گرفت که اندیش‌سنجی تهیگی را در نوشته مشهور و مهم‌ترین اثرش، مولامادیامیکا کاریکا<sup>۶</sup> (سروده‌هایی بنیادین

<sup>1</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 37, 106. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 132-133.

<sup>2</sup> Infinitesimal

<sup>۳</sup> فرایند دگرش مشابه در زیست‌شناسی فرگشتی و فیزیک مطالعه شده است، به طوری که این‌که هرچیزی به‌تنهایی باقی نمی‌ماند به واقعیتی متغیر تبدیل شده است؛ تمامی موجودات جاندار و بی‌جان تحت تأثیر بروز تغییرات به‌حیات خود ادامه می‌دهند و به‌واسطهٔ تعاملات همهٔ آن‌ها، همهٔ کوچک‌ترین ذرات و میدان‌های نیروی کاست‌ناپذیر درگذر زمان به چیزی دیگر تبدیل می‌شوند. لذا، توهم یکپارچگی، به‌ویژه به‌خاطر سپردن اجسام یکپارچه، ناهنجاری ذهن است.

<sup>4</sup> Phenomenologists

<sup>5</sup> Shizuteru Ueda, *Wer und was bin ich?: Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016), 11-24.

<sup>6</sup> *Mūlamadhyamaka-kārikā*

دربابِ راهِ میانه<sup>۱</sup>) به‌طور کامل توسعه داد.<sup>۲</sup> فهمِ تهیگی ابزاری چنان قدرتمند برای خودرهایی به‌شمار می‌رود که ضامن شناختِ وسیع خود و جهان در مکتبِ بودا به‌شمار می‌رود.

در متون سانسکریت عنوان شده است که واژهٔ تهیگی یا «سونیاتا» نه‌تنها در تهیگی انفرادی بلکه در تهیگی عالم‌گیر ویژه‌تر است، به ویژه پس از سدهٔ سوم پس از میلاد و تفاسیر نو از جانبِ ناگارجونا. خطابۀ دوم بودا در بابِ بی‌خویشی ثابت نمود که هر چیزی تهی از خویش واقعی یا هویتِ حقیقی است که زمینه را برای بوداییان ماهایانا فراهم نمود تا به بسطِ بیش‌تر آن در متون اولیه‌شان، *پراجناپارامیتا سوترا* (سوتراهایی در بابِ خردِ کامل<sup>۳</sup>)، در حدودِ سدهٔ نخستِ پس از میلاد بپردازند. گفتمان «سونیاتا» در مقامِ فلسفهٔ بزرگ‌تر تهیگی برای سطوح انفرادی و عالم‌گیر سده‌ها پس از بودا سامان‌مند گشت.

از منظرِ فنی، باور بر این است که بودا از واژهٔ «تهیگی» در بسترِ فلسفی مشابهِ ناگارجونا استفاده نکرده است. گفتمانِ بی‌خویشی بودا در سوتراهای پالی عنوان می‌دارد که همهٔ امور تهی از خویش هستند – معنایی که تعریفِ بی‌خویشی، تهیگی همه‌چیز و نیز نیروانا را به هم پیوند داد.<sup>۴</sup> مطابقِ دو سوترا در *ماجیما نیکایا*<sup>۵</sup>، بودا به تعمقِ دربارهٔ تهیگی توصیه نمود.<sup>۶</sup> با این وصف، بودا را می‌توان منشأی این انگاره دانست، ولی وی هم‌تراز با ناگارجونا به‌شکل مبتکرانه‌ای موضوعِ تهیگی را نفلسفید.

منطق و فلسفهٔ ناگارجونا صرفاً نمی‌تواند بر سامانهٔ حسی متکی باشد، بلکه باید بر استدلال استنتاجی نیز اتکا کند. عاملِ تغییر یا نابودی موجودات در ادراکِ آغازین هویدا نیست. با این گفته که موضعِ میانه و مغفول تمامی تغییرات را بین «هست» و «نیست» قرار داد، ناگارجونا این توهمِ بصری را به‌طور منطقی تصحیح می‌کند. وقتی چیزی در حالتِ شدن قرار داد، نه هست و نه نیست و به‌طور دقیق‌تر، در کلامِ ناگارجونا، هم هست و هم نیست. آن‌چه در ادامه می‌آید سرودهٔ آغازین در *مولامادیامیکا کاریکاست* که خلاصه‌ای از فلسفهٔ راهِ میانهٔ (مرحلهٔ دائمی میانه در پویایی هستی بدون آغاز و پایان) را ناگارجونا ارائه

<sup>1</sup> *Fundamental Verses on the Middle Way*

<sup>۲</sup> سایر آثار به بررسی مفاهیم ناگارجونایی تهیگی (شونیاتاساپتاتی) و خرد (یوکتیشاشتیکا) می‌پردازند. رسالهٔ کوتاه‌تری مفاهیم تهیگی و پدیداری وابسته (پراتیتیاساموتپادا) را مدنظر قرار داده است. بنگرید به:

<https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>, accessed Jan. 29, 2018.

<sup>3</sup> *Sūtra of the Perfect Wisdom*

<sup>4</sup> Abraham Velez de Cea, "Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy," *Philosophy East & West* 55/4 (Oct., 2005), 507–528.

نویسندهٔ مقاله، ولز دو سئا قائل بر این است که مفهوم تهیگی پیش از متون ناگارجونا نخست در متون پالی پدیدار شد. به‌عبارت‌دیگر، این دیدگاه این ادعا را به‌چالش می‌کشد که فرقهٔ ماهایانا بود که نخستین بار گفتمان تهیگی بودا را برون‌یابی نمود. بنابراین، مطابق مقاله، این تراوادا (نخستین فرقهٔ بودایی) بود که نخستین بار به گفتمان تهیگی اشاره کرد.

<sup>5</sup> *Majjhima Nikaya*

<sup>6</sup> *Majjhima Nikaya: Cula-sunnata Sutta, Maha-sunnata Sutta* (MN 121, 122).

می‌دهد: «نه ایستشی هست و نه پیدایشی، نه نابودی‌ای هست و نه ابدیتی، نه وحدتی هست و نه کثرتی، نه آمدنی هست و نه رفتنی.»<sup>۱</sup>

چهار گزاره<sup>۲</sup> ناگارجونا مشتمل بر مواضع مثبت و منفی، درمیان این چهار احتمال قرار دارند: (۱) واقعی (وجود دارد)؛ (۲) کاذب (وجود ندارد)؛ (۳) هم واقعی و هم کاذب (موجود و ناموجود)؛ (۴) نه واقعی و نه کاذب (هیچ چیز موجود یا ناموجود نیست). به عبارت دیگر، عرصه‌ای از گذار مغفول میان خویش و بی‌خویشی وجود دارد که تأیید می‌کند تمامی تجربه‌ها هم‌زمان حقیقی و دروغینند و درعین حال هیچ‌یک حقیقی نیستند. جریان هستی در هیچ موضع ثابتی نمی‌ایستد تا به‌طور تعلیمی بر آن [هستی] تأکید کند. به‌همان اندازه که این اظهارات پیچیده به‌نظر می‌رسند، هدفشان هم‌زمان با رهیدن ناگارجونا از بند هرگونه ادعای مطلق و فهم‌پذیر ساختن صورت‌بندی دو حقیقت «پدیداری وابسته» و «تهیگی» اوست.<sup>۳</sup> راه میانه موضعی است میانی که بودا و ناگارجونا آن را توصیف‌ناپذیر و اظهارناپذیر نامیدند.<sup>۴</sup>

درباره موضوع ناپیدایش<sup>۵</sup> و تهیگی، می‌توان بر دو شاخه مکتب مادیمیکا یعنی پراسانگیکا<sup>۶</sup> و سواتانتریکا<sup>۷</sup> نگاهی گذرا انداخت؛ هر دو در تبّت و در سده یازدهم پدیدار گشتند. این دو شاخه فلسفی مادیمیکای ناگارجونا بالاخص پراسانگیکا در تبّت سده‌های میانه و نوین رواج یافتند. حامیان پراسانگیکا پی‌رو تقلیل‌گرایی مناظره‌ایی هستند، درحالی‌که سواتانتریکا برای اثبات واقعیت‌گایی دست‌به‌دامن قیاس می‌شوند. استفاده از برساخت قیاسی از طرف پیروان سواتانتریکا بنابر شیوه استدلالشان به‌وسیله شیوه واساخت‌گرایی<sup>۸</sup> پیروان پراسانگیکا به‌چالش کشیده شد. مکتب تبّتی غالب آیین بودا یعنی گلوگ<sup>۹</sup> بر استدلال پراسانگیکا تکیه می‌کند و مکتب سواتانتریکا را برای باورهایشان به‌سخره می‌گیرد، اگرچه برساخت‌گرایی<sup>۱۰</sup> سواتانتریکا در اندیشه مکتبی تبّتی به‌کار گرفته می‌شود.<sup>۱۱</sup> از آن جایی‌که باور بر این است که تقلیل‌گرایی و تقسیم‌پذیری نامتناهی ناگارجونا در آغاز هم‌چنان به پائانش می‌رسد، باعث ایجاد معضلی در پرداختن به تقلیل‌گرایی شد.<sup>۱۲</sup> وی این پرسش را مطرح ساخت: «آیا امر درحال پیدایش

<sup>1</sup> Nāgārjuna's Middle Way Mūlamadhyamakakārikā by Mark Siderits and Shōryū Katsura (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2013), 13.

<sup>2</sup> Tetralemmas

<sup>3</sup> Jay L. Garfield and Graham Priest, "Nāgārjuna and the Limits of Thought," *Philosophy East & West* 53/1 (Jan., 2003), 13-14.

<sup>4</sup> Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikā, introduction by David J. Kalupahana, 16.

<sup>5</sup> Non-origination

<sup>6</sup> Prāsangika

<sup>7</sup> Svāntarika

<sup>8</sup> Deconstructionism

<sup>9</sup> Gelug

<sup>10</sup> Constructionism

<sup>11</sup> McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 421; Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 240.

<sup>12</sup> Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 170, 174.

پیش‌از پیدایش وجود داشته است؟» باری، هیچ نقطه پیدایشی در استدلال وی وجود ندارد؛ همه چیز به‌طور وابسته پیدایش می‌یابد و هیچ چیزی به‌طور مستقل پیدایش نمی‌یابد. به عبارت دیگر، هیچ نقطه به‌اصطلاح آغازی و پایانی وجود ندارد. بنابراین، با پی‌گیری مسیر پیدایش و به‌همین ترتیب تا نقطه تهیگی، نقطه پیدایش را باید تا بی‌نهایت پس‌رفت.<sup>۱</sup> این نقطه‌ای است که تهیگی نیز خود تهی‌ست.

مجادله میان مکاتب پراسانگیکا و سواتانتریکا کوششی بود در راستای ایجاد منطقی پلی میان واقعیت پدیدار و واقعیت تهی و نیز پرداختن به این موضوع که آیا شناخت دنیوی واقعیت معتبر است و باید آن را تنها شناخت و منبع دانش (پرامانا) دنیا تلقی نمود.<sup>۲</sup> نهایتاً، باین‌وجود، بحث‌های آتشین میان پیروان دو شاخه مکتب مادیامیکا، حتی بالحاط اوج‌گیری تناقضات در مواضع زبانی و فلسفی‌شان، به‌طور کلی اصلی بی‌خوبی و تهیگی مطرح‌شده از سوی بودا و ناگارجونا را دست‌خوش تغییر نساختند.<sup>۳</sup>

### ماهیت ذهن تهی‌ست

نه آغازی،

نه پایانی.

ذهن ما

زاده می‌شود و می‌میرد:

تهیگی در تهیگی.

استاد زن، ایکیو سوگون<sup>۴</sup> (ف. ۱۴۸۱)

تهیگی، در کژنمایی طعن‌آلودش، یک مفهوم بسیار سرشار، غنی و تحول‌آفرین است. با به‌کارگیری تهیگی به‌مثابه شیوه‌ای جهت بررسی ارتباط میان ذهن و جهان عینی و ظاهری، مکتب مادیامیکا ژرفای انگاره تهیگی را بیش‌تر کاوید. آن‌ها به این دیدگاه رسیدند که ذهن و امور بر یک‌دیگر بازتاب می‌یابند. از این‌گذر، مادیامیکا به‌عنوان مکتب «بی‌ذهنی، بی‌شی‌ای» شناخته می‌شود، زیرا تنها تهیگی در نبود این رابطه باقی می‌ماند؛ نه شی می‌ماند و نه ذهن. وقتی ذهنی نیست تا بر امور بنگرد، جهان امور به‌طور ناوابسته از ذهن وجود نخواهد داشت. و ذهن نیز وجود ندارد، اگر جهانی برای درک وجود نداشته باشد؛

<sup>1</sup> McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 423.

<sup>2</sup> Helmut Tauscher, "Phya pa chos kyi seng ge as a Svātantrika," in *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* Ed. George B. J. Dreyfus and Sara L. McClintock (Boston: Wisdom Publications, 2003), 207–238.

<sup>3</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 240.

<sup>4</sup> Ikkyū Sōjun

یک ذهن تَهی خواهد بود. واقعیتِ درونی تَهیگی تنها واقعیتی است که مستلزمِ ذهن نیست و خارج از دوگانهٔ ذهن - شی قرار دارد.

بنابراین، نظریه‌این که ذهن و جهان برهم‌بسته هستند، یکی بدون دیگری بی‌معنی خواهد بود. در سطحی مراقبه‌ای و تجربی، تَهیگی رابطهٔ ذهن - شی را فراگرفته است. باری، مکتبِ یوگاچارا، دیگر شاخهٔ ماهایانا، بر این باور است که جهان ذاتاً تَهی است، لیکن جریانِ ذهن فارغ از امر همیشه وجود دارد و داشته است. بدین دلیل، این شاخه از ماهایانا مکتبِ «تنها ذهن» نامیده می‌شود که یعنی ذهن واقعی است و جهان بازتابِ ذهنی است که تَهی و ناواقعی است.

در اثر تیزهوشانه و صریح خویش، موجو موندو<sup>۱</sup> (گفت‌و‌شنوده‌های رؤیایی<sup>۲</sup>)، راهب - دانشورِ زن سده چهاردهمی، موسو سوسیکی بینش‌های ارزشمندی در رابطه با مادیامیکای مکتبِ «بی‌ذهنی» - بی‌شی‌ای» در دسترس قرار می‌دهد. در یک نمونه، موسو با استفاده از سوترای روشن‌بینی عنوان می‌دارد: وقتی جسم فانی ناپدید می‌شود، ذهن فانی نیز ناپدید می‌شود؛ و وقتی ذهن فانی ناپدید می‌شود، تمامی امور نیز ناپدید می‌شوند.<sup>۳</sup> این یعنی این که جسم و ذهن موقتاً پدیدار می‌شوند و ذهن‌های جاهل گمان می‌کنند که جسم و ذهن هستی منسجمی دارند.<sup>۴</sup> ذهن عرفی واقعیتِ پدیده‌ای را درک می‌کند و بی‌ذهنی (ذهن نیروانایی) تَهیگی را می‌فهمد. تمرکزِ کلیدی در هردو مکتبِ مادیامیکا و زن به‌طور ویژه بر اجتناب از ادراکِ مطلق‌گرای امور به‌مثابهٔ موجودیتی پدیدار و موجود بدون قوانین علیت قرار دارد. با تأکید بر این که تمامی پدیده‌ها به‌طرزی شرطی پدیدار می‌شوند و به‌ترتیب به‌پایان می‌رسند، موسو سوسیکی بار دیگر این موضوع را به‌شکلی موجز از صافی ملاحظه‌گذراند. وی مخاطبان‌اش را بر حذر داشت تا نسبت به ناپایداری و تَهیگی تمامی امور موجود آگاهی کامل داشته باشند.<sup>۵</sup> در تعمقی دیگر، موسو کوشید تا تَهیگی را در سطح انسانی فهم‌پذیرتر سازد. وی جسم‌ها و ذهن‌ها را درآمودش توصیف نمود، زیرا آن‌ها فاقدِ واقعیتِ مستقل و تملک بر خویشند. ذهن حقیقی بی‌شکل است و هرگز نه زاده می‌شود و

<sup>1</sup> Muchū Mondō

<sup>2</sup> Dream Conversations

<sup>3</sup> Musō, *Dream Conversations*, 41,

به نقل از:

*The Complete Enlightenment Sutra.*

بنگرید به:

<https://terebess.hu/zen/mesterek/MusoDream.pdf>.

<sup>۴</sup> همان، ۳۸.

<sup>۵</sup> همان، ۲۵.

نه می‌میرد. وقتی این ذهن حقیقی درک شود، به‌هنگام مرگ، ذهن عرفی فراموش می‌شود و ذهن حقیقی با کیهان یکپارچه می‌گردد.<sup>۱</sup>

در واقعیت غایب خویش - ذهن، امور و جهان نابود می‌شوند، تنها در فواصل زمانی مختلف. اظهار نظر مطلق درباره واقعیت پدیده‌ای محکوم به تغییر یافتن یا خطا بودن است. در پرهیز از افتادن در دام اندیشه ماهیت‌گرا و مطلق‌گرا، استاد زن سونگ سان سون سا<sup>۲</sup> شاگردانش را همیشه به این نکته توصیه می‌کرد تا ذهن «نمی‌دانم» را حفظ کنند. ناگارجونا نیز عنوان می‌داشت: «ذهن «نمی‌دانم» یک ذهن تپه‌ست. نه کلمه‌ای است و نه کلامی. بنابراین، کسی نیست، خدایی نیست، چیزی نیست، ذهنی نیست، تهیگی‌ای نیست. ... این خویش حقیقی توست. پس، همیشه ذهن «نمی‌دانم» را حفظ کنید.»<sup>۳</sup>

### ذهن روشن‌بین

در روزهای نخست یادگیری زن، ذهن راهب جوان سده سیزدهمی، دوگن زنجی از اظهارات گیج‌کننده در ادبیات بودایی به‌مراتب آشفته بود: اگر همه افراد دارای یک ذهن ناب یا «طبیعت بودا» هستند پس چه نیازی به تعالیم بودا و یا جست‌وجوی روشن‌بینی هست؟ «اگر من از پیش روشن‌بین هستم، چرا باید تمرین کنم؟»<sup>۴</sup> این عبارت به‌صورتی دیگر توسط کازواکی تاناهاشی<sup>۵</sup> بیان شده است: «اگر هر لحظه کامل است، چرا ما باید تمرین کنیم؟»<sup>۶</sup> این معما دوگن را برآن داشت تا به چین رفته و به مطالعه زن بپردازد و با تأملی عمیق‌تر به ژاپن بازگردد.<sup>۷</sup> پاسخ دوگن این بود که کارکرد درونی ذهن عرفی روزمره ذهن ناب (طبیعت بودا) را برمی‌افروزد. این ذهن سرگشته سطوحی از اندیشه‌ها را متحمل می‌شود و لذا ذهن ناب طعمه ذهن مقیدشده می‌گردد. برای دوگن آشکار بود که بر مبنای این بار ذهن، فرد باید به تمرین دارما بپردازد تا به طبیعت بودای خویش دست یابد.

گرچه موسو سوسیکی از مکتب رینزای<sup>۸</sup> زن و دوگن زنجی از مکتب سوتوای زن بودند، موسو ردپای دوگن را پی گرفت<sup>۹</sup> و نسخه دوگانه مشابه درباره هدف از تمرین دارما را زیر سؤال برد. موسو تمثیل

<sup>۱</sup> همان، ۱۲.

<sup>۲</sup> Seung Sahn Sohn Sa

<sup>۳</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 483.

<sup>۴</sup> Leesa S. Davis, *Advaita Vedānta and Zen Buddhism: Deconstructive Modes of Spiritual Inquiry* (London and New York: Continuum International, 2010), 93.

<sup>۵</sup> Kazuaki Tanahashi

<sup>۶</sup> بنگرید به آموزه‌های کازواکی تاناهاشی در یوتیوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=ebh2C0avDlo>.

<sup>۷</sup> Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 4.

هم‌چنین، بنگرید به:

Dumoulin, "Early Chinese Zen Reexamined," 50.

<sup>۸</sup> Rinzai

زبردستانه و مشابهی را عنوان داشت، مبنی بر این که اگر تعالیم تمامی بوداها در جهت رهایی ذهن‌های ما قرار گیرند، پس در مورد کسی که ذهن ندارد چه؟ چرا باید چنین فردی نیازمند این دست از تعالیم باشد؟<sup>۳</sup> این خود بازگو کننده مکتب «بی‌ذهنی - بی‌شی‌ای» است.

موسو نهادن برچسب یا عنوان مناسب بر طبیعت بودا، ذهن ازلی را چالش برانگیز یافت: «ذهن حقیقی»، «بی‌ذهنی»، «ذهن طبیعی» - در مقابل «ذهن مقید شده»، «ذهن واهی»، «ذهن کاذب». وی در ادامه به نقل از بودا چنین عنوان داشت که ذهن اصیل از دسترس انسان‌ها خارج شده است و ذهن آگاه کنونی ذهن خود آن‌ها نیست.<sup>۴</sup> بنابراین، ظاهراً در یک نقطه انشعاب، ذهن مقید شده مردمان عادی برجستگی یافت، در حالی که ذهن طبیعی در پس زمینه هم‌چنان باقی مانده است.

سرکوب ذهن طبیعی/طبیعت بودا هم‌زمان با مواجهه با شرایط روزمره گمراه‌کننده در روند تکامل اجتماعی فرهنگی رخ می‌دهد. طبیعت بودا همواره حضور داشته است، ولی ذهن مسیرش را به سمت منافع خویش کج می‌کند. موسو سوسیکی توصیه می‌کند که رسیدن به ذهن «بودای» اصیل مستلزم ترک جسم و ذهن مطابق دستورات برخی فرقه بودایی و هندوی رهبانی و زهدانی نیست.<sup>۵</sup> وی اظهار می‌دارد که جوهر تعالیم تمامی بوداها یافتن مسیر بازگشت به ذهن حقیقی است. موسو، همانند دوگن زنجی، باور داشت که هدف تمامی تعالیم بودایی رسیدن به این ذهن طبیعی است - یک ذهن روشن‌بین.

بودا و حتی بزرگان زن تاحدی به استفاده از ذهن جهت شناسایی بی‌ذهنی توصیه کردند. شناسایی بی‌ذهنی یعنی شناسایی طبیعت بودا، تهیگی، ذهن طبیعی، «پراجنا»ی (خرد) برتر. شناخت این ذهن یک بیداری بنیادین، یک نیرواناست. کشف این ذهن طبیعی در نگاه دوگن کشف سه دامنه کارکرد ذهن است: ذهن عالم‌گیر، ذهن مسرور و ذهن مراقب که همگی فرد را قادر می‌سازند تا کل طیف یا واقعیت را ببیند و نه خویش محدود را.

<sup>1</sup> Sōtō

<sup>۲</sup> دوگن زنجی بانی مکتب سوتو در ژاپن سده سیزدهم بود. موسو متعلق به مکتب رینزای بود که زعامت وی از میانه سده چهاردهم تا میانه سده شانزدهم نگارگری، طراحی چشم‌انداز، باغ‌آرایی و مراسم چای را تحت تأثیر قرار داد. در مقابل، سوتو تأثیر فرهنگی بسیار ناچیزی در ژاپن داشت. ضمناً، مکتب سوتو مابین سده پانزدهم تا نوزدهم آثار و آموزه‌های دوگن را به حاشیه رانده و حتی پنهان نمود، تا این که شو بوگینزوی (گنجینه چشم دارمای حقیقی) دوگن برای نخستین بار در سال ۱۸۱۶ به رشته تحریر درآمد. بنگرید به:

Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 23.

<sup>3</sup> Musō, *Dream Conversations*, 51.

<sup>۴</sup> همان، ۴۰.

<sup>۵</sup> همان، ۴۱.

ذهن روشن‌بین، طبق توضیحات دوگن، مؤید هیچ نوعی از خویش یا هویت پایداری در هیچ چیز نیست. تمامی امور جهان با قوانین علت و معلول لحظه‌به‌لحظه هستی را گذرا نگه می‌دارند. بنابراین، تمامی گذشته زوده می‌شود.

در کلام استعاره‌ای زن، «بودی‌دارما هرگز به چین نیامد.»<sup>۱</sup> در واقع، بودی‌دارما به چین رفته بود، ولی چون گذشته زوده شده است، این گفتار زن یادآور عقب‌نشینی رخدادهای گذشته به وادی نیسان است، توگویی هرگز رخ نداده باشند. این نکته به کیفیت نابودی‌پذیر و ناموجود پیکرها و رخدادهای گذشته اشاره دارد.<sup>۲</sup> برای بودا، رهایی از ذهن گذشته‌مدار و خطا کار به معنای روشن‌بینی بود. جملگی تملک بر گذشته، چه دور یا نزدیک، باید ترک شود و حتی تجارب متعالی نیز باید به‌خاطر رهایی کنار گذاشته شوند. رهایی کامل در مکتب رینزای زن یعنی حتی حذف بودا از معادله: «اگر بودا را ملاقات کردید، او را بکشید ... تنها در آن صورت خواهید توانست به رهایی دست یافته و در آزادی رهیده کامل، بی‌هیچ تعلق بکشید به امور آرام گیرید.»<sup>۳</sup> در این‌جا، «کشتن» به کشتن وابستگی بر بودای عزیزت کرده تاریخی در راستای روشن‌بینی، کشتن تمام نفسانیت و مشاهده جهان در پرتو متفاوت اکنونگی و چنینگی اشاره دارد. روشن‌بینی بنیادین یعنی اعتبارسنجی جهان در یک سو و مشاهده آن در مقام موجودیتی ذاتاً تهی در سوی دیگر، موضعی که تمایل منطقی و منصفانه به زیست شادمان و مرگ بی‌پروا را فراهم می‌آورد.

فهم تهیگی تمامی امور در ذهن یک اندیشمند خردمند ملاحظه‌مند تجربه ذهنی است که تمامی اندیشه‌های مفهومی پیشین را کورکورانه باور نمی‌کند، بلکه از صافی ذهن بی‌ذهنی می‌گذراند. این یعنی رهایی نهایی که حالتی بالغ است و از همه مفاهیم و باورها، حتی از خود مفهوم تهیگی و نیروانا آزاد شده است.

## ۷. از زمان خطی به تکرار اکنونگی

نقطه مقابل اکنونگی گذشته و آینده است. اکنونگی با رخداد پی‌درپی در جهان ناپایدار معنا می‌یابد. بودا ناپایداری (آنی تیا<sup>۴</sup>) را به‌عنوان یکی از سه شاخص زندگی در کنار بی‌خویشی (آن‌آتمان) و رنج هستی (دوکا) می‌دانست. از آن‌جایی که هیچ واقعیت مستقلی غیر از واقعیتی که در آن می‌زیسیم وجود ندارد، تجربه ناپایداری تنها جریان زمان در ادراک انسانی است. امور پدیده‌ای در گذار دایم زمان به‌سر می‌برند. باری، خارج از این تجربه خطی رایج از زمان که تولد و مرگ یا سامسارا در آن رخ می‌دهد، تفسیر دیگری از زمان وجود دارد. این بُعد دیگر از زمان است که بودا از آن تحت‌عنوان ناپیدایش یاد می‌کند که در آن

<sup>۱</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 189, 191, 196.

<sup>۲</sup> همان، ۱۹۰.

<sup>۳</sup> همان، ۲۶۳-۲۶۲.

<sup>۴</sup> Anitya

هیچ تولدی، هیچ مرگی، هیچ جنبش زمانی، هیچ آغازی و هیچ پایانی رخ نمی‌دهد، پایداری پی‌درپی نیروانا در کار است - جملگی رها از علت و معلول. این بُعد از زمان اکنونگی است که نه شروع، نه انتها، نه گذشته و نه آینده در آن نهفته است - همیشه اکنون است.

واقعیت دردگرش هیچ آغاز یا خاستگاهی ندارد و پایانی نیز نخواهد داشت (در مرام ماهایانا، موسوم به «آن‌اوت‌پادا» - ناپیدایش). این یعنی این که ذهن بودا به‌طور مبهمی ناپایداری پایان‌ناپذیری را تجربه می‌کند. این درک زمان خطّ بطلانی است بر این امر که زمان به‌ناگاه پایان خواهد یافت و نشانگر این است که زمان هیچ آغاز یا پیدایشی ندارد. زمان هیچ آغاز و پایانی ندارد، این تنها زمان حال ابدی است که وجود دارد.

مفهوم دینی آفریدگار قویاً با نظریهٔ «پیدایش» و خطّیت زمان پیوند دارد. این بدین معناست که جهان یک پیدایشی دارد و نتیجتاً پایانی خواهد داشت. زمان خطّی دارای راستا و پایان مفروضی است، دست‌کم در مفهوم دینی و عرفی. لیکن، نظریهٔ پیدایش و آفریدگار یک گمانه‌زنی و باور فراطبیعی و از این‌رو راستی‌آزمایی‌ناپذیر است. با تضعیف باور بر خدایان، بودا بر آن شد تا به‌نفع ذهن تجربی از هر چیز رازآلود و فهم‌ناپذیری دست شوید. در گفتمان بودایی محوری مادیامیکا، تمامی سرنخ‌های حسّی، مادی و شهودی به ناپیدایش (ناآفریده‌شدگی)<sup>۲</sup> امور و هستی درکل، یک فرایند تغییر در جریان به‌شیوه‌ای چرخشی یا بازچرخشی‌تر و نه خطّی اشاره دارند. ناپایداری بی‌پایان، دگرسویی یک لحظه به لحظه دیگر است که به پویایی علت‌ها و موقعیت‌ها از طریق ساختن و واساختن<sup>۳</sup> مداوم امور مجهز است.

پرداختن به انگارهٔ زمان یکی از تکالیف موجود در آموزه‌های بوداست، مفهومی که بعدها توسط فیلسوفان بودایی و استادان زن بسط یافت. در نگاه دوباره به فهم زمان در بستر زن، ما شاهد دو بُعد از زمان هستیم که با دو سطح از آگاهی سروکار دارند. سطح نخست حرکت آگاهی در زمان - مکان مانند یک پیکان نشان‌دهنده به‌سمت مسیری تک‌راستاست. سطح دیگر تجربهٔ زمان حال ابدی است، گویی زمان همان زمان است که اکنونگی خویش را مدام تکرار می‌کند. همیشه اکنون است و همیشه اکنون باقی می‌ماند؛ یک زمان بی‌راستاست (اگر ذهن مقید دخالت نکند). در تجربهٔ اکنونگی، گویی ناپایداری و زمان درگذر تأثیر خویش را از دست می‌دهند. نیروانا و اکنونگی به عدم تغییر زمان، همیشه همان، خارج از زمان اشاره دارند. به‌رغم این که جسم مادی در راستای زمان حرکت می‌کند و ناپایداری باعث تغییرات می‌گردد و جسم را سال‌خورده می‌سازد، ذهن نیروانایی پایداری تغییرناپذیر اکنونگی را تجربه می‌کند که هیچ چیز تغییر نمی‌کند - تداوم همیشه همان. دوگن زنجی عنوان داشت که هر لحظه حامل همهٔ زمان است و تجربهٔ واقعی در زمان حال رخ می‌دهد و آرامش نیروانا بی‌زمان است؛ وی می‌نویسد:

<sup>1</sup> An-utpada

<sup>2</sup> Non-createdness

<sup>3</sup> Unmake

مثل همیشه،

شکوفه‌های گیلاس می‌شکفند

در سرزمین مادری‌ام،

رنگشان تغییرناپذیر -

بهار.<sup>۱</sup>

در بسترِ زن، در کلامِ توشیهیکو ایزوتسو، تعاملاتِ متقابلی میانِ دو بُعد از زمان وجود دارند که مستعدِ گرایش به یکی از جهات هستند. حال ابدی در مقابل دیدگان قرار دارد، ولی لحظه‌ای بعد ممکن است زمان - مکان مداخله کند و زمان ابدی را پشتِ خویش پنهان سازد.<sup>۲</sup> هدفِ ذهن ناب فهمِ کلیتِ جهان پدیده‌ای ورای محدودیتِ زمان - مکان، خارج از هویتِ موقتش است.<sup>۳</sup> یک مرحلهٔ پیشانسان، پیش‌آذهن، پیش‌زمان و پیش‌مفهوم است - حالتِ زمانِ تهی و ذهنِ تهی.

زمان - مکان یک سطح از واقعیت است، ولی عاملی است که زمان بی‌حرکت را پنهان می‌سازد. حال ابدی سطح دیگری از واقعیت است که تمامی زمان‌مندی‌هایی که به‌عنوان گذشته، حال یا آینده درک شده‌اند را دربرمی‌گیرد. حتی در پیوند با تجاربِ عاطفی پیونددهندهٔ گذشته و حال، تمامی خوشی‌ها و رنج‌ها از جانبِ شرایطِ ذهن هستند که ناشی از علت و معلول‌های متعلق به مقیاس دیگری از زمانند.<sup>۴</sup> این فهمِ حال ابدی به‌طورِ درهم‌تنیده‌ای با تجربهٔ ذهنِ اصیل پیوند خورده است که از طریقِ تعمقِ قابل‌فهم است. زمان حال ابدی حالتِ اصیلِ تمامی امور است که در شرایط و موقعیت‌های پیش‌شناختی، پیش‌زبانی و پیش‌پدیداری عمل می‌کند. لیکن، زمان - مکان خطی - مستقیم‌ترین امر برای قوای شناختی انسان به‌شمار می‌رود. با این حال، هردو بُعدِ زمان دوشادوش هم و درهم‌تنیده به حیاتِ خویش ادامه می‌دهند؛ درکِ زمانِ حال ابدی تنها بر آموزشِ ذهنی ادراک‌کننده بستگی دارد.

ذهنِ گمراه نه قادر به شناساییِ زمان حال ابدی است و نه قادر به کاوشِ حالتِ اصیلِ هستیِ نابِ دردسترس. این هستی متفاوت از آن هستی است که مبتنی بر تولد و مرگ و نیز تغییراتِ شناسایی شده توسطِ اندام‌های حسی است. برون‌یابیِ نیروانا از جانبِ بودا در تقابل با خطیتِ تولد و مرگ به‌عنوانِ تنها تجربهٔ ذهن قرار داشت. این بدین معنا نیست که بودا توانست بر قوانینِ مادی و زیست‌شناختی تأثیر گذاشته یا حرکتِ زمان را متوقف سازد. نیروانای وی مشتمل بر برخورداری از نگاهیِ آنی یا تجربهٔ کوتاه

<sup>1</sup> Kazuaki Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 13-14.

<sup>2</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 37.

<sup>۳</sup> همان، ۵۴-۵۵.

<sup>4</sup> Musō, *Dream Conversations*, 7.

بعدِ حالِ ابدیِ زمانِ فراتر از تولد و مرگ می‌شد که به توقّفِ تمامیِ دیگرِ فعالیت‌هایِ زمان‌مند در درکِ جدیدی از زمانِ ناخطّی و بی‌شکل اشاره داشت.

کیجی نیشیتانی بینشِ بیش‌تری دربارهٔ توالیِ چرخه‌ای و خطّیِ زمان در آیین بودا ارائه می‌دهد. تکرارِ بی‌نهایتِ اکنون هستی را گران‌بار می‌سازد که همه را «حاضر به عمل» نگه‌می‌دارد؛ وگرنه، زمانِ خطّی و اکنونگیِ ابدی چیزی نیست جز ملال.<sup>۱</sup> شاید این ملال و سنگینیِ اکنونگیِ بی‌نهایت است که امکانِ کاوشِ خلاقیت و آزادیِ درجهتِ رهایی را ممکن می‌سازد. بنابراین، زمان در سطحی عمیق‌تر واسطه‌ایست جهتِ حضور در عرصهٔ تغییرات و حتّی تجربهٔ تهیگی. به‌طورِ بالعکس، باتوجه‌به ضعفِ روان‌شناختی‌مان، حتّی اگر در واقعیتِ آزاد باشیم، مواجهه با ناپایداری می‌تواند ما را به آستانهٔ فروپاشی وجودی بکشد.<sup>۲</sup> ذهنِ آسوده، گرچه مدام در موقعیتِ «حاضر به عمل» به‌سر می‌برد، درجهتِ دور نگه داشتنِ اجزای جان‌فرسا، چه اعمال و چه اندیشه‌ها از ناپایداری استفاده می‌کند. در مفهومی عملی، زمانِ خطّی و مرگِ درک‌مین را شاید بتوان به‌عنوانِ توفیقی برای فرد انگاشت، زیرا باعثِ کوتاهیِ رنج و آسفتگی می‌گردد. از این‌رو، درکِ درست و پذیرشِ ناپایداری در زندگی احتمالاً به‌سانِ عقلِ سلیم می‌نماید، ولی از این گذشته خود یک نیرواناست.

بازشناسیِ ناپایداریِ زندگی تنها آغازِ شناختِ آیین بوداست و بدین‌طریق، معطوف به خلقِ آگاهی‌ایست که ناپایداری و اکنونگی از هم جدایی‌ناپذیرند.<sup>۳</sup> ناپایداری ممکن است به‌خودی‌خود تجربه‌ای غمگین، نشانهٔ وابستگی و انکارِ حقیقتِ تغییر باشد، ولی به‌هنگامِ کاربردِ جهتِ مشاهدهٔ علّت‌ومعلول، سودمندیِ خود را اثبات می‌سازد. دوگن زنجی عنوان داشت که این عینِ ناپایداریست که امکانِ تجلّی‌چینیگی و طبیعتِ بودا را فراهم می‌سازد.<sup>۴</sup>

سوءمحاسبات دربارهٔ پایداریِ خویش و جهان، وابستگی به امورِ ناچوهرمند - تهی به رنجِ منتهی‌اند.<sup>۵</sup> ناپایداری «آموزگاری»ست که باید دربارهٔ ناوابستگی، بی‌خویشی، رهایی از تشویش، زیستِ شادمان و نحوهٔ تبدیلِ سامسارایِ گران‌بار به نیروانایِ رهایی‌بخش از آن آموخت. روشنی در ذهنِ معرفِ دورنمایی از ناپایداریست که با تکرارِ بی‌نهایتِ اکنون پیوند خورده است.<sup>۶</sup> ناپایداری می‌تواند همگان را ترغیب کند تا غنایِ اکنونگی را به‌مثابهٔ سهمی از واقعیتِ بزرگ‌ترِ زمان و آزادی دریابند. هم‌چنین، روشنی در تمایزِ

<sup>۱</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 220–222.

<sup>۲</sup> همان، ۲۳۱، ۲۲۲، ۲۲۰.

<sup>۳</sup> Kazuaki Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 14.

<sup>۴</sup> Joan Stambaugh, *Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).

<sup>۵</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 235.

<sup>۶</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 219.

زمان خطی ناپایدار از اکنونگی و حال ابدی فی‌نفسه یک خرده‌نیرواناست که بینشی نسبت‌به نیروانای کلان‌تر ارائه می‌دهد.

#### ۸. از خویش‌کامی به هم‌دردی (حرکت به‌سوی نیروانای تدریجی)

هدف حقیقی نیروانا رهایی خود و دیگران است و درعین حال، نیروانا یعنی عدم تمایز میان خویش و دیگری. هم‌دردی یا «کارونا» محصول طبیعی نیرواناست. آرمان هم‌دردی احساسات‌گرایی یا نوع‌دوستی نیست، بلکه اتخاذ دیدگاهی گسترده‌تر از به‌هم‌پیوستگی تمامی انسانها و امور هستی است. هم‌چنین، مبتنی بر فلسفه بی‌خویشی‌ست که طبق آن، دراساس، تمامی موجودات زنده و غیرزنده سوار بر یک قایقند و برهم‌بستگی دارند. هیچ خویش‌تنهایی وجود ندارد. هر خویش وابسته بر دیگری‌ست و زیستش به‌خاطر دیگری‌ست: زمین، خورشید، آب، حیوانات، درختان، انسان‌ها و غیره. به‌واسطه این انعکاس، برهم‌بستگی به‌طور کامل درک گشته و به رویکرد برونی شخص تاثیر مستقیم می‌گذارد.

در سنت زین، تمایز میان قصد و بیان می‌تواند برای ناروشن‌بینان گیج‌کننده باشد. قصد ریشه درخت است و بیان شاخه‌هایش.<sup>۱</sup> هم‌دردی ممکن است در قصد حاضر باشد، ولی بی‌کلام و بی‌بیان. میان ویژگی‌های احساسی و روابط علی هم‌دردی با موجودات زنده، اشیا و اندیشه‌های بی‌شی نیز باید تمایز قائل شد. دسته‌ای می‌تواند به ترمیم سطحی کمک کند، دسته دیگر می‌تواند به علت «ریشه‌ای» بپردازد. در این بستر، نخستین دسته‌بندی کمک هم‌دردی نارهایی‌ساز و وهله‌ای‌ست، درحالی‌که دیگری هم‌دردی حقیقی و رهایی‌ساز است. قصد پویا و حقیقی، به‌مفهوم بودایی، در ملاحظه تمامی موجودات زنده نهفته است و نه فقط انسان‌ها و قوم. انجام اعمال خوب یا «پری‌نامانا»<sup>۲</sup> (ذخیره شایستگی‌ها) به‌مثابه گسستن از زندگی خویش و دغدغه‌مندی نسبت‌به التیام زخم‌های دیگران است.<sup>۳</sup> گاهی، یک عمل نیک در قصد نهفته است، و گاهی در بیان.

هم‌دردی سنگ‌بنای تعالیم آیین بودای ماهایانا است. گرچه تمامی تعالیم به بودا بازمی‌گردند، نگارنده نخست اصل هم‌دردی در آیین بودا بی‌شک شانتی دوا<sup>۴</sup>، راهب ماهایانا - مادیامیکای سده‌هشتمی‌ست.<sup>۵</sup> شانتی دوا الگویی از روشن‌بینی بودایی از طریق روش‌های فراگیر را پیشنهاد داد. این الگو مشتمل بر

<sup>1</sup> Musō, *Dream Conversations*, 17–18.

<sup>2</sup> *Parināmanā*

<sup>3</sup> Suzuki, *The Awakening of Zen*, 9–10.

<sup>4</sup> Shāntideva

<sup>5</sup> در بخش نهم بودی‌چاریاواتارای خویش، شانتی دوا مجادله‌ای میان مکاتب مادیامیکا و یوگاجارا به‌راه می‌اندازد. بنگرید به:

Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva* (A Translation of the *Bodhicharyāvātāra*), trans. Padmakara Translation Group (Boston: Shambhala, 2011).

دگرذیسی فرد این جهانی ملول به یک بودیستوا یا بیدارگر موجودات زنده است که حضور پرشورش در هر نسلی معطوف به بخشیدن غنا به خویش و دیگریست.

بودیستوا فرد یا نوعی از ذهن است که روشن‌بینی‌اش عمیقاً با کمک به دیگران درجهت شکوفایی استعدادهایشان پیوند خورده است. شانتی دوا این را مسیر بودیستوا یا مسیر شکیبایی و هم‌دردی، التیام، خشم، هدایت یک زندگی معنادار، زیستن برای دیگران و سهیم گشتن با دیگران نامید. بودیستوا به پرورش فضایل و معیاری برای سودمندی نگرش و رفتار در فرایند بیدارسازی بدل گشت.

برای شانتی دوا، بودیستوا بودن هدف غایی زندگی روزمره و آرمان آیین بودای ماهایانا بود. وی در اثر نهدیبیتی‌اش با عنوان *راه بودیستوا*<sup>۱</sup> (بودی‌چاریاواتارا<sup>۲</sup>) بُعد نوع‌دوستی دیگری به آیین بودا افزود که بزرگان و عوام را ترغیب می‌کرد تا مراقب رفتار جمعی خویش باشند و به‌عنوان شیوه‌ای جهت رسیدن به و برون‌سازی نیروانا، به پرورش فضایل شریف و سخاوتمندانه بپردازند.

شانتی دوا دو سطح از کمک را معرفی نمود: خود و دیگری. در سطح شخصی، با هشدار درباره این که ذهن‌های مشتاق و خوداندیش رنج می‌کشند و شادی از آن‌ها دور می‌گردد، سه سم طرح‌شده توسط بودا را مدنظر قرار داد. در گفتمان اجتماعی خویش، وی باور داشت که نفع‌رسانی به دیگران همانند نفع‌رسانی به خود است. صورت‌بندی‌های شانتی دوا درباره روابط برهم‌بسته میان رنج و رهایی خویش و دیگری موجز و آشکارند. آرمان‌گرایی هم‌دردی ماهایانا با آثار شانتی دوا تحقق یافت و به خرد عملی بدل گشت. شانتی دوا تجلی‌بخش انسان‌گرایی در آیین بودا گشت. وی عقلانیت مواجهه‌مادیامیکای ناگارجونای با تهبیگی و مرام بی‌خویشی بودا را از سطوح دستوری و نظری‌شان به سطح عملی و اجتماعی آورد. فلسفه تهبیگی و بی‌خویشی معنای تجربه ناخودمدار جهان، موجودیت در سازگاری با تمامی موجودات زنده به خود گرفت، موجوداتی که محکوم به زندگی مشابهی با ما هستند. در یک تشابه تاریخی جالب، مفهوم و عمل «عشق» در سده هشتم به‌عنوان سنگ‌بنای اندیشه صوفیانه در جهان شرق ایران و عراق معرفی شد. مفهوم «عشق» هم‌چنین در جهان بودایی با نمایندگی شانتی دوا در هند دقیقاً در همان دوران بُعد خلأقانه و شاعرانه به خود گرفت.

در بخش هشتم کتاب خویش، با ارائه رویکردی عالم‌گیر به موجودات زنده، شانتی دوا تأکید می‌کند که خویش و دیگران برابرند، چیزی که بانی مرام بودایی شد.<sup>۳</sup> عشق و هم‌دردی نسبت‌به سایر موجودات زنده «مشق» رسیدن به یک حالت وجودی عقل سلیم و مهربان است. روشنی تنها با تلقی سعادت دیگران هم‌تراز با سعادت خویش میسر است. روشنی در سطح فکری عمیق‌تر بدین‌معناست که طمع

<sup>1</sup> *The Way of the Bodhisattva*

<sup>2</sup> *Bodhicharyāvatāra*

<sup>3</sup> *Majjhima Nikaya: Kosambiya Sutta (48)*.

حتی برای سعادت و شادی هم خود هیچ لنگرگاه پایدار و درونی‌ای ندارد. بودیست‌ها آگاه است که تمامی امور در ناپایداری و ناجوهرمندی جهان به سر می‌برند.

نوع نوع دوستی‌ای که شانتی دوا معرفی کرد، معطوف به کسب شایستگی‌ها برای خود فرد نیست، بلکه کوششی جمعی در جهت بخشیدن سازگاری به هستی به‌مثابه یک واحد به‌هم‌پیوسته است. حکمت هم‌دردی در گفتار و خیال شانتی دوا نقطه اوج سادگی، سخاوت، برابری و ناپایداری تمامی امور است که همگی در فرد پخته و بالغ خلاصه می‌شود: «درنگاه بودیست‌ها، همه چیز متعلق به دیگران است و وی بر چیزی تملک ندارد. چرا؟ زیرا مالکیت یعنی ترس.»<sup>۱</sup> در بخش مشابه اثر خویش، وی عنوان داشت که سلامت روان و بیداری ذهن بر همه پیش‌یافتادگی‌های زودگذر جهان ارجحیت دارد - درواقع، این ذهن است که «کارفرمای جسم» در انجام تکالیف خویش [ذهن] است.<sup>۲</sup>

روان‌شناسی خشم و انزجار توسط شانتی دوا به‌عنوان خط‌سیر بروز بی‌خوابی، بیماری، بی‌تابی، یأس ذهنی، تعارض و ناتوانی در حفاظت از خود و دیگران عنوان می‌شود. وی در ادامه توضیح می‌دهد که لذت ذهن، در مقابل، موجب صبر و بینش نسبت به تهیگی نفس، دوستی، ایثار و خدمت به نیازمندان و مسیری به سمت بودا شدن (تاتاگاتا) است.<sup>۳</sup> راهنمایی کارآمد وی به سمت شادی تجسم نیروانا است که در سبک و محتوا در تمامی ادبیات بودایی بی‌نظیر است.<sup>۴</sup>

تأثیر حیات‌بخش سخنان شانتی دوا در این است که باعث می‌شود ذهن و قلب بارها و بارها بر سطح مختلف بی‌خویشی تأمل کنند. هدف بازگردانی بی‌خویشی در قالب ناپایداری و برهم‌بستگی همه امور است. برای وی، عمل مراقبه همیشه به شکل چهارزانو نشستن نیست. به‌گفته شانتی دوا، کمال مراقبه یعنی مراقبه برای و از طرف دیگران که نمی‌توانند مراقبه کنند. هم‌دردی والا، بلندترین و غایی‌ترین سکو که نوع بشر می‌تواند بر آن بایستد، در سروده‌ای کوتاه از شانتی دوا بیان شده است:

چون من و دیگر موجودات هردو،  
در طلب شادی، برابر و یکسانیم،

<sup>۱</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/shantideva/>, accessed Jan. 31, 2018,

به نقل از:

*The Way of the Bodhisattva (Bodhicharyāvātāra)*, section V, verses 9–10, 83.

<sup>۲</sup> Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva*, V, verses 14–35, 41, 47–54, 69.

<sup>۳</sup> همان، ششم، ۱۳۳–۱.

<sup>۴</sup> ده‌ها نمونه کوچک تقلیدی از شاهکار وی پیرامون راه بودیست‌ها انجام گرفته است. در میان آن‌ها، نویسنده سده چهاردهمی توکمه زونگپو درباره اعمال بودیست‌ها سی‌وهفت شعر سرود. بنگرید به:

Tokmé Zongpo, *Reflections on Silver River*, trans. Ken McLeod (Los Angeles: Unfettered Mind Media, 2013).

در گریز از رنج، برابر و یکسانیم،  
 چه تفاوتی ست در تمایز بینمان،  
 این که من باید تنها از برای سعادتِ خویش بکوشم؟  
 این که من باید خود و نه دیگران را برهانم؟<sup>۱</sup>

شانتی دوا برای تحت تأثیر قرار دادن مخاطبانش می‌نوشت. توصیه‌ی وی به بوداییان و غیربوداییان به‌طور یکسان این بود که با مشقِ دل‌سوزی نسبت به دیگران، می‌توان از دامِ خودگرفتاری رهید. فداکاری برای دیگران و منانت هرگز در مسیرِ روشن‌بینی با شکست مواجه نگشته و چراغِ راهِ دیگران بوده است. سخنانِ شانتی دوا به‌وسیلهٔ موسو سوسِکی طنین‌انداز شده است که مفهومِ مشابهی برای رهایی در مفهومِ بنیادینِ وِرای تحتِ هر عنوانی و مکتبی از قبیلِ زن و حتی آیینِ بودا را معرفی می‌کند. دراصل، وی باور داشت کسانی که تنها به خود و نه دیگران کمک می‌کنند، درواقع به خود آسیب رسانده و هرگز به روشن‌بینی نخواهند رسید. رهایی حقیقی در کمک به دیگران است.<sup>۲</sup>

#### ۹. از نامنطق به برهان (پرامانا)

دیگر مؤلفهٔ تدریجی در مسیرِ نیروانا توسعهٔ یک نظامِ منطق دربارهٔ واقعیتِ مادی است. بودا تردید داشت که دانستنِ پاسخِ پرسش‌های فراطبیعی یا فلسفی می‌تواند در مسیرِ منتهی به شناخت مفید و کارآمد باشد یا نه. درعوض، بودا و بزرگانِ بعدی کوشیدند تا مردم را از باور به برساخت‌های خیالی جهان برهانند که به‌واسطهٔ دین یا فرهنگ و حتی طرحِ پرسش‌های بی‌پاسخ آموخته شده بودند. درجهتِ تسکینِ آشفتگیِ شناختی که به‌همراهِ چنین باورها و پرسش‌هایی پدیدار می‌شود، نظامی منطقی نیاز بود تا افراد را در تماسِ مستقیم با جهان قرار دهد.

حامیانِ آیینِ بودای منطقی می‌خواستند مرامشان مکتبی مادی‌گرا، تجربی و منطقی باشد و نه آیینی منزوی و رازآلود و یا دگرجهانی. منطق‌دانانِ بودایی کوشیدند تا افراد را ترغیب کنند تا فهمِ خویش از جهانِ متغیّر را بر مبنای دلیل و نه باور استوار سازند. این بدین معنا بود که فهمِ فرد از جهان بایستی مبتنی بر برهان می‌بود که به توسعهٔ معرفت‌شناسی «پرامانا» بودایی ختم می‌شد. در این معرفت‌شناسی، برهان می‌تواند از دو منبع ناشی شود: ۱. ادراکِ حسی و ۲. استنباط که به‌عنوانِ یک استدلالِ استنتاجی بر منابعِ راستی‌آزمایی‌پذیرِ مبتنا دارد. چنین منابعی باید اثبات‌پذیر یا دارای پشتیبانی استوار باشند. هر ادعایِ دانشی دیگر مبتنی بر فراطبیعت و اعتقادات که فاقدِ پشتیبانی‌اند، مردود شناخته می‌شود.

<sup>1</sup> Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva*, VIII, 95, 96.

<sup>2</sup> Musō, *Dream Conversations*, 6–7.

ادراکِ حسی به تماس و تجربه مستقیمی اشاره می‌کند که سامانه حسی با یک شی یا پدیده دارد. منبع شناخت تعامل مستقیم میان فرد و شی است، روشی که به طرز موجد از نظام اندیشه چارواکایی وام گرفته شده است (بنگرید به فصل پنجم). اعتبار متون یا تفاسیر مبهم در منابع دینی بنابر ماهیت راستی‌آزمایی‌ناپذیرشان به‌عنوان مبنای درک انسجام جهان رد می‌شوند. استنباط به کاربرد منطق استنتاجی یا استقرایی برگرفته از فرایندها و شاخص‌های معینی اشاره دارد که شناخته شده‌اند و شناخت اثبات‌پذیری مانند طلوع خورشید و گردش فصول هستند. در استنباط، می‌توان از قیاس جهت رسیدن به نتیجه‌گیری استفاده کرد.

چارواکایی‌های پیشابودایی بر ادراک حسی به‌عنوان منبع اولیه شناخت جهان تکیه داشتند، گرچه استنباط یا استدلال استنتاجی را نیز قبول داشتند. هردوی بودایی‌ها و چارواکایی‌ها توضیح غیرپیچیده و غیرفراطبعی مبتنی بر منطق قابل‌انکار را ترجیح می‌دادند که اغلب افراد می‌توانستند آن را درک کنند. علم شناخت بوداییان متضمن این است که راستی‌آزمایی صحت تجربه واقعیت بیرونی مطلق نیست، بلکه لحظه به لحظه از طریق ادراک حسی و استدلال استنتاجی صورت می‌پذیرد.

در این منطق، ادراک حسی منبع کلیدی شناخت قوانین علت و معلول است. این معرفت‌شناسی معقول مستقیماً گمانه‌زنی‌های فراطبعی را به‌چالش کشید. لیکن، باتوجه به محیط ازنظر روان‌شناختی دینی‌ای که بودا در آن می‌زیست، وی اغلب در تنگنا قرار می‌گرفت و برخی از پیروان به طرح پرسش‌های فراطبعی می‌پرداختند، از جمله این که آیا جهان ابدی است یا نابدی. از او درباره وجود روح و رای جسم، درباره جهان آخرت و حتی این که آیا ذات بودا ماهیتاً وجود دارد، در آینده وجود خواهد داشت یا نه پرسیده می‌شد.<sup>۱</sup> به‌طور معناداری، بودا هیچ پاسخی برای این دست از پرسش‌های فراطبعی ارائه نداد. گرچه هنوز یک معماست که دقیقاً چرا وی از ورود به این پرسش‌ها امتناع ورزیده و سکوت اختیار کرد،<sup>۲</sup> احتمالاً به این دلیل بوده است که مجموعه‌ای از پاسخ‌ها پاسخ‌های دیگر را از قلم می‌انداخت و لذا به‌طرز گمراه‌کننده‌ای به بحثی یک‌جانبه، گمانه‌محور و غرض‌ورزانه منتهی می‌شد. به‌علاوه، بودا معتقد بود که این روایت‌ها همگی از صرف کنجکاوی نسبت به موضوعاتی نشأت می‌گیرند که اساساً راستی‌آزمایی‌ناپذیر و آزمون‌ناپذیرند و بنابراین چنین ادعاهایی و اثباتشان و رای تجارب زیست انسان است. بی‌فایده بودن این پرسش‌ها و پاسخ‌ها برای زندگی پردغدغه بشر هم جزئی از این امتناع بودا بود. پاسخ‌های بی‌اساس بدین پرسش‌ها ازنظر بودا می‌توانستند حتی به خطاهای جدی و گمانه‌زنی‌های خوداقتناع‌کننده منتهی

<sup>1</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 66, 68.

<sup>2</sup> J. Abraham Velez de Cea, "The Silence of the Buddha and the Questions about the Tathāgata after Death," *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 5 (2004): 119–141.

شوند.<sup>۱</sup> به‌همین ترتیب، در درسی آموخته از بودا دربارهٔ اجتناب از خطاهای بزرگ در بیان انگاره‌های مفهومی، ناگارجونا عنوان می‌دارد: «اگر من پیشنهادی از هر نوع مطرح سازم، در وادی خطای منطقی می‌غلتم. لیکن، پیشنهادی مطرح نمی‌سازم و بنابراین گرفتار خطا نمی‌گردم.»<sup>۲</sup>

در رابطه با خطرات تمرکز یک‌جانبه بر بحث کردن امور، دیگر اساتید زن با در اختیار قرار دادن خرد رند نیک‌منظر خویش سهم خود را نیز پرداختند. استاد چان (زن)، هوان پو<sup>۳</sup> استعاره‌وار هشدار می‌دهد: «زنهار از تعلق به نیمی از یک جفت.»<sup>۴</sup> در منطق مشابه، دوگن زنجی بر ارزش توازن میان نیروهای مخالف تأکید می‌کند: «کسی که بر زمین می‌افتد، به یاری زمین نیز برمی‌خیزد.»<sup>۵</sup> همانا، در وابستگی جزمی به یک مجموعه خاص از پرسش‌ها و پاسخ‌ها خطری نهفته است.

بودا از پذیرفتن ثبات هر نوع گسترهٔ تخیلی امتناع ورزید، چه رسد به پذیرش واقعیت پنهان و مستقل غیر از آن چه در آن می‌زیسیم. با این مفهوم‌آفرینی، وی آشکارا باور به اسرار آسمانی را به‌رغم نبود تجربه مستقیم با آن‌ها رد می‌کرد؛ باورهایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده بودند.<sup>۶</sup> بودا همچنین مخالف سرسخت تصویرگری پایان جهان بود. شناخت جهان میان ذهن و جهان مادی حاضر محقق می‌شود و نه خارج از آن. از این رو بود که وی منکر هرگونه باور به رازآلودگی پنهان بود. بودا همچنین هشدار می‌داد که استدلال ظاهراً مستدل الزاماً چیزی را درست نساخته و یا حتی شناخت سودمندی ارائه نمی‌دهد؛ ادعاها باید مستدل، درست و سودمند باشند.

هدف این منطق بودایی مبتنی بر ایمان یا تفسیر گفتهٔ کس دیگری نیست. هر ادعای قدیمی و جدیدی دربارهٔ جهان مستلزم برهان است. ادعای بهشت‌وجهنم، کارما و بازن‌یابی و غیره باورهایی فراطبیعی هستند که نمی‌توان آن‌ها را با ادراک حسی یا استدلال استنتاجی اثبات نمود. در این مورد، خیل عظیمی از ادعاهای اثبات‌نشده در گذشته یا ادعاهای مطلق و معجزه‌آمیز گمانه‌محور ماهیتی تردیدآلود

<sup>1</sup> A. K. Warder, "On the Relationships Between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 18/1 (1956): 58–59;

هم‌چنین، بنگرید به:

McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 339–340.

<sup>2</sup> McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 456.

<sup>3</sup> Huan Po

<sup>۴</sup> همان، ۴۶۸.

<sup>5</sup> Tetsuaki Kotoh, "Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen," in *Heidegger and Asian Thought*, trans. Setsuko Aihara and Graham Parkes (1987; New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010), 205.

<sup>6</sup> David Kalupahana, "Pratityasamut pada and the Renunciation of Mystery," In *Buddhist Thought and Ritual*, ed. David J. Kalupahana (1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 21, 31.

دارند.<sup>۱</sup> این واقع‌گرایی، از منظر بودا نسبت به رهایی، منبع آزادی، خلاصی همیشگی از بند متون مقدس یا تفسیر روحانیون از جهان و هدف و مسیرش به‌شمار می‌رود. با توسعه این شناخت منطقی، نیروانای بودا یک قدم نزدیک‌تر می‌شود.

### دارماکیرتی<sup>۲</sup>، سامان‌بخش معرفت‌شناسی (پرامانا)

اندیش‌سنجان بودایی دروازه بحث‌های بیش‌تر این‌چنینی درباره شناخت راستی‌آزمایی‌پذیر یا پرامانا را گشودند. مهم‌ترین دانشوران پرامانای بودایی عبارتند از دیناگا<sup>۳</sup> و بعدها دارماکیرتی. دانشور سده هفتمی، دارماکیرتی نویسنده پرامانا وارتیکا<sup>۴</sup> (اشکارسازی برهان<sup>۵</sup> یا توضیح ابزارهای شناخت<sup>۶</sup>) است که شاید مهم‌ترین اثر درزمینه منطق و معرفت‌شناسی بودایی‌ست. در این شاهکار، وی به شناخت معتبر، ادراک حسّی، قیاس، استدلال استنتاجی، نسبی‌سازی و استدلال پیرامون بحث می‌پردازد. این نکته به بخشی از سنت تبتی در معرفت‌شناسی بدل گشته است – واقع‌مندی، بیان‌مندی و مجاب‌سازی. تمرکز دارماکیرتی، جدای از ابتدای استدلال خویش بر گفتمان بودا، بر دو منبع شناخت قرار داشت: ادراک و استنتاج. ناگارجونا نیز فهرستی از چهار منبع جهت شناخت قابل‌اتکا با استفاده از ادراک، استنباط، قیاس و اثبات ارائه می‌دهد.<sup>۷</sup> ادراک حسّی در واقع یک منبع کلیدی در منطق‌گرایی بودایی باقی می‌ماند.

در بخش دوم اثر خویش، دارماکیرتی به طرز ناپسند به کاربرد ادراک حسّی به‌عنوان تنها منبع شناخت از سوی چارواکایی‌ها هجوم می‌برد. این نگرش انحصارگرایی دارماکیرتی و تازش وی را تنها می‌توان در پیوند با انکار از جانب چارواکایی‌ها علیه اعتقادات بودایی که بعدها منتشر شد حدس زد؛ اعتقاداتی مانند وجود عالیم مطلق بودا و موجودیت‌های پنهان مانند خدایان (برای نمونه، آیشوارا<sup>۸</sup>) و نیز رد تولدهای گذشته بودا و آینده و کارما.<sup>۹</sup> درغیراین‌صورت، در تجربه‌گرایی و به‌مثابه یک رویکرد منطقی، چارواکایی‌ها پیشگامان و شاید منبع تأثیر بر بودا بودند.

<sup>۱</sup> قوانین طبیعت و سازوکارشناسی بسیار رویه‌مند و قابل‌پیش‌بینی هستند. هرگونه عمل «تکنیکی» که در جهان مادی رخ می‌دهد، نمایانگر الگوی خاص شناخته‌شده‌ای نیست و ممکن است تصادفی یا غیرتصادفی دوباره تکرار شود.

<sup>۲</sup> Dharmakīrti

<sup>۳</sup> Dignāga

<sup>۴</sup> *Pramāna-vārttika*

<sup>۵</sup> *Illumination of Proof*

<sup>۶</sup> *Explanation of Means of Knowledge*

<sup>۷</sup> “Nāgārjuna,” <https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>, accessed Jan. 29, 2018.

<sup>۸</sup> Exclusionist

<sup>۹</sup> Īśvara

<sup>۱۰</sup> The Second Chapter, Dharmakīrti, *Pramanavarttika*, trans. Venerable Kelsang Wangmo (McLeod Ganj, Dharamsala: Institute of Buddhist Dialectics, 2014), 31, 60–32, 65, 147–149, 151.

نقش دارماکیرتی به‌رحال در معرفت‌شناسی بودایی پررنگ بوده است. طبق رویکرد دارماکیرتی نسبت به منطق، کلید گشایش ذهن گرفتار توانایی تمایز میان «باور» راستی‌آزمایی‌ناپذیر و «شناخت» راستی‌آزمایی‌پذیر است. مورد نخست بنابر فقدان برهان غیرقابل‌انکاست، درحالی‌که مورد دوم فارغ از سلطه فرهنگ و دین هم‌گام با جریان جهان و ادراک حسی هر فرد در هر نسل است. برهان بر اندیشه نامنتقی پیشی می‌گیرد. موضوعاتی که امکان راستی‌آزمایی و اثباتشان وجود ندارد، مانند ادعای مشاهده‌ناپذیر و فراطبیعی‌ای که «پس از مرگ چه رخ می‌دهد»، چیزی ناسودمند یا نامرتبط در تجربه روزمره از جهان به‌نظر می‌رسد. تحقق دیگر جنبه نیروانا شناخت لحظه‌به‌لحظه درباره جهان پیرامون ماست. با این منطق، وقتی باورهای ساده‌لوحانه و جزمی درباره جهان مدام درحال تغییر رنگ ببازند، نیروانا نیز قابل دسترس تر خواهد شد.

### ۱۰. از زبان به نایبان<sup>۱</sup>

جهان طبیعی همواره بدون کلام بسیار پیش‌تر از پیدایش زبان وجود داشته است. فرایندهایی که جهان طبیعی با جملگی ساختارها و نوسان‌های ظریفش متحمل شده است را نمی‌توان به‌طور کامل به‌زبان انسان بیان نمود یا در قالب آن جای داد. درمقابل، واژگان و زبان‌ها بسیاری از مفاهیم و فرایندها را درون مرزبندی‌های نامنعطف و ناشایست دریند کرده‌اند که اغلب منشأی کژبرداشت و کژنمایی واقعیت در سطوح ظریف‌تر گشته است. آگاهی از این‌که زبان چگونه ذهن را دست‌کاری می‌کند و ادراک واقعیت را فریب می‌دهد، در بحث‌های بودایی به‌ویژه در زن مرکزیت دارد. درمقابل، فهم حقیقی مستقل از کلام است. ذهن نیروانایی باید مرز میان واقعیت ازمنظر زبانی و غیرزبانی شرطی شده را بشناسد.

در مکتب زن، ریشه نگرش به زبان در مادیامیکا قابل‌جست‌وجوست که باور دارد زبان هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد. بنابراین، جای تعجب نیست که با اتخاذ رویکردی شاعرانه، دوگن زنجی نقشی نو و متفاوت برای زبان تعیین می‌کند. و مکتب یوگاچارا نیز عنوان می‌دارد که زبان دیدگاهی نادرست از واقعیت ارائه می‌دهد. چرا این‌گونه است؟ زیرا دیدگاه مسلط این مکاتب این است که واقعیت ناپایدار و سیال امور از طریق زبان در قالب مفاهیم سخت و پایدار گنجانده و تثبیت شده‌اند. لیکن، درواقع هر دوی درک‌کننده و درک‌شونده (انسان و اشیا) لحظه‌به‌لحظه به تغییر محتوای واقعی خویش ادامه می‌دهند، با این‌که سرعت تغییر قابل‌درک نیست.<sup>۲</sup> در بستر مشابه، ناگارجونا باور داشت که یک واژه بیانگر شی‌ای واقعی نیست - واژه یک برساخت بی‌اساسی است که معنایش تنها به‌واسطه ارتباط آن با سایر واژگان

---

مؤلف شخصاً در بهار ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶ در همایش‌های کلسانگ وانگمو در دارامسالای هند درباره پراماناوارتیکای دارماکیرتی شرکت کرده و بهره کافی برد.

<sup>۱</sup> Non-articulation

<sup>۲</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 103-105.

تعیین می‌شود. واسوباندو باور داشت که ذهن عادت به اشکال خیالی نادرست دارد که موجود نیستند. هم‌چنین عنوان می‌داشت: «مادامی که ذهن هیچ شی‌ای را درک نکند، آگاهی ناب باقی می‌ماند»<sup>۱</sup> اساساً، آیین بودای زن بر این انگاره بنیان یافت که واقعیت حقیقی را می‌توان خارج از متون مقدس، واژگان و زبان شناخت، انگاره‌ای بنیادین که ردپایش را می‌توان در بودا و بودی‌دارما در سده ششم جست. باور بر این است که بودا خود سخنانش را گلچین نمود<sup>۲</sup> تا درخور شرایط ذهنی گردند، ولی این سخنان مقصود اصلی وی نبودند.<sup>۳</sup> برای بودا، فهم و کاربست دارما توأمان درون مرزهای زبان نهفته بود و درعین حال نیز نازبان‌مدار (مراقبه‌ای) بود. این امر از آنجایی پیداست که در پاسخ به ده پرسش فراطبیعی و فلسفی، بودا با اختیار سکوت نه به تکذیب و نه به تصدیق پرداخت. دلیل این کار بودا نیز این بود که وی نمی‌خواست در دام زبان گرفتار شود.

همان‌طور که پیش‌تر مورد کاوش قرار داده‌ایم، مکتب مادیامیکا - زن تصویر جهان پدیده‌ای را به‌مثابه بازتاب ذهن ترسیم می‌کند، درحالی که ذهن بالسویه بازتاب جهان پدیده‌ای است. این دو درمقام یک امر واحد بازتاب‌دهنده یک‌دیگرند. ضمناً، اگر ذهنی نباشد، شی‌ای نیز وجود نخواهد داشت و بالعکس. در این صورت‌بندی واقعیت، زبان چیزی نیست جز یک ناهنجاری نقصان‌مند که رابطه متقابل بین ذهن و اساس جهان را دچار انحراف می‌سازد. در راستای تأیید این دیدگاه‌ها که از یک ذهن شرطی شده برمی‌خیزند، موسو مثال یخ بستن آب و آب شدن یخ را پیش می‌کشد. با این مثال، وی به‌طور ضمنی عنوان می‌دارد که این دو هر بار بنابر ذهن شرطی شده متفاوت از هم به‌نظر می‌رسند، درحالی که ذهن روشن‌بین فریب این سردرگمی را نمی‌خورد.<sup>۴</sup>

آیین بودا هم به ماهیت حقیقی ذهن و هم به ماهیت حقیقی واقعیت علاقه‌مند است، ولی زبان سدره می‌گردد. با به‌کارگیری اسامی برای اشیا، به‌واسطه پنداشت‌های مفهومی آن چه هر شی یا موجودیتی در تصویر، شکل و کارکردش آن را بازنمایی می‌کند، ذهن شرطی می‌شود. در رابطه با خطانمایی ماهیت در پیکربندی کاربرد بی‌پایه زبان، دوگن زنجی به روشن‌گری پرداخت. وی زبردستانه اندام‌های حسی را ناتوان از «مشاهده» آب توصیف کرد، از جمله در اموری مانند درختان، سنگ‌ها، انسان‌ها، گل‌ها و غیره که آب در آن‌ها آشکار نیست. این موجودات نه «آب» نامیده می‌شوند و نه در نامیدنشان به وجود «آب» در ترکیب آن‌ها اشاره‌ای می‌شود. بنابراین، اشیا خودداورانه و به‌اشتباه نام‌گذاری می‌شوند، زیرا ماهیت اشیا

<sup>۱</sup> ۱۰۶-۱۰۵، ۷۵.

<sup>۲</sup> استفاده ناهدرومند و دقیق از واژگان دست‌کم می‌تواند این پیام منقلب‌کننده را به‌همراه داشته باشد که بودا عنوان داشت: «یک سخن پرمعنا که به‌هنگام شنیدنش فرد آرام می‌گیرد، بهتر از هزار سخن تهی از معناست.» بن‌گرید به: *Dhamapada*, VIII, 100, 101, 102.

<sup>۳</sup> Musō, *Dream Conversations*, 46.

<sup>۴</sup> *Ibid.*, 41.

مدنظرِ زبان نیست.<sup>۱</sup> ناگارجونا به‌طورِ مشابه به سوءنام‌گذاریِ امور این‌گونه اشاره می‌کند: «سوخت آتش نیست.» و اگر سوختی نباشد، آتشی نیست، درعین‌حال، آتش نیز سوخت نیست. بنابراین، سوخت و آتش برهم وابسته‌اند، لیکن نام‌های مختلفی بر خود دارند.<sup>۲</sup>

آن‌چه نام‌گذاریِ زبانی در بازنماییِ حقیقی هر موجودیتی از قلم می‌اندازد عرصهٔ بزرگتری است که در درون اشیا نهفته می‌ماند. تعاملِ پرنده با گل و یا حتی عرصهٔ بزرگ‌تری که گل و پرنده در آن می‌زییند، در کاربردِ اسامی «گل» یا «پرنده» نادیده انگاشته می‌شود.<sup>۳</sup> نام‌گذاریِ مفردِ عضوی به‌نام «چشم» به‌طورِ مشابه ارتباطِ چشم با عرصهٔ بزرگ‌ترِ سر، دستگاهِ عصبی، بدن و مواردِ دیگر را نادیده می‌انگارد. نه چشم و نه موجودیتِ دیگری در انزوا به‌عنوانِ یک امرِ مستقل نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. بنابراین، محدودیت‌های زبان را می‌توان در خدمتِ پنهان نمودنِ ماهیتِ حقیقیِ برهم‌بستگیِ هستی دانست. تقسیم‌بندی، دسته‌بندی و تفکیکِ تمامی اشیا ظاهراً در نتیجهٔ ساده‌سازیِ حاصل از زبان رخ می‌دهد.

کاربردِ زبان بدونِ آگاهیِ زبانی ممکن است مشتمل بر موانعی باشد که ذاتاً درونِ واژگانِ ثابت قرار دارند و تداوم یافته‌اند. ناهنجاری‌هایی از این‌دست عبارتند از: (۱) اسامی و عناوین به‌مراتب ثابت هستند؛ (۲) آن‌ها در توصیفِ ماهیتِ حقیقی یا اساسِ امور ناکامند؛ (۳) آن‌ها حالتِ مداومِ دگرش در امور و دگرش در ذهن خود را نادیده می‌انگارند - ناپایداریِ تمامی امور در بسترِ عنوان‌گذاریِ ثابت بر آن‌ها قابل‌فهم نیست و یا حتی مشروعیت ندارند؛ (۴) ویژگی‌ها و عرصه‌هایی که توسطِ اندام‌های حسی قابل‌شناسایی نیستند، از قلم می‌افتند، به‌طورِ جزئی عنوان‌گذاری می‌شوند و یا اصلاً عنوان‌گذاری نمی‌شوند.

درجهتِ مهارِ اندیشهٔ زبانی و مفهومی، کارورانِ زنِ روش سه‌مرحله‌ای را ابداع نمودند که بایستی قویاً رعایت می‌شد. گامِ نخست بازشناسیِ نقصانِ زبان و بیان بود. گامِ دومِ آتخاذِ سکوت و نایبان بود. با تمرینِ سکوت، زبان از عملکردِ بازمی‌ایستد و هم‌زمان واقعیتِ بدونِ نام و عنوان رفته‌رفته پدیدار می‌گردد. گامِ سومِ استفاده از همان زبانِ رایج به‌شکلی عمل‌گرا به‌سانِ گامِ نخست، با همان اسامی و

<sup>1</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 137–143.

موسو به‌شیوه‌ای مشابه از تصویرگریِ آب استفاده می‌کند: «مطابق یک سوترا، وقتی روح آتش وارد آب می‌شود، آب نیز به آتش تبدیل می‌گردد. وقتی روح آب وارد آتش می‌شود، آتش نیز به آب تبدیل می‌گردد.» این امر دربارهٔ آیین بودا نیز صادق است: وقتی از دریچهٔ زنِ بدان می‌نگریم، آموزه‌های مرامی نیز به پیامِ زن بدل می‌شوند؛ وقتی از منظرِ مرامِ بدان می‌نگریم، تفاوتی میان پیامِ زن و آموزه‌های مرامی نمی‌بینیم.»

Musō, *Dream Conversations*, 46.

لاتو تسه بخش جالبی دربارهٔ ماهیتِ آب در تائو ته چینگ خود دارد. به‌نظر می‌رسد استعارهٔ «آب» در میان فرزندانگان آیین بودای زن که احتمالاً از آیین تائو وام گرفته شده است، رایج بوده است.

<sup>2</sup> Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 204.

<sup>3</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 130–132.

عناوین ولی با آگاهی از میزان تزلزل و تصنع احتمالی چنین بیان‌هایی بود.<sup>۱</sup> همین رویکرد متناقض به زبان است که منتج به «کوان‌های»<sup>۲</sup> زن گردید - نوعی از کاربرد بی‌معنا و مهممل واژگان و پرسش‌ها با هدف آشفته‌سازی اندیشه مفهومی. بنابراین، شعر به‌عنوان ابزار واقعیت‌پدیدار «در یک تراوش آنی واژگان» به کار گرفته شد.<sup>۳</sup> موسو سوسیکی افزود که تنها شاگردان کم‌هوش روی واژگان درنگ می‌کنند که حتی توان پردازش تحلیلی آن‌ها را هم ندارند.<sup>۴</sup>

نتیجتاً، زبان با «الگوی اندیشه» ما در درون و در بیرون مرتبط است، چون ذهن عرفی انسان با زبان هم‌تاسازی می‌شود. هدف زن توقف ذهن از دویدن از پی پدیده‌های «بیرونی» با تبدیل آن‌ها به حالت «درونی» در کاوش واقعیت «درون» است.<sup>۵</sup> کاربرد انسان‌محورگرای زبان این نیست که واقعیت پیش‌زبانی یا نازبانی را بشناسد، بلکه باید واقعیت را برای خودش مفهوم بخشد. اگرچه نمی‌توان یک واقعیت مبتنی بر زبان را کاملاً حذف کرد، اما به‌عنوان انسان‌های اجتماعی، باید آن راه، به‌تعبیر ناگارجونا، به‌مثابه یک انطباق واقعیت اصلی و بیان‌نشده درک کرد. جهان بیان‌شده تخیل صرف است و واقعیت پیش‌زبانی یک واقعیت اصیل است. با «دو حقیقت»، ناگارجونا زبان را به‌عنوان توصیف متداول روزمره از واقعیت تلقی می‌کند، درحالی‌که عمیق‌ترین واقعیت که تهیگی همه‌چیز است فاقد هر مفهوم زبانی و نامی است. نهایتاً، با تنزیل جایگاه زبان، این امکان را به ذهن ناشی می‌دهد تا به امور رایج خویش بپردازد، ولی این نباید اندیشه‌گر را فریب دهد که زبان دروازه‌ای به واقعیت اصیل است.

اگر مارتین هایدگر<sup>۶</sup> را به‌درستی فهمیده باشیم، وی زمانی عنوان داشت که زبان با ما سخن می‌گوید و نه ما با زبان. به‌عبارت‌دیگر ما بر زبان چیره نیستیم؛ زبان بر ذهن انسان‌ها چیره است. ما تنها با گوش دادن به خواست زبان پاسخ می‌دهیم.<sup>۷</sup> در چارچوب اندیشه مشابه، می‌توان گفت که واژگان و مفاهیم ابداعی در قلمروهای فرهنگی و دینی بر ما تسلط دارند و نه بالعکس.

<sup>۱</sup> همان، ۱۲۸-۱۲۵، ۱۲۴، ۹۸.

<sup>۲</sup> Kōans

<sup>۳</sup> همان، ۱۲۳، ۹۸، ۹۶، ۸۷.

هم‌چنین، بنگرید به:

Musō, *Dream Conversations*, 31-2.

<sup>۴</sup> Musō, *Dream Conversations*, 31, 35, 46.

<sup>۵</sup> Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 190-191.

<sup>۶</sup> Martin Heidegger

<sup>۷</sup> Martin Heidegger, trans. Albert Hofstadter, *Poetry, Language, Thought* (New York: HarperCollins, 1971), 144 (in the essay of "Building Dwelling Thinking");

هم‌چنین، بنگرید به:

"The Language" 205, 213-214.

رهایی شناختی عمیق‌تر یعنی بریدن از اندیشه مفهومی محدود که در لفافه زبان پوشیده است. در درون‌نگری، کنار گذاشتن این پیوند به‌ظاهر جدایی‌ناپذیر و ثابت زبان و محیط می‌تواند به کشف ذهنی ناب که زیر آوار کلمات و واژگان مدفون شده است، منجر شود.

### برآمد

بودا قصد ابداع دین جدیدی را نداشت. بالعکس، وی یک دیدگاه فلسفی پویانی را جهت ارزیابی دوباره خویش و جهان پروراند، به‌طوری‌که هنوز هم پاسخ‌گوی جهان نوین و نسل فعلی‌مان است. هدف طرح اولیة فلسفه بودا چیزی بیش از خودمختاری با رهایی افراد از گرفتاری‌های فرهنگ/دین‌محور، باورهای فراطبیعی، کژبرداشت‌های شناختی و تشویش خودتحمیلی نبود. در فلسفه رهایی خویش، بودا هم یک انحصارگرا بود که سایر جزئیات و آموزه‌های از پیش شکل‌یافته را رد می‌کرد و هم شمول‌گرا<sup>۱</sup> بود که موضع میانه‌روی با سایر مرام‌ها را بدون لزوماً اخلاق‌گرایی آشکار اتخاذ می‌کرد.<sup>۲</sup> ظاهراً، هدف بودا مسیری جهت‌رهایی فردی و جمعی بود و نه تلاش برای اثبات فضل خود و خطایای دیگران.

باری، درگذر زمان، این فلسفه منطق‌گرا تدریجاً جامه روحانیت و رهبانیت بر خود پوشید و به یک «دین» تبدیل گشت. بودا در مقام یک ایزد محوری معرفی شد که بایستی مورد پرستش قرار می‌گرفت. پی‌روی از احکام ثابت در متون مقدس مدام تأکید می‌شد. زیست در جوامع رهبانی روا دانسته و بالاخره باورهای فرهنگی جذّاب به بهشت و جهنم با آموخته‌های بودا درهم‌آمیختند. از منظر تاریخی، باورهای خرافی که به مرام بودایی افزوده شدند، به‌سختی مورد انتقاد قرار گرفتند و هرگز به‌طور اساسی اصلاح نشدند. بنابراین، آموزه مرکزی بودا به سمت یک «فلسفه خودرهایی» وسیع‌تر گذار نکرد. گرچه کوشش‌های شورش‌گرانه در راستای اصلاح و تزکیه این مرام صورت گرفتند - مانند شورش سده‌ششمی با بودی‌دارما در چین و هم‌چنین شورش زن در سده سیزدهم ژاپن، این مرام هر بار به سمت تشریفات‌گرایی و فرقه‌گرایی<sup>۳</sup> فضل‌فروشانه بازگشت.

ورود مرام‌های پیشانیون<sup>۴</sup> مانند آیین بودا به جوامع نوین مستلزم زدودن باورها و ادعاهای غلوآمیز بود تا امکان انطباق و اتخاذشان توسط عموم جامعه میسرتر گردد. لیکن، چالش موجود در اندیشه شرقی و

<sup>۱</sup> Inclusivist

<sup>۲</sup> برای جزئیات و استدلال‌های جالب، بنگرید به:

J. Abraham Velez de Cea, *The Buddha and Religious Diversity* (London and New York: Routledge), 2013.

<sup>۳</sup> Sectarianism

<sup>۴</sup> Premodern

بودایی این‌ست که «مرزهای بین اندیشه، احساس و باور درهم‌تنیدند.»<sup>۱</sup> به‌عبارت‌دیگر، منطق، احساس و باور همگی به‌طرز تمایزناپذیری در قالب یک صورت‌بندی واحد تلفیق می‌شوند. گفته می‌شود که مهار تناقض در تمرین آیین بودا انتخاب میان سه عمل است: به‌خاطر جامعه و فرهنگ، رسیدن به شایستگی با اعمال نیک و رسیدن به نیروانا - که تنها عمل اصیل است.<sup>۲</sup>

فرهنگ پرستش یک بودای سنگی در واقع جای تکلیف شاق فرمان فلسفی آن را گرفت. از آن‌جایی که مرام بودا عمیقاً با بافت فرهنگ آن درهم‌تنیده شده است، مشخص نیست که این مرام آن‌گونه که توسط متعصبین در شرق مشق می‌شود، می‌تواند صرفاً با چنگ زدن بر گریشات خداباورانه - فراطبیعی موجود در خویش را ساقط سازد یا نه. جملگی بر اصلاحات اجتماعی - دینی - فرهنگی جوامع شرقی و اقدامات پیشگامانه اندیشمندان مستقل بستگی دارد. از منظر هستی‌گرایانه غربی، خدا منسوخ و بلااستفاده است، به‌ویژه خدای حاضر در میان ابرها و در آسمان که اجازه زیست به شیطان می‌دهد.<sup>۳</sup>

خدازدایی و راززدایی از همان پیدایش آیین بودا بخشی از تاریخ بودایی بوده است.<sup>۴</sup> لیکن، میل به زنده نگه‌داشتن سنن خداباور و فراطبیعی و حفظ جایگاه خدایی بودا تا حد فراوانی کنه این فلسفه عمل‌گرا را از دیدگان پنهان ساخته است. تعالیم بودا به دین با مناسک و فرهنگ ساختگی تبدیل شد.

در تلاش برای پیش‌برد تعالیم بودا، برخی اندک فراتر از آن را درنوردیده‌اند، درحالی‌که دیگران در اخلاق‌مداری خوب‌بود و خداسازی از بودا درجا زده‌اند. حین انشعاب طولانی و شدید، بسیاری از اندیشه‌ها یا برچیده شدند یا تحریم گشتند که به سوءبرداشت از مرام بودا منتهی شد.<sup>۵</sup> باری، فارغ از آن‌چه به تعالیم اصلی بودا افزوده شده است یا از آن کاسته شده است، چارچوب اساسی و محتوای سازگاری‌پذیر این فلسفه هم‌چنان بنیانی تعلیمی دارد.

دلیل کارآمدی این فلسفه تنها زمانی اثبات می‌شود که تجارب فردی با تجارب بودا مطابقت پیدا کنند.<sup>۶</sup> این بدین معناست که این فلسفه، به‌سان سایر فلسفه‌های عمل‌گرا، به یک تجربه زنده شخصی بدل می‌شود و نه باور بر تجربه فردی دیگر یا پی‌روی از وی.

فلسفه بودایی یا محتوایی که به خویش و جهان پویا می‌پردازد، احتمالاً پس از دین جدا گشتن می‌تواند از جذبۀ فرافرهنگی بیش‌تری برخوردار گردد. شایان‌ذکر است که استفاده صرف از نام بودا شاید به‌عنوان

<sup>1</sup> (Die Grenzen zwischen Denken, Fühlen und Glauben werden angesichts der letzten Wirklichkeit durchlässig.), Paola-Ludovika Coriando, *Metaphysik und Ontologie in der abendländischen und buddhistischen Philosophie* (Berlin: Duncker and Humblot, 2011), 43.

<sup>2</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 110-111,

به‌نقل از میلفورد اسپایرو.

<sup>3</sup> Nishitani, *Religion and Nothingness*, 30, 39, 42.

<sup>4</sup> Ibid., 174.

<sup>5</sup> Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 49-50.

<sup>6</sup> Suzuki, *The Awakening of Zen*, 94.

یک شاخص استعاری (نه دینی - فرقه‌ای - جزمی) برای خودبیداری استفاده شود. به این دلیل عملی، ده خُرده‌نیروانا در این فصل ارائه شدند تا خوانندگان بتوانند آن‌ها را در قالب یک اندیش‌سنجی گسترده‌تر نیروانای فردی تلفیق سازند. همچنین، می‌توان استنباط کرد که تحقق خرده‌نیرواناها می‌تواند چراغ راه نیروانای بزرگ‌تر باشند. یک‌به‌یک، جعبه‌های خُرده‌نیروانای کوچک جنبه «تاریک» خویش را به جنبه «روشن» تغییر می‌دهند، تا این که نهایتاً کلیت «جعبه ذهن» روی محورش می‌چرخد و روشنی نیروانا را به‌نمایش می‌گذارد. از این گذشته، نیروانا یک دگردیسی ذهن و قلب (درون‌دگرش<sup>۱</sup>) است. نبرد طولانی فلسفه معطوف به دگردیسی از بددانی به دانایی و پرورش اتکابه‌خود مستقل از رویدادهای بیرونی (خودبستگی<sup>۲</sup>) بوده است.<sup>۳</sup> فلسفه تجربی و روانشناختی بودا و رهایی از گمگستگی‌ها در زندگی بستگی به ابزار ادراکی و عملکردهای فرد دارد تا لزوماً دانش کتابی و باور به مقدسات.

مادامی که افراد از سه سمّ طمع، خشم و توهم دوری می‌کنند و ناپایداری، بی‌خویشی و آرامش ذهن را مدنظر قرار می‌دهند، ماهیت دین جدای این فلسفه می‌تواند نیازهای شناختی‌شان را در هر شهر و دیار، در سر کار یا خانه برطرف کند. توصیه عالم‌گیر بودا، «پناه بردن بر خود»، در این راستا بود تا نیروانا را اوج و کنج نالوده آرمان انسان سازد - روشی عملی برای خودرهایی به شیوه‌های ابتکارآمیز فردی بدون تخطی و توهین به هر نوع سنتی. مفهوم کلیّ تعالیم بودا یا «فلسفه رهایی» تسلط بر سرنوشت خویش با درک عمیق جهان بود - تبدیل شدن به داننده ضمیر خویش. «بر خود پناه ببر» همچنین بدین معناست که رنج - شادی، جهل - روشن‌بینی، خودخواهی - هم‌دردی و غیره همگی درون ذهن انسان وجود دارند. این که فاتح کدام است، بر انتخاب فردی ما میان آسفتگی و بیداری در زندگی بستگی دارد.

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Metanoia

<sup>2</sup> Autarkia

<sup>۳</sup> پیروان مکاتب هینی کلیبی و رواقی و نیز اپیکوری بر نیل به آرامش ذهن و آزادی درون، نوعی از خودبستگی یا اتکا بر منابع درونی مستقل از رویدادهای بیرونی باور داشتند.



## فصل هفتم

### الگوی رهایی عمر خیام: بیدایی، خوشی و هیچ

مارتین هایدگر<sup>۱</sup>، در کلام عاریه‌ای از فریدریش هولدرلین<sup>۲</sup>، زمانی این پرسش را مطرح ساخت: «پس در دوران یأس، شاعران چه سودی دارند؟»<sup>۳</sup> در دوران یأس در سده دوازدهم، شاعر فارسی‌گو عمر خیام ظهور کرد، شاعر و فیلسوفی برجسته که افراد را ترغیب می‌کرد تا در درک جریان ناپایدار زندگی در کلیت‌ش ثبات قدم داشته باشند. وی هم‌چنین شاعری برای دوران یأس سده بیست‌ویکم نیز بوده است. بنابراین، پرسش هایدگر - «شاعران چه سودی دارند؟» - در این مورد با این اقدام خیام پاسخ خود را می‌یابد. هدف شعر خیام کمک به آن‌هایی بود که در دوران دشوار و آشفته زندگی خویش عقب مانده و یا از لحاظ عاطفی به قهقرا رفته بودند. وی شناختی از جهان مادی در اختیار ما قرار داد که اطمینان داشت باعث روشنی، دل‌گرمی و خوشی در زندگی می‌شود.

عمر خیام در حدود سال ۱۰۴۸ میلادی در نیشابور در شمال شرقی ایران زاده شد و در سال ۱۱۳۱ نیز در همان جا درگذشت.<sup>۴</sup> خیام یک ریاضی‌دان و اخترشناس برجسته و نیز یک فیلسوف - شاعر فرزانه بود.<sup>۵</sup>

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger

<sup>2</sup> Friedrich Hölderlin

<sup>3</sup> Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, 89;

هم‌چنین، بنگرید به:

Hwayal Jung, "Martin Heidegger and the Homecoming of Oral Poetry," *Philosophy Today* 26 (1982): 148-170.

<sup>۴</sup> این تاریخ‌ها از لحاظ نجومی توسط سوامی گوویندا تیرتا محاسبه و مطرح شده‌اند و مورد پذیرش جامعه پژوهشی قرار گرفته‌اند.

Peter Avery and John Heath- Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam* (London: Penguin Books, 1981), 10.

<sup>۵</sup> در یک‌ونیم سده اخیر، زندگی‌نامه‌های خیام بیش‌تر بر لذت‌گرایی، دم را دریابیم و تصاویر عشرت و می‌گساری متمرکز بوده‌اند. در این میان، اثر استادانه و بی‌نظیر مهدی امین‌رضوی استثناست.

Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld, 2007).

رویکرد وی دربارهٔ چگونه زیستن در این دنیا که در رباعیاتش<sup>۱</sup> بازتاب یافته است، در نوع خود فلسفه‌ای بنیادین است.<sup>۲</sup> جهت فهم و مشق اصول منطقی - تعلیمی خیام که عمدتاً در قالب منظوم رباعیات بیان شده‌اند،<sup>۳</sup> هیچ نیازی به مراقبه عمیق یا روحانیت، زهد یا تعبیر واقعیت نیست. هیچ قدسیتی در تعلق کلام وی نیست، هیچ نیازی به تلمذ نزد مرشد نیست و خیام خود نه ایزد بود و نه قدیس. فلسفه خیام برخلاف بودا هرگز به فرقه و دین تبدیل نشد. فهم کلام خیام بسیار آسان است و نیازمند تفسیر غامض یک استاد نیست. هر فرد با سواد و بی‌سواد با شنیدن رباعیات خیام می‌تواند آن‌ها را با واقعیت زندگی خویش ربط دهد که در مقام یک منبع حقیقتاً قابل فهم در مسیر خودرهایی‌اند.

صدها رباعی شاهکار وی مملو از بینش‌های اصیل دربارهٔ بسیاری از موضوعات عمیقند و در عین حال هیچ تلاشی در راستای سامان‌بخشی به این سروده‌ها در قالب یک فلسفه نوین طی نهمصد سال اخیر نشده‌است. در واقع، خیام مسائل وجودی را به‌گونه‌ای مدّ نظر قرار داده است که کم‌اهمیت‌تر از مواجهه بودا<sup>۴</sup>، اپیکور<sup>۱</sup>، اندیشمندان چارواکایی<sup>۲</sup>، پیرهون<sup>۳</sup> و لوکرس<sup>۴</sup> با این دست مسائل نبوده است، اندیشمندان

<sup>۱</sup> «رباعی» فارسی یک واژه عربی مشتق از «ربع» به معنای «چهار» و شکل جمع آن نیز «رباعیات» است. رباعیات (چارپاره‌های) خیام در سدهٔ دوازدهم در شرق ایران سروده شدند. این منطقه دارای سبقه طولانی بودایی از زمان بودا (سدهٔ پنجم پیش از میلاد) به بعد بود. ادعا می‌شود که در پراجناپارامیتا سوترا (سوترای کمال خرد)، نخستین متن مقدّس ماهایانا، بودا انگاره‌های خردآمیز ارزشمند را در قالب چارپاره بیان کرده است. مطابق فصل سیزدهم ویراچودیکا (بریدن الماس) [از پراجناپارامیتا سوترا]، بودا توصیه نمود که استخراج، تعلیم و درونی‌سازی سروده‌های چارپاره (گاتا) دارای فضیلت بیش‌تری از هر چیزی است. بنگرید به:

The Diamond Sutra *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, trans. Edward Conze, 3-6, 13, 17, [www.universaltheosophy.com/pdflibrary/Diamond%20Sutra\\_EC.pdf](http://www.universaltheosophy.com/pdflibrary/Diamond%20Sutra_EC.pdf);

هم‌چنین، بنگرید به:

B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987), 201. خود بودا تعالیمش را در چهار مورد درهم‌تنیده تحت‌عنوان «چهار حقیقت والا» خلاصه نمود - گونه‌ای از رباعیات خیامی در نوع خود. بسیاری از سخنان بودا در *داماپادا* (مجموعهٔ حکایات و خطابه‌های وی) در چهار یا پنج خط نوشته شده‌اند. بنگرید به:

*Dhammapada: The Sayings of the Buddha*, A Rendering by Thomas Byrom (Boston: Shambhala, 1993),

انتقال آغازین کلام چارپاره به بودی‌دارما، نخستین بزرگ مکتب زن در چین سدهٔ ششم، نسبت داده می‌شود. در جریان تاریخ بودایی، سنت تعلیم بودایی در قالب چارپاره در تبت و ژاپن شتاب گرفت.

<sup>۲</sup> برخی اشعار خارج از جهان فارسی‌زبان در مقام تبدیل شدن به اساس مکاتب فلسفی تازه تأسیس بودند. اندیشمندان یونانی پیشاسقراطی مطالب فلسفی‌شان هم‌چون ماهیت امور لوکرس را به سبک شعر/فلسفه در قالب شعر شش‌پایه‌ای می‌نوشتند. به علاوه، تائو ته چینگ لائو تسه، اوپانیشاد و نوشته‌های دیگر در قالب نظم نوشته شدند.

<sup>۳</sup> خیام نیز تعدادی رساله دربارهٔ مضامین فلسفی متعدّد نوشته بود، لیکن مفروض رباعیاتش در صراحت کلام و فاش‌گویی تغییر بنیادینی در پیش می‌گیرند.

که جامعه خود و ورای آن را تحت تأثیر قرار دادند. به‌سان همفکران خویش، خیام موضوعات متنوع و بنیادینی را مطرح نمود، از جمله فرایندهای زیست‌شناختی و شناخت فرایندهای فیزیکی، ذره‌گرایی<sup>۵</sup>، فلسفه لذت، رد فراطبیعت<sup>۶</sup> جهان آخرت و گفتمان هستی‌شناختی پیرامون موضوع هیچ. این‌دست از موضوعات مستلزم مذاقه فلسفی جدی هستند و شایسته نیست آن‌ها را «صرفاً» شعر نامید. باید به‌خاطر داشت که با «شعر» لائو تسه<sup>۷</sup>، اوپانشاد<sup>۸</sup>، لوکرس و مولانا<sup>۹</sup> نیز به‌عنوان فلسفه برخورد شده است و لذا، گرچه نوشته‌های خیام در مقام شعر خوانده می‌شدند و می‌شوند، تحلیل ارائه‌شده از رباعیات وی در بستر فلسفی در این‌جا کوششی است در راستای بخشیدن قوام سامان‌مندی بیش‌تر به کلام تقویت‌کننده وی.

علاوه‌بر فلسفه پایه‌ای در اشعار وی، شعر جاری خیام از منظر زبانی بی‌نظیر، شیرین، تکان‌دهنده و مستقیماً از ذهن به ذهن است. ظاهراً، وی برای آهنگین ساختن شعرش سنگینی‌ای بر دوش تحمیل نمی‌کند. او از ابتدالی زبان شاعرانه دوری می‌کند. به‌طور موجز با روشن‌ترین و صریح‌ترین معانی نسبت‌به سایر شعرای برجسته فارسی‌گو به سرودن شعر می‌پردازد. وی بدین موضوع کاملاً آگاه می‌نماید که انسان بیش‌از واژگان تجملی نیازمند روشنی است. در نظم لغوی و استعاری‌اش، خیام خود را وقف پرداختن به رنج، آسفتگی و شرایط بغرنج زندگی انسان نمود. هدف مرکزی شعر وی رهایی ذهن انسان از بند کژبرداری و تلقین کذب است.

او این امر را با پرداختن به جوانب اساسی زندگی انسان به سرمنزل مقصود رساند. فلسفه لذت وی به‌ویژه به نبود درد - درد هستی - پرداخته است. لذت (کام یا نشاط) نوش‌داروی تردید و تشویش است. تمایل انسان به واکنش به درد و فراموشی حالت بی‌دردی یا لذت زندگی پیش‌از خیام توسط غول‌های هندی باستان و هیلنی<sup>۱۰</sup> مانند چارواکایی‌ها، بودا، دموکریت<sup>۱۱</sup>، اپیکور و پیرهون (و حتی بعدها، آرتور شوپنهاور<sup>۱۲</sup> در جهان به‌مثابه خواست و بازنمایی<sup>۱۳</sup> (۱۸۱۸)) مورد تأکید و بحث قرار گرفته است.

<sup>1</sup> Epicurus

<sup>2</sup> Ārvākas

<sup>3</sup> Pyrrho

<sup>4</sup> Lucretius

<sup>5</sup> Atomism

<sup>6</sup> Metaphysics

<sup>7</sup> Lao Tzu

<sup>8</sup> Upanishads

<sup>9</sup> مولانا دیگر شاعر فارسی‌گوست که شعرش اخیراً از قلمرو ادبیات خارج گشته و وارد جهان فلسفه شده است.

بنگرید به:

Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism* (New York and London: Palgrave Macmillan, 2015).

<sup>10</sup> Hellenic

<sup>11</sup> Democritus

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer

<sup>13</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*

دیگر جنبه به‌ویژه قوی شعر خیام بیان مرام ذره‌گرایی است. اندیشه ذره‌گرا مدعی است که تمامی جانداران و اشیای بی‌جان از تکه‌های (ذرات) تجزیه‌ناپذیر و نابودی‌ناپذیر تشکیل شده‌اند و نهایتاً تمامی امور بدین عناصر اولیه بازمی‌گردند. پیکرهای متلاشی ذرات خویش را به‌حالت رقص رها می‌کنند تا پیکربندی جدیدی به خود بگیرند، به‌طوری‌که ویژگی‌های موجودیت‌های پیشین خویش را نیز تماماً از دست می‌دهند. بسیار محتمل است که خیام فلسفه ذره‌گرایی دموکریت را خوانده و با آن آشنا بود، مرامی که به‌دست سایر اندیشمندان ذره‌گرای مهم مانند اپیکور و لوکرس رسیده بود. این اندیشمندان ذره‌گرای دیرینه به پرورش لذت در محیط طبیعی پیش‌از مرگ همت گماشتند، چراکه بازگشت به زندگی دیگر ممکن نبود. یکی از همتایان و معاصران خیام، محمدبن عبدالکریم شهرستانی (ف. ۱۱۵۳) که در واقع در زادگاه خیام (نیشابور) تحصیل کرده بود، آرای دموکریت و اپیکور را در زندیق‌نامه سده دوازدهمی‌اش پوشش داد.<sup>۱</sup> یکی از مکاتب فقهی سنی نیشابور، اشعریه نیز نظریه کاملی پیرامون ذره‌گرایی ارائه دادند.<sup>۲</sup> لذا، باتوجه‌به مطالعات فاضلانه خیام پیرامون فلسفه‌ها و علوم ابن‌سینایی - ارسطویی و هیلنی، این فرض منطقی است که وی و محفل فکری‌اش با ذره‌گرایی آشنایی داشتند. به‌طور جالب، نه‌چندان دور از زادگاه خویش نیشابور، ذره‌گرایی ردپایی دیگر در شبه‌قاره هند به‌ویژه در مکتب نیایا وایشیشیکا<sup>۳</sup> و نیز در میان چارواکایی‌ها برجای گذاشته بود. با بهره‌مندی احتمالی از تأثیرات مکاتب ذره‌گرایی هیلنی و حتی هندی، به‌هنگام سرودن اشعار خویش با موضوع ماهیت هستی‌گردان، خیام به الگوواره<sup>۴</sup> مشابهی در رابطه با رفتار طبیعت و رقص ذرات با درک کامل زندگی انسان رسید.

### باورهای منسوب به خیام

بسیاری از رساله‌های موجود به شرح‌حال و اشعار خیام پرداخته‌اند، بنابراین در این‌جا نیازی به دوباره‌کاری نیست. در پیوند با باور شخصی‌اش بر هر دین یا فلسفه‌ای، وی ظاهراً از این‌دست برجسب‌زنی‌ها روی‌گردان بود.

<sup>۱</sup> بنگرید به شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، ج. ۲، ترجمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی (تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷)، ۱۸۰-۱۷۸، ۱۶۷-۱۷۱.

<sup>۲</sup> Richard T. W. Arthur, "Time Atomism and Ash'arite Origins for Cartesian Occasionalism Revisited," Department of Philosophy McMaster University Hamilton, Ontario Canada.

بنگرید به:

PDF online: <https://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/AshariteOrigins.pdf>.

<sup>۳</sup> Nyaya-Vaisesika

<sup>۴</sup> Paradigm

باری، برخی خیام را متعلق به نوعی باور دینی یا عرفانی دانسته‌اند.<sup>۱</sup> نام خیام اغلب با ملامتیه، فرقه زاهدان تضادگرا در نیشابور، گره می‌خورد. سبک زندگی ساده خیام و آرای شورشگرانه وی علیه معنویت‌گرایی کاذب ممکن است حاکی از این باشد که وی از هواداران و پیروان مخفی ملامتیه بوده است.<sup>۲</sup> لیکن، این تأثیر تاحدی احتمالاً از این نقطه نظر بوده است که مرام ملامتیه موضعی مخالف تصوف سنتی و اسلام کلامی بود.<sup>۳</sup>

ملامتیان از نسل زهدگرایی بلخ بودند. ابراهیم بن ادهم چهره نمادین ملامتیه بود که هم راه‌گشای عرصه‌های جدید بود و هم نماد استمرار آیین بودا در بلخ و بعدها در نیشابور به شمار می‌رفت (تصویر ارائه شده از ابراهیم بن ادهم در شمایل یک شاهزاده «شبه‌بودایی» بود که از بلخ به نیشابور سفر کرد<sup>۴</sup>). در پیوند با زندگی و علقه معنوی ابراهیم بن ادهم که توسط عطّار (ف. حد. ۱۲۲۰) در تذکره لاولیا ذکر شده است، روایتی هست که مشابه شرح حال بودای تاریخی ست. ملامتیان بلخ و نیشابور به طور خلاصه وارث عناصر روه افول آیین بودا در پیدایش و مرام خویش بودند.<sup>۵</sup> بنابراین، اگر ملامتیه مبنای شعر خیام بوده

<sup>۱</sup> هنریتا مری بتسون بی‌هیچ تردیدی بر آن شد تا اثبات کند که خیام به‌هیچ‌عنوان پی‌رو اندیشهٔ ایپیکوری نبود و امکان ندارد که خیام ناخدا باور بوده و وجود خدا را انکار کرده باشد. شک‌گرایی خیام «در وادی ایمان قرار داشت و درونش اشتیاق بی‌پایانی به حقیقت داشت». بنگرید به:

H. M. Baston, "Commentary," in *The Ruba'iyat of Omar Khayyam* (London: Elibron Classics, 2005), 130, 133.

به‌رغم عدم دسترسی به نسخهٔ اصلی فارسی رباعیات خیام، حتی مرشد هندی یوگاناندا درعین ناباوری متقاعد گشت تا به عدم انسجام ترجمهٔ فیتزجرالد بپردازد. بنگرید به:

Sri Sri Paramahansa Yogananda, *The Wine of the Mystic: The Rubaiyat of Omar Khayyam – A Spiritual Interpretation* (Delhi: Macmillan Limited, 1997).

<sup>۲</sup> Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 63, 151–152; 145, 152.

هم‌چنین، عنوان شده است که خیام احتمالاً به طریقت صوفی مستقل اویسیه تعلق داشت.

<sup>۳</sup> Vaziri, *Buddhism in Iran*, 141–144 (chapter 8).

<sup>۴</sup> نیشابور پایتخت خراسان سده‌های میانه بود و هم‌چنین برای سده‌های بسیاری منزلگاه پیروان ودانتا، دین زرتشت، آیین مزدک، نوافلاطون‌گرایی، همه‌خدا باوری و آیین بودا بوده است. بنگرید به:

Otto Rothfeld, *Umar Khayyam and His Age* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. 1922), 20–22.

پیش از تغییر مذهب گسترده به اسلام، اهالی نیشابور هنوز عمدتاً زرتشتی، مسیحی، یهودی یا احتمالاً حتی بودایی بودند. بنگرید به:

Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 15.

در زمان خیام، سلجوقیان تُرک از سدهٔ یازدهم تا دوازدهم به آزار و اذیت بسیاری از شمن‌ها (بوداییان)، مانویان و مسیحیان آغاز نمودند که باعث پنهان شدن آن‌ها شد. بنگرید به:

Richard N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman: University of Oklahoma Press, 1965), 115.

<sup>۵</sup> Vaziri, *Buddhism in Iran*, chapter 8.

باشد، احتمالاً آیین بودا نیز به‌طور غیرمستقیم در رباعیاتِ خیام نفوذ کرده است. باری، خیام هیچ اثر ملموسی از خود برجای نمی‌گذارد که آیا پی‌رو ملامتیه بوده است یا یک بودایی و یا عضوی از دیگر گروه‌رانده‌شدگان در نیشابور.

تأثیرات افزون احتمالاً حول محور خیام در محیط فرهنگی - معنوی غنی آسیای مرکزی می‌چرخد، جایی که وی رشد یافت. او احتمالاً نه‌تنها با آیین بودای مخفی آسیای مرکزی بلکه با آیین مانوی<sup>۱</sup> نیز مواجهه داشته است.<sup>۲</sup> گروه‌های مانویت دیناوری در سمرقند و نیشابور متمرکز بودند<sup>۳</sup> که آرایشان در زمان خیام در نیشابور واقع در کنار جاده ابریشم شناخته شده بود.

و بنابراین، با همه این دیدگاه‌های متنوع که احتمالاً از آن‌ها تأثیر پذیرفته است، گرچه گفته می‌شد که خیام فرزند یک زرتشتی بوده است که به اسلام گروید و جزو نسل نخست مسلمانان بود،<sup>۴</sup> هیچ نشانه‌ای دال بر به‌اصطلاح دین زرتشت پدری‌اش و یا اسلام در اشعارش نیست.

در پیوند با موضع خیام در برابر باور اسلامی متداول، یکی از نخستین مفسران زندگی و شعر خیام در ایران سده بیستم، صادق هدایت باور داشت که خیام منکر قدرت «خدای سامی» است که قادر به انجام هر کاری است، ولی انسان را در سرگستگی نومیدکننده‌ای نسبت به هدف و مسیر زندگی رها کرده است.<sup>۵</sup> آزاداندیشان تأثیرگذاری هم‌چون خیام در قامت فاتحان مرزهای ناشناخته و حل مشکل انسان و نه صرفاً به‌چالش کشندگان توانایی‌های «خدای سامی» شناخته می‌شدند.

در عوض، با مشغول ساختن خویش با فلسفه هیلنی و ابن‌سینایی (و شاید هندی و چینی)، خیام زندگی علمی و فلسفی‌ای در پیش گرفت. باری، به‌خاطر دیدگاه نامتداولش، در معرض برچسب‌زنی‌های دیگران قرار داشت، بنابراین در رد تمامی گمانه‌زنی‌های اتهام‌آمیز رباعیاتش را سرود. وی اساساً عنوان می‌داشت:

<sup>1</sup> Manichaeism

<sup>۲</sup> برای بحث بیشتر درباره آیین مانوی و آیین بودا، بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, chapter 3.

<sup>3</sup> Werner Sundermann, "Dīnāvārīya," *Encyclopaedia Iranica*, 1995, accessed Dec. 2010. <http://www.iranicaonline.org/>.

<sup>4</sup> Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 19,

عمر علی‌شاه در نوشته جدل‌آمیز خویش مدعی می‌شود که خیام یک پیرو صوفی بوده است و هم‌چنین عنوان می‌دارد که وی در جامعه تصوف بلخ از پدرومادری افغان زاده شد.

C. E. Bowen, "The *Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*: A Critical Assessment of Robert Graves' and Omar Ali Shah's Translation," *Iran: British Institute of Persian Studies* 11 (1973): 63-73.

شارلوت الیزابت باون تمامی اظهارات بی‌اساس عمر علی‌شاه و رابرت گریوز را رد می‌کند؛ هم‌چنین، بنگرید به: Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 154-156.

مقایسه کنید با صادق هدایت، *ترانه‌های خیام* (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۳)، ۵۰، ۳۲، ۲۲. احساسات ضداسلامی یا ضدعربی خیام چیزی است که برخی نویسندگان نوین مایلند بر آن تأکید کنند. هم‌چنین، بنگرید به:

Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers* (1919; Wiesbaden: Marixverlag, 2008), 132.

همه نسبت به مرام من مظلونند؛ این که من یک ناباورمند هستم و یا باورمند به نوعی از خداناباوری به هیچ عنوان اهمیتی ندارد. «من آنم که هستم.» وی چنین برچسب‌زنی‌هایی را به عنوان لغزش در قضاوت آن‌هایی می‌دانست که دچار کژخوانش او بودند (رباعی ۷۵، ۷۴، ۱۰۴).

قطعاً، خیام شخصیتی یگانه و گیرا بوده است. برخلاف بیش‌تر فرهیختگان آن زمان، وی علاقه‌ای به آموختن هیچ‌یک از انگاره‌هایش به عموم یا به مخاطبان زیادی نداشت و لذا هیچ‌کس باور حقیقی او را نمی‌دانست.<sup>۱</sup> این تمایزمندی، از جمله گیاه‌خواری و تجردش، باعث تعجب برخی مسلمانان شد.<sup>۲</sup> بنابراین، جای تعجب نیست که خیام به خاطر ترس از متعصبین از یک سو و صرفاً بنابر شخصیت منزوی‌اش از سوی دیگر رباعیاتش را تا پیش از مرگش پنهان نگه‌داشت.<sup>۳</sup>

از روی مضمون رباعیاتش پیداست که خیام دغدغه اندیشه ضددینی را لزوماً در سر نداشت. در مقابل، وی علاقه فراوانی به بهبود مشق اندیشه عقلانی و منطقی داشت. این موضع منطقی خودبه‌خود بسیاری از باورهای دینی کهن را از تحت اعتبار پایین کشید. اندیشه منطقی و جست‌وجوی لذت در فلسفه خیام به گونه‌ای صورت گرفت که شناخت جهان و فرایندهایش را از قضاوت‌های شخصی مداوم رها ساخت.

در جای دیگر استدلال شده است که دیدگاه‌های غیرعرفی شاعرانه خیام در باب عدم دینیت<sup>۴</sup> در جهان طبیعی متأثر از شاعر سوری، ابوالعلا معری (۱۰۵۷-۹۷۳)، یک گیاه‌خوار مطلق و زاهد نابینا بوده است که علیه آموزه‌های قرآنی به سرودن شعر پرداخت.<sup>۵</sup> نقیضه‌های وی با محوریت آیات قرآن و نیز بهشت و جهنم نشانگر شک‌گرایی دینی‌اش هستند.<sup>۶</sup> نام خیام نخستین بار توسط زبان‌شناس

<sup>۱</sup> علیرضا قره‌گوزلو، عمرخیام (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱)، ۲۱-۲۰، ۱۴، ۱۲؛ هم‌چنین، بنگرید به صادق هدایت، «مقدمه‌ای بر رباعیات خیام»، در نوشته‌های فراموش‌شده صادق هدایت، به تصحیح مریم دانایی برومند، (تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۶)، ۵۸.

<sup>۲</sup> جعفر آقایی چاووشی، «آیا خیام و ابوالعلا معری زندیق بوده‌اند؟»، در نوزده مقاله درباره حکیم عمرخیام نیشابوری (خراسان: نیشابورشناسی، بی‌تاریخ)، ۷-۶.

<sup>۳</sup> Mohammad Mohammadian, "Der oblique Blick: Zum Verhältnis von Philosophie und Religion in den Robâ'iyât von Omar Khayyâm," in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 99, 105.

<sup>۴</sup> Religiosity

<sup>۵</sup> حتی اشعار و شهرت ضددینی ابوالعلا معری در زمان ناصرخسرو قبادیانی نیز رواج داشت. بنگرید به سفرنامه ناصرخسرو (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴)، ۱۶. در رابطه با اشعار ابوالعلا معری، بنگرید به: اشعار ابوالعلا معری، ترجمه امیر چناری (تهران: زوار، ۱۳۸۵).

<sup>۶</sup> بنابر شک‌گرایی دینی‌اش، ابوالعلا معری بر آن شد تا نقیضه‌ای برای آیات قرآن بنویسد که از میان‌شان تنها سه مورد نخست برجای مانده است.

Muhammad Abū al-Fadl Badran, "denn die Vernunft ist ein Prophet – Zweifel bei Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī," in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. F. Niewöhner and O. Pluta (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 78, 80–81.

سده دوازدهمی محمودبن عمر زَمَخْشَری در پیوند با ابوالعلا مَعْری ذکر شد. زَمَخْشَری عنوان داشت که خیام، در مقامِ شاگردِ مَعْری، با قطعاتِ عربیِ شاعرِ سوری آشنایی داشت.<sup>۱</sup> ابوالعلا مَعْری به خاطرِ موضع شورش و استدلالِ تجربی‌اش شناخته شده است که تشابهاتِ بیش‌تری با نوشته‌های بعدیِ خیام دارد. به‌طورِ ویژه، مَعْری مدعی شد که خردِ آدمی خود به تنهایی پیامبرست.<sup>۲</sup> شباهت‌های بی‌نظیر در مضامین که هردو شاعر بدان‌ها می‌پردازند، یکی به‌زبانِ عربی و دیگری به‌فارسی، ما را نسبت‌به وجودِ تأثیراتِ متقابلِ معینی به تردید می‌اندازد. با این حال، تفاوتِ بنیادینی بین این دو شاعر وجود دارد. باتوجه‌به نگرش‌های بازتاب‌یافته در شعرِ آن‌ها، می‌توان تأیید نمود که خوش‌بینی، لذت‌گرایی<sup>۳</sup> و جهان‌اندیشی خیام در تقابلِ با بدبینی، زُهد و موضعِ عزلت‌گرای مَعْری‌ست.

### سخنی پیرامون خطای ترجمه ادوارد فیتزجرالد<sup>۴</sup>

با شبه‌ترجمهٔ رباعیاتِ خیام به انگلیسی در سال ۱۸۵۹، ادوارد فیتزجرالد برداشتِ ناقصِ خویش از خیام را به‌زیور طبع آراست. فیتزجرالد تصویری به‌مراتب محدود، تحریف‌شده و خدشه‌ناپذیر از نوشته‌های خیام ارائه داد. جدا از ترجمهٔ نادرست، ادوارد فیتزجرالد هم‌چنین معنا و جهت‌گیری فلسفی پیام‌های خیام را دچار تحریف ساخت. (ترجمهٔ فرانسوی که در سال ۱۸۶۷ چاپ شد، ولو منتقدِ فیتزجرالد، خود عاری از خطا نبود.)<sup>۵</sup> لذا، منطق و نظمِ خیام به‌مراتب نادرست ترجمه شد. ناسازگاری میان نگرش خیام و مترجم یعنی

این نقیضه احتمالاً تقلیدی از اثر ابن‌راوندی در سدهٔ دهم به‌نام *الدامع* (ردیه) بوده است که هدفش بی‌اعتبار ساختن سبک و محتوای معجزه‌آسای قرآن بود. بنگرید به:

Reynold Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Charles Schreiber's Son, 1907), 375; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (1970; New York: Columbia University Press, 2004), 97.

بعدها، ابوالعلا مَعْری در اثرِ خویش، *الفقران* (کتابِ آموزش)، به تمسخرِ بهشت‌و جهنم پرداخت.

<sup>۱</sup> Avery and Heath-Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*, 18.

<sup>۲</sup> ابوالعلا مَعْری در رابطه با ارتباطِ بین انسان و خدا سه وضعیتی را مطرح نمود. نخست، خدای متعال خارج از دسترس است. دوم، خدا حسّ هم‌دردی‌ای با انسان ندارد و ناگهان تصمیم می‌گیرد تا فرشتگان و پیامبران را بفرستد تا انسان را از اموری چند منع کنند. وضعیتی سوم منطقیّتِ گیج‌کنندهٔ انسانی در برابرِ بلاهتِ اوست. بنگرید به: Badran, "denn die Vernunft ist ein," 70–71.

هم‌چنین، بنگرید به:

Ignaz Goldziher, "Abū-l- Alā al-Ma'arrī als Freidenker," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 637–641; A. von Kremer, "Philosophische Gedichte des 'Abū-l- 'alā' Ma'arrī," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884): 40–52.

<sup>۳</sup> Hedonism

<sup>۴</sup> Edward FitzGerald

<sup>۵</sup> تصویرِ برساخته از خیام توسطِ ترجمهٔ فیتزجرالد با این حال با آثارِ بعدیِ ژان باپتیست نیکولاس (رباعیاتِ خیام؛ ترجمه‌شده از فارسی، ۱۸۶۷) و تی. اس. ایلیوت، ولو نه عاری از انتقاد، به‌چالش و مجادله کشیده شد. بنگرید به:

فیتزجرالد هویدا است.<sup>۱</sup> منابعی که فیتزجرالد در تفسیر آزاد رباعیات خیام استفاده کرد نیز خالی از مشکل نبودند.<sup>۲</sup> واژگان و معانی انگلیسی ترجمه فیتزجرالد بیش‌تر در جهت آفرینش وزن و آهنگ و نه محتوای اشعار به خدمت گرفته شده بودند. شاعری به‌سان فیتزجرالد از اختیار شاعری خویش استفاده کرده بود تا معنا و مقصود اصلی شعر خیام را تغییر دهد.

نسخه ترجمه هم‌چنین با واژگان و پیام‌های فارسی مطابقت ندارد. در رابطه‌با ترجمه فیتزجرالد، پیتر آوری<sup>۳</sup> می‌گوید: «اثر وی بیش‌تر ماهیت تخیل دارد تا ترجمه. اغلب بسیار آزاد است و به‌کرات فاقد دقت لازم.»<sup>۴</sup> آرتور جی. آربری<sup>۵</sup> نیز باور داشت که فیتزجرالد ترجمه رباعیات را بر شالوده ذوق شاعری خویش و مقتضیات عصر ویکتوریا<sup>۶</sup> بنا کرده است.<sup>۷</sup> می‌توان اظهار داشت که فیتزجرالد مترجم نبوده است، بلکه به‌جای ارائه «خیام فارسی» اصیل، «خیامی انگلیسی»<sup>۸</sup> آفریده است. حتی مرشد هندی یوگاناندا<sup>۹</sup> که

Giuseppe Albano, "The Benefits of Reading the Rubāiyāt of Omar Khayyām as Pastoral," *Victorian Poetry*, 46/1 (Spring 2008), 63, 65.

ژان باپتیست نیکولاس رایزن فرانسه در رشت بود. بنگرید به:

"Les Quatrains de Khèyam, traduits du Persan by J. B. Nicolas; Rubāiyāt of Omar Khayyām, the Astronomer-Poet of Persia," *The North American Review*, 109/225 (Oct. 1869): 565-84;

درنگاه تی. اس. ایبوت، خیام فردی بسیار تأثیرگذار و منبع شور فلسفی وی بود، لیکن بدبینی انتقال‌یافته‌اش توسط فیتزجرالد مورد انتقاد بود. بنگرید به:

William H. Martin and Sandra Mason (eds.), *Edward FitzGerald's Rubāiyāt of Omar Khayyām: A Famous Poem and Its Influence* (London: Anthem Press, 2011), 118;

هم‌چنین، بنگرید به:

M. A. R. Habib, *The Early T. S. Elliot and Western Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 161.

دو ترجمه آلمانی دیگر نیز در سده نوزدهم پدیدار شدند:

Adolf Friedrich von Schack, *Strophen des Omar Chijam* (1878); Friedrich Bodenstedt, *Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjam* (1881).

<sup>1</sup> William Cadbury, "Fitzgerald's Rubāiyāt as a Poem," *ELH* 34/4 (Dec. 1967), 541-563.

<sup>2</sup> Parichehr Kasra, "FitzGerald's Recasting of the Rubāiyāt," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980), 458-459.

<sup>3</sup> Peter Avery

<sup>4</sup> Avery and Heath-Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*, 32.

<sup>5</sup> Arthur J. Arberry

<sup>6</sup> Victorian era

<sup>7</sup> A. J. Arberry, "Omar Khayyam," in *Nineteen Maqāleh dar bāreh Hakīm Omar Khayyam Neishāburī* (Khurasan: Neishābur Shenasi, n.d.), 89-91;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. J. Arberry, *The Rubāiyat of Omar Khayyam and Other Persian Poems* (London: Everyman's Library, 1954), vii.

<sup>۸</sup> بنگرید به علی تسلیمی، *رباعیات خیام: نظریه کمیّت زمان* (تهران: کتاب‌آمه، ۱۳۹۱)، ۷۶-۷۵.

<sup>۹</sup> Yogananda

کوشید جای خالی تعلیم عرفانی - معنوی در رباعیات را پر کند، نتوانست از کاربرد عین واژگان و ترجمه ضعیف ادوار فیتزجرالد اجتناب کند. ترجمه فیتزجرالد را تنها می‌توان به‌دیده اثری منسوخ در عرصه شرق‌شناسی نگریست، لیکن قطعاً نه به‌عنوان منبع تأملات عقلانی عمرخیام. اکنون، پیش از کاوش در ژرفای الگوی فلسفه خیام، زمان مناسبی است تا خیام و رباعیاتش را از لوث وجود برچسب‌های «لذت‌گرایی» و «پوچ‌گرایی»<sup>۲</sup> پاک سازیم. مسلماً، خیام چیزهای بیش‌تری از صرف «دم را دریابیم»<sup>۳</sup>، عیش‌ونوش و تهیگی<sup>۴</sup> زندگی دارد.»

### لذت‌گرایی و پوچ‌گرایی در ترازوی بحث

بگذارید با گفتن این موضوع شروع کنیم که در گذشته، برخی سنن دینی و زاهدانه به‌کرات افراطی‌گری یا لذت‌گرایی را به‌مثابه لذت نفسانی صرف مورد تازش و تقبیح قرار می‌دادند و بنابراین آن را با بی‌اخلاقی ناپسند و ارتداد مرتبط می‌دانستند. با نگاهی طعن‌آلود به منتقدین، خود میل به داشتن زندگی ابدی و سعادت‌مند در بهشت در سنن یهودی - مسیحی - اسلامی را می‌توان به‌دیده نشخوار پنهان لذت‌گرایی نگریست.

برای خیام، نگرش وی به زندگی قویاً لذت‌گرایانه است، لیکن نه به مفهوم لذت نفسانی بلکه استوار در مسائل زندگی. لذت‌گرایی وی اقدامی نااندیشه‌مند و صرفاً خوشی‌جو نیست. خوشی و «لذت‌گرایی»<sup>۵</sup> ای که خیام بسط داد را می‌توان قابل‌قیاس با آن چیزی دانست که بودا، اپیکور و لوکرس یا حتی رواقیون<sup>۶</sup> عنوان داشتند. چنین لذت‌گرایی‌ای کمابیش متضمن رفاه روان‌شناختی، ذهن رها از دشواری و مهار زندگی است.

استعاره‌های شاعرانه خیام مانند «خوردن شراب» ممکن است در بادی امر خوشی نفسانی صرف به‌نظر برسد، لیکن به‌سادگی یک استعاره شاعرانه درجهت تعالی جسم و ذهن به حالتی از آرامش و ناپریشانی به‌هنگام رخدادهای چالش‌برانگیز زندگی به‌شمار می‌روند. استعاره شراب مترادف دریافتن

<sup>۱</sup> مشخص نیست که باوجود عدم دسترسی (و حتی نداشتن دانش زبانی) به نسخه اصلی فارسی رباعیات خیام، چرا یوگاناندا برآن شد تا به عدم انسجام ترجمه ادوارد فیتزجرالد دست یازد. بنگرید به:

Yogananda, *The Wine of the Mystic*. Regarding Yogananda's interpretation,

هم‌چنین، بنگرید به:

Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 139.

<sup>۲</sup> Nihilism

<sup>۳</sup> Carpe diem

<sup>۴</sup> Emptiness

<sup>۵</sup> انگاره خوشی بودا آن‌گونه که در احکام پالی عنوان شده است، «شوکا»ست، درحالی‌که «دوکا» به‌معنای رنج است.

<sup>۶</sup> Stoics

خوشی زیستن در این جاواکنون و ترک تشویش فرداست. به‌علاوه، کاربرد انگاره «دم را دریابیم»، گرچه یک اعتباربخشی متناسب بر زیستن یک زندگی شادمان هرروزه است، برای خیام بسیار سطحی‌انگارانه است. این دیدگاه بسیار محدودکننده است، چراکه ذهن و رای خوشی امروز و دم نیازمند یک نقشه عمیق‌تر و فراگیرتر از زندگی‌ست. مطابق این نقشه زندگی که با تولد امور آغاز و مرگ پایان می‌یابد، تمامی قراردادهای رایج در طول زندگی باید با آخرین «قرارداد» یعنی مرگ سازگاری داشته باشند. بنابراین، رویکرد «دم را دریابیم» باید همراه خویش‌داری منطقیّت<sup>۱</sup> به‌مراتب عمیق و مجرایی پاسخ‌گوتر جهت نگرستن بر آغاز، میانه و پایان همه امور باشد. لذا، «دم را دریابیم» خیام بازنمود یک آگاهی گسترده‌تر، بیش‌تر «بگذار روز آن‌گونه که هست پیش رود» و زیستن در آرامش است، تاین که به‌طور اشتیاق‌آمیزی دل‌بستگی به روز باشد. مفهوم «عشرت<sup>۲</sup>» یا خوشی در الگوی خیامی یک خوشی عمل‌محور نیست، بلکه یک دیدگاه - تفسیر بینش‌مند از شرایط زندگی‌ست. حفظ ذهن آرام است که بالاترین خوشی‌ست. اندیش‌سنجان<sup>۳</sup> فلسفه خوشی خیام را می‌توانند طوری تعبیر کنند که در مقام برطرف‌کننده تناقضات شادی - غم، دین - بی‌دینی، گذشته - آینده و تولد - مرگ باشد. به این طریق زیستن خارج از دایره دوگانگی‌ها در حالت اصیلی از اکنونگی، حالتی از امروز بی‌پایان را می‌شود توصیف نمود. استعاره‌های شعری خیام مانند «خوردن شراب»، «شاد زیستن»، «دل شاد» و «خوش بودن» راه‌حل دوگانگی‌هایی هستند که بیانگر ذهن انسان است که خارج از واقعیت هستی گویا همه چرخه را مشاهده می‌کند.

دومین کزبرساخت<sup>۴</sup> تأسّف‌آمیز درباره خیام مربوط به پوچ‌گرایی منفی‌ست.<sup>۵</sup> عموماً، پوچ‌گرایی مرتبط با فهمی از زندگی به‌مثابه امری بی‌هدف و بی‌معنا، منتهی به مرگ شناخته می‌شود. استفاده خیام از واژه هیچ (تُهیگی) در شعرش ممکن است منشأی چنین تفسیری باشد. لیکن، این امر تا حد زیادی کژخوانشی از واژه «هیچ» است. این کژخوانش تأمل گسترده‌وی روی مضمون «هیچ» را دچار تحریف می‌سازد. کاربرد اولیه و رایج واژه «هیچ» در اشاره به خود پوچ‌گرایی نیست که به زیست بی‌هدف اشاره دارد، بلکه یک واساخت‌گرایی<sup>۶</sup> اندیش‌سنجانه است: پس از مرگ، فرد به حالت «نافرد<sup>۷</sup>» و خردترین سطح عنصری متلاشی می‌شود. در کلام خیام، فرایند طبیعی پیدایی و ناپیدایی در طول مسیر هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود؛

<sup>1</sup> Rationality

<sup>2</sup> Hédoné

<sup>3</sup> Dialecticians

<sup>4</sup> Misconstruct

<sup>۵</sup> یک مقاله جالب و چالش‌برانگیز از نقطه‌نظر غربی به پوچ‌گرایی خیام اختصاص داده شده است. بنگرید به مصطفی عابدینی‌فرد، «نیهیلیسم در رباعیات خیام»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی، ۳/۱۰ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۷۴-۱۴۳.

<sup>6</sup> Reductionism

<sup>7</sup> Non-individual

تمامی پدیده‌ها فارغ از اندازه و عمرشان، از ریزاندام‌ها تا کهکشان‌ها، محکوم به ازهم‌پاشیدگی و از دست دادن فردیتِ خویش هستند. بنابراین، «هیچ» یک آگاهی هستی‌شناختی از سرنوشتِ واحدِ تمامی امور در کارخانه هستی‌ست.

در سطحی روان‌شناختی، از آن‌جایی که پایان تمامی پدیده‌های موجود «هیچ» است، خیام پیشنهادِ ترکِ تمامی خیالاتِ زندگی ابدی و تمامی اندیشه‌های مرتبط با جهانِ آخرت - چه از روی ترس از جهنم یا تقلاً برای بهشت - را مطرح نمود. وی منکرِ زندگی فردی ابدی بود. به‌طورِ اهم، این معنای منفی دربارهٔ زندگی کنونی نیست. درمقابل، مفهوم «هیچ» بر کاربردِ فرایندهای طبیعی - رخداد‌های بی‌وقفه - روشنی می‌تاباند. این فهم می‌تواند در کاوشِ واقعیتِ امور بدون گمراهی راه‌گشای افراد باشد. از قبیل این، خیام علیه نگرستن بر شرح‌حالِ شخصی به‌دیدهٔ به‌مراتب خودمهم‌پندار هشدار می‌دهد. پایانِ مرگ‌بار داستانِ زندگی فرد و نیز سایر افراد و موجوداتِ میرا هزاره از پس هزاره را بی‌ارزش می‌سازد. و چون پایانِ کارِ همهٔ امور «هیچ» است، خیام توصیه می‌کند تا فرصت را دریابیم و قدرِ اکنونگی را پیش از نزدیک شدنِ پایان بدانیم.

دومین کژخوانش «هیچ» این است که این انگاره مشتمل بر «خلای» کامل پس از مرگ است. «هیچ» نه چیزی مطلق است و حتی نه در مفهوم‌پردازی‌ای از دموکریت، اپیکور یا لوکرس قرار دارد. بلکه، به‌هنگام مرگ، چهار عنصرِ پایدارِ آب، خاک، هوا و آتش باقی می‌ماند و لذا خلایِ کاملی در کار نیست. مفهوم «هیچ» خیام متضمن این است که تقریباً «هیچ چیز پس از مرگ ناپدید نمی‌شود». با شرح بازتولیدِ جهان از طریق بازیافت و بازکاربردِ همان ذراتِ قدیمی پیکرهای متلاشی‌شده که «در دهان مورچه‌ها حمل می‌شوند»، دژه‌گراییِ خیام در رباعیاتش آشکار می‌گردد. (رباعی شمارهٔ ۴۰)

از این‌رهگذر، مفهوم «هیچ» خیام بدین نتیجه‌گیری منتهی می‌شود که نابودیِ تمامی شکل‌ها و هویت‌ها قطعی‌ست، ولواین که ذراتِ آن‌ها باقی بمانند و در جهتِ تشکیلِ موجوداتِ جدید همواره در رقص باشند. امور نه به خلای مطلق ختم می‌شوند و نه موادِ اولیه‌شان پس از نابودی کاملاً ناپدید می‌گردد. «هیچ» خیام به ابطالِ ساختِ زیست‌شناختی اشاره دارد که زمانی برقرار بود. «هیچ» نه تماماً پوچ‌گرایی‌ست و نه تماماً تهیگی، بلکه گذاری از هویت به بی‌هویتی، از چیز به ناچیز، از کهنگی به تازگی‌ست. «هیچ» بدین معنا نیست که جهان تهی از عناصر و اجزای قدیمی خویش است. زمین و کیهان موادِ خام را از «جای دیگر» وارد نمی‌کنند؛ این دو موادِ قدیمی را به‌طورِ خلّاقانه بارها و بارها بازاستفاده می‌کنند. از این‌رو، هرگز در گیتی<sup>۱</sup> «هیچ» یا «خلا» وجود ندارد. «هیچ» صرفاً بدین معناست که پیداییِ انفرادی دوباره در کار نیست. وانگهی، خیام خود پیرامون فرایندِ بیهودهٔ پیدایی - نابودی<sup>۲</sup>

<sup>1</sup> Universe

<sup>2</sup> Construction-demolition

بی‌هیچ هدف یا مسیری خاص به تعمق پرداخته است. باری، وی بر پرورش خوشی در زندگی در عوض تعمق در باب هدف و مسیر کیهان تمرکز داشت.

مفهوم «هیچ» را می‌توان هم‌چنین با مفهوم هندی - ودانتایی<sup>۱</sup> «مایا»<sup>۲</sup> در زبان سانسکریت به معنای پدیده در حال گذار یا رؤیای به نظر واقعی مرتبط دانست. مطابق «مایا»، تمامی پدیده‌ها همواره ناپایدار، در معرض تغییر مداوم تا زدایش کامل قرار دارند. پدیده‌ها از پیش موجود نبوده‌اند، لیکن پدیدار می‌شوند و سپس از هستی پا پس می‌کشند، توگویی هرگز وجود نداشته‌اند (مایا). فارغ از سرعت تغییرات، فرایند زوال، نابودی و ناپیدایی در همه امور اجتناب‌ناپذیر است. این تحرکات سازوکار شناختی<sup>۳</sup> و زیست‌شناختی به «مایا» اشاره دارند: موجودیت‌هایی که در یک «قاب تصویر» ممکن است در قامت چیزی بر ما ظاهر شوند، از «هیچ» می‌آیند و به «هیچ» می‌روند. این تصویر ناپایدار پدیده‌ها تحت عنوان «مایا» شناخته می‌شود - ادراکی فریبنده از اشیا که غرق در قلمرو هیچ می‌گردد. منظور خیام از «هیچ» تنها این است: شی‌ای که زمانی بود، ولی دیگر نیست. دورنمای زیست‌شناختی «هیچ» نیز به انحلال کامل پیکر جسمی و آگاهی سایر خاطرات و تجارب انسان اشاره دارد.

گرچه هر نسلی از انسان در جهان به ظاهر جدید یا حتی بیگانه به نظر می‌رسد - مهم نیست کدام نسل و کدام فرد، خوب یا بد، مقدس و غیرمقدس - روشنی کلام خیام جای هیچ‌گونه ابهامی پیرامون «هیچ» در رابطه با جهان فانی باقی نمی‌گذارد. خیام بر آن بود تا احساسات و آشفستگی انسان را مهار کند. با ارائه مقدماتی بر برخی انگاره‌های خیام، اکنون وقت آن است تا با لحاظ فلسفه رباعیات وی و نیز رهنمودهای ارائه شده در آن‌ها، رباعیات خیام را از صافی تدقیق بگذرانیم. رباعیات خیام الزاماً نه به سان سروده‌های لوکرس تعلیمی هستند و نه از یک جریان زمانی حال و ترتیبی پی‌روی می‌کنند. آن‌ها ساده، روان، استوار، آهنگین و ترغیب‌کننده هستند و هم‌چنین بستر مناسبی برای چشم‌انداز ملموس زندگی فراهم می‌کنند. از این رو، تکلیف در این جا بازچینی، ژرفابخشی و هم‌آمیزی سامان‌مند منطق این اشعار در قالب یک الگوی روش‌مند و دردسترس است.

هدف چنین نگریستن بر چرخه پیوسته پیدایی و ویرانی هستی بدون شخصی‌سازی سازوکار آن است. با فهم این، فلسفه خیام را می‌توان به‌دیده یک الگوی روشنی نگریست. این الگوی هستی ذهن‌های آشفته را رهنمون می‌شود تا زندگی را بدون کژخوانی تولد و مرگ در کارخانه هستی بنگرند. این یعنی دور نگه داشتن افراد از تمایلات به امور ابرطبیعی با جدا دانستن خویش از طبیعت. در نظر خیام، باورها و آگاهی‌های تعصب‌آمیز راجع به جهان، خویش، جهان آخرت و سایر مسائل به‌عنوان مهمات انسانی مبهم و بی‌اهمیت به‌باد نسیان سپرده می‌شوند. خیام در رباعیاتش باورها و کژآگاهی‌ها را با

<sup>1</sup> Vedantic

<sup>2</sup> Maya

<sup>3</sup> Mechanical

مجموعه جدیدی از دیدگاه‌های حیات‌بخش جای‌گزین می‌کند. نهایتاً، در راستای شادی در زندگی با اتکا بر خود در مواجهه با گیتی مهارناپذیر و جبرگرا، خیام اراده آزاد را پیشنهاد می‌دهد. و بنابراین، با داشتن شناخت از این الگوی پویا در ذهن، پیام خوشی خیام به مراتب تحکّم‌آمیز می‌گردد و آن را به‌مثابه زیست‌ماهرانه به قلب نزدیک‌تر می‌سازد.

### الگوی خیام: تلاقی چرخ پنج‌پر

با اتخاذ رویکرد متفاوت به شعر خیام، خواندن آن با آگاهی جدید و جست‌وجوی مضامین فلسفی، یک الگوی استعاری از هستی رفته‌رفته پدیدار می‌گردد. رباعیات خیام دسته‌بندی مضمونی پنج‌گانه‌ای در اختیار قرار می‌دهند. ما این دسته‌بندی را کاوش کرده و چگونگی ارتباط متقابلشان در راستای هستی را ارزیابی خواهیم کرد:

۱. پیدایی
۲. شدن
۳. اکنونگی - خوشی
۴. بازگشت به ذرات
۵. هیچ

وقتی ما به چگونگی این پنج دسته می‌نگریم، می‌توانیم شاهد این باشیم که هر کدام در چرخه هستی به دیگری منتهی می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان الگویی از دستگاه همیشه درکار هستی ترسیم نمود که در آن هریک از این دسته‌ها نماد یک پره چرخ پنج‌پر است. این چرخ که مدام در حال چرخیدن است، از پیدایی آغاز شده و به هیچ و فراموشی ختم می‌شود. با این اوصاف، به‌کارگیری چرخ در قیاس شعر فاخر خیام تا حدودی نادقیق به نظر می‌رسد؛ پنج گل‌برگ گل بیش‌تر شاعرانه می‌بود، ولی با پنج گل‌برگ مشابه هم و محدود نمی‌توان الگویی از هستی در اختیار قرار داد. باری، انتخاب چرخ به‌عنوان حامل این الگو بازنمایی بهتری از گیتی مدام در حرکت ارائه می‌دهد.

در حالی که به‌کارگیری انگاره چرخ<sup>۱</sup> برای فلسفه خیام (و شعر وی) شاید به‌طور کامل دور یا بیگانه از تصویر خیام از گیتی نباشد. در واقع، او در شعر خود به سازوکار هستی تحت‌عنوان چرخ اشاره می‌کند. در مقام یک اخترشناس، ریاضی‌دان و مبتکر گاه‌شمار خورشیدی هزارساله، خیام به‌خوبی با تغییرات کیهان

<sup>۱</sup> انگاره و الگوی چرخ به‌سادگی توسط این مؤلف معرفی شده است تا شوری فلسفی به شعر پنهان خیام بخشیده شود.

و حرکات اجسام آسمانی در مدار خویش آشنایی داشت. انگاره‌های فلسفی وی محصول ذهن علمی و ریاضی اوست و نه محصول صورت‌بندی‌های آرمان‌گرایانه و شاعرانه. براساس ساختار و روابط بین انگاره‌های موجود در شعرش، واضح است که در بیان فرایندهای هستی که با تولد آغاز شده، با رشد و بزرگ‌سالی ادامه می‌یابد و با مرگ و خاکستر شدن خاتمه می‌یابد، خیام احتمالاً تصویری از پره‌های چرخ چرخان در ذهن داشته است.

پیش از پرداختن به ژرفای این چرخ پنج‌پر در کنار رباعیات خیام، بگذارید هریک از پره‌های این چرخ را به اختصار معرفی کنیم:

۱. پیدایی: نخستین پره نمادِ علل و شرایطی‌ست که به تولد یا خیزش امور (آمدن) و رشد طبیعی‌شان اشاره دارد.

۲. شدن: دومین مورد فرایندِ رشد و شدن است که فاقد سازنده - نابودگر قابل‌شناسایی‌ای‌ست. خیام از گیتی تحت‌عنوان «کوزه‌گر» یاد می‌کند که با درآمیختن گِل «کوزه‌های» جدیدی می‌سازد. با این گفته، وی هم‌راستا با فلسفه فرایند و مفهوم علمی «فرایند» در عوض «آفرینش» یا «شدن» در عوض «بودن ایستا» حرکت می‌کند.<sup>۱</sup> امور ناگهان قدم به هستی نمی‌گذارند؛ شدن آن‌ها منوط بر دگرگونی و دوباره شدن است. در سامانه خیامی، گیتی قانون‌مند چرخه توقف‌ناپذیری را در حالت تکرار نگه‌می‌دارد.

۳. اکنونگی: این قلمرو محصول پره‌های پیشین شدن است. این سومین پره یا پره میانی نمادِ زمان حال، قلمرو ناپایدار هستی‌ست که انسان‌ها و سایر اشیا «درحال‌حاضر» در آن زندگی می‌کنند. برای انسان‌ها، این «مرحله میانی» آشکار بازنمود «اکنونگی» (حال یا دم)، یگانه فرصتِ یکی شدن فرد با هستی و فرصتِ زیستن یک زندگی سرشار از خوشی طبیعی‌ست. خیام از استعاره «شراب» به‌عنوان یادآور تراگذر از زندگی دوگانه غم - شادی و بهره بردن از «اکنونگی» استفاده می‌کند.

۴. بازگشت به ذرات: چهارمین پره زمان نابودی و مرگ است، مرحله‌ای که حین آن اشیا به ذرات و اجزا (ذره یا خاک) به ماقبل پیدایی خویش بازمی‌گردند.

<sup>۱</sup> دسته‌ای از فیلسوفان عمدتاً نوین به‌ویژه آلفرد نورث وایتهد هستند که فلسفه فرایند را با پیشنهاد یک فرایند اندام‌وار «شدن» در عوض صرف «بودن» ایستا توصیف کرده‌اند. بنگرید به اثر آغازین وی:

*Process and Reality* (1929).

اندیش‌سنجی «شدن» سبقه هندی و هلنی داشت - اندیش‌سنجی مادامیک، مکتب بودایی راه میانه.

۵. هیج: پره پنجم آخرین ضربه بر هویتِ اشیای سابقاً موجود است. این پره بدون باقی گذاشتن هیج اثر از خود، یک زدایش کامل هر نوعی از فردیت سابقاً موجود است. هویت از بودن کاملاً نابود می‌شود. گرچه عناصر پیکر جسمانی ناپدید نمی‌شوند، هیج اثری چه از خاطره، آگاهی یا اندیشه در این آخرین پره سرنوشت‌ساز برجای نمی‌ماند. در این چرخه فرایندی، هیج شی‌ای پس از زدایشش هرگز نمی‌تواند به حالت اولیه بازگردد - رستاخیز جسم یا بازتن‌یابی<sup>۱</sup> ارواح جایی در جهان‌بینی خیام ندارند.

### منطق چرخ

در بستری فلسفی، الگوی چرخ پنج‌پر را می‌توان هم‌چنین بازنمود پنج ویژگی فلسفی دانست: هستی‌شناسی (پیدایی)، معرفت‌شناسی (شدن)، اصول و ارزش‌ها (خوشی اکتونگی)، فیزیک (بازگشت به ذرات) و فراطبیعت [متافیزیک] (هیج). این پنج جنبه جملگی در کل هستی و نیز زندگی انسان به‌ایفای نقش می‌پردازند. افراد به‌طرقی گرفتار این چرخ چرخان هستند.

تصویرگری پویای چرخ توصیفگر جنبش و دگرسویی مداوم در سازوکار هستی‌ست که همگی به‌هنگام چرخش با هم تلفیق می‌شوند و به یک واحد تمایزناپذیر یگانه در جنبش بی‌وقفه خیز و افت تولد و مرگ بدل می‌شوند. جنبش شامل دو مؤلفه اصلی‌ست: عناصر مادی (مؤلفه‌های ملموس ذره) و عناصر ناملموس مانند زمان، دما، حرکت و فشار. در نتیجه این چرخش، واقعیت هستی حیات می‌یابد و تدریجاً به‌واسطه سال خوردگی، فرسایش، زوال و مرگ از حیات پا پس می‌کشد.

فارغ از شکل و اندازه اندامگان، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین، استعاره چرخ جملگی را شامل می‌شود؛ سازوکار چرخش نظام پنج‌پر برای همه چیز یکسان است. خیام توجه ما را بدین سمت جلب می‌کند که پیدایی و نابودی هر انسان خود به‌مثابه دلیل و وسیله هستی‌شناختی ملموس این فرایند است. با مشاهده مراحل دردسترس زندگی انسان، می‌توان شاهد این امر بود که این چرخ حتی برای اشیایی با عمر بسیار کوتاه‌تر مانند گل‌ها، باکتری‌ها و حشرات و نیز اشیای دوردست، غول‌پیکر و کُندتغییر مانند ستارگان و سیارات نیز به حرکت درمی‌آید.

با نگرستن بر درختان و گیاهان، می‌توانیم شاهد این باشیم که چگونه این الگوی پره‌های چرخان نشانگر مراحل هستی‌اند. در بهار، چرخ آغاز به «چرخیدن» می‌کند، چرخ نخست «پیدایی» وارد عمل می‌شود و شکوفه‌ها پدیدار می‌شوند. تا پایان بهار، شکوفه‌ها طی چرخ دوم «شدن» به بلوغ می‌رسند؛ برگ‌ها شاداب و پر بار و سبز می‌گردند. از اواخر بهار تا تابستان، برگ‌ها می‌توانند از هستی خویش لذت ببرند و در دامان آفتاب، نسیم و پرندگان شادمان تاب بخورند. چرخ با گذر زمان به چرخیدن ادامه می‌دهد

<sup>۱</sup> Reincarnation

و با رسیدن خزان، چهارمین چرخ «بازگشت به ذرات»، برگ‌ها شادابی خویش را ازدست داده و بر زمین می‌افتند؛ آن‌ها از هم می‌پاشند و جذب زمین می‌شوند. با چرخش پایانی چرخ در زمستان، پنجمین چرخ «هیچ» به حرکت درمی‌آید؛ هیچ اثری از برگ‌های منفرد برجای نمی‌ماند. آن‌ها به وادی نسیان فروغلتیده‌اند و پیش‌تر از خاطر طبیعت زده شده‌اند، لیکن ذراتشان موجود است و به سایر اشکال و مواد دگردیس گشته‌اند. بهار بعدی چرخه با مجموعه برگ‌های جدید تکرار می‌شود؛ با تغییر نسل‌ها، چرخ دوباره به حرکت درمی‌آید. بدین ترتیب، فرایند چرخ مشهود و ملموس است، همان‌طور که برگ‌های روی درختان هر ساله زاده می‌شوند و می‌میرند. این فرایند برای این‌ست که هر برگ از اکنونگی هستی پیش‌از نابودی‌اش بهره‌مند گردد. به‌طور معناداری، این فرایند ناپایدار و در تکرار درباره خود درخت هم نه فقط برگ‌هایش، انسان‌ها و دیگر موجودات و تمام هستی صادق است. شایان ذکر است که این تکرار فاقد یک عامل سازنده یا نابودگر قابل شناسایی‌ای‌ست - فرایندی به‌همپیوسته است.

به‌واسطه این چرخ پنج‌پر، دو سطح گسترده را می‌توان به فلسفه بخرد خیم نسبت داد. سطح نخست قوای شناختی انسان پیرامون مشاهده طبیعت با شناخت خیز و افت امور است. مشاهده به انسان‌ها این اجازه را می‌دهد تا بدون توسل به باورهای ساده‌لوحانه و خیالات، خیز، افت و نابودی تمایزناپذیر (به‌صورت ذرات) تمامی موجودات جاندار و بی‌جان پیرامونشان را مورد ارزیابی قرار دهند. به‌واسطه این مشاهده، فرد می‌تواند به تحلیل فرایندی علت‌ها و موقعیت‌ها نیز بپردازد.

در شناخت علت‌ها و موقعیت‌های پیدایی - نابودی در سطح سازوکاری ساده‌تر، آدمی بدین فهم می‌رسد که دست‌غیبی یا حتی تصادف بی‌ثباتی در کار نیست. خرد می‌طلبد به‌یاد داشته باشیم که جهان مادی در یک چشم‌برهم‌زدن به‌وجود نیامده است و ناگهان نیز از حیات باز نخواهد ایستاد، لیکن اشیا در سلسله‌عوامل و فرایندها در فواصل زمانی مختلف هستی می‌یابند و از هستی پا پس می‌کشند. با این استدلال، خیم ساده‌باوری تصادف یا مداخلات گزینشی الهی را کنار گذاشت، زیرا بر پیش‌بینی‌پذیری و تغییرناپذیری قوانین بنیادین فیزیک باور داشت.

دومین سطح خردورزی، چیزی عمیقاً ریشه‌مند در رباعیات خیم، پرهیز از احساسات‌گرایی در مواجهه با مسائل زندگی به‌خصوص مرگ است. برای خیم، آگاهی از دورنمای زندگی از آغاز امور تا پایانشان به آدمی این توانایی را می‌دهد تا از معضل فراگیر خویش بین تولد و مرگ دوری جسته و در مسیر زیست‌شادمان و اراده آزاد بر شناختی گسترده تا خودبینی احساساتی گام بگذارد.

خیم از خطای جزمیت مادی شخصی انسان آگاه بود که می‌توانست به تولید نتایج نامنتقی و لذا ناشادمانی منجر گردد. بنابراین، به‌طور خلاصه، خیم نور یک خودمختاری منطقی را تاباند که به فرد این امکان را می‌داد تا بدون امید دروغین درباره جزمیت و پایان زندگی حالتی از شادمانی را در زندگی خودش حفظ کند. تزلزل در آغاز و پایان نیست، الگو الگوی تبدیل شدن‌هاست. باری، خیم بر این نکته صحنه

گذاشت که این احساس ترس و تردید درباره مرگ و جهان آخرت است که باعث ویرانی روان‌شناختی گشته و آرامش موجود را برهم می‌زند.

با ترکیب این دو سطح از خردورزی، «فلسفه آرامش» خیّام مشتمل بر داشتن دیدگاه فراگیر نسبت به چرخه هستی‌ست که آدمی به راحتی می‌تواند در آن به آرامش ذهنی برسد. الگوی چرخ سرنوشت همه امور از پیدایی تا پایانشان را نشان می‌دهد که نیستی کامل است؛ این روشنی دارای بالاترین ارزش برای خیّام است، چراکه منبع رهایی‌ست.

آنچه توجه وی را بیش‌تر به خود جلب می‌کند، پیدایی تکرارناپذیر و ورطه عالم‌گیر عظیم و مهارناپذیر است، فرصتی که نه آن را باید شگفت‌آور پنداشت و نه با یأس و تشویش با آن مواجه شد. خیّام مُصر بود که پیش از متلاشی شدن به خاک یا ذره و پیش از بازگشت به هیچ بی‌اثر، بایستی در این ایستگاه «میانی» گذرا (پره سوّم اکتونگی) با خوشی و بدون دل‌بستگی زیست.

در متونی که در ادامه می‌آیند، رباعیات فارسی خیّام ترجمه و تفسیر شده‌اند. گاهی، با به‌کارگیری ضمیر «من» وقتی خیّام با اول شخص مفرد سخن می‌گوید، بندها بازنویسی شده‌اند. دیگر اوقات، اشعار وی به شکل ترجمه لغوی به شکل نقل قول ظاهر می‌شوند.<sup>۱</sup> لذا، هدف ترجمه منظوم لفظ‌به‌لفظ نیست، بلکه برجسته نمودن جوانب فلسفی شعر خیّام است.

حال، بگذارید تا با اتکا بر رباعیات خیّام، به کاوش در دل الگوی خیّامی چرخ پنج‌پر هستی پردازیم.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> تمامی اشعار توسط مؤلف از فارسی ترجمه شده‌اند.

<sup>۲</sup> تحلیلی که در ادامه می‌آید، مبتنی بر ۱۴۳ رباعی خیّام به روایت صادق هدایت تحت عنوان *ترانه‌های خیّام*، چاپ انتشارات جاویدان به تاریخ ۱۳۱۳ است که تقریباً یک‌سومشان دارای سراینده نامشخصی‌اند. منبع دیگری که هفت سال پس از اثر هدایت روانه بازار شد، به کوشش محمدعلی فروغی و قاسم غنی تحت عنوان *رباعیات خیّام*، چاپ انتشارات اساطیر به تاریخ ۱۳۲۰، حاوی ۱۷۸ رباعی‌ست. در رابطه با بیست منبع تاریخی رباعیات خیّام، بنگرید به قره‌گوزلو، *عمر خیّام*، ۱۹۱-۱۹۰. در مورد اصالت رباعیات، این که توسط خود خیّام سروده شده‌اند یا نه، راستی آزمایی تاریخ‌مندی تمامی آن‌ها امری دشوار است. پیرامون تعداد واقعی و اصالت رباعیات، گمانه‌زنی‌های متعددی هست. حتی تعدادشان ۸۰۰ نیز ذکر می‌شود؛ بنگرید به:

Denison Ross, "Omar Khayyam," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4/3 (1927), 433.  
برخی مباحثات در پی کاوش اینند که آیا برخی از رباعیات منتسب به خیّام در واقع متعلق به ابن سینا بوده است یا نه؛ لیکن این دست از ادعاها را نمی‌توان با دلیل و مدرک اثبات نمود. بنگرید به:

Soheil Afnan, *Avicenna: His Life and Work*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1958), 82;

اشعار ابن سینا گویا به سبک سروده‌های عبدالجبار همدانی (مرشد معتزله‌ای وی) است. بنگرید به:  
Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen* (Leiden: Brill, 2000), 151-52. Rothfeld, *Umar Khayyam and His Age*, 14.

ظاهراً، نسخه ۱۴۴۸ پاریس، علاوه بر رباعیات خیّام، حاوی تعدادی رباعی متعلق به ابن سینا نیز هست. بنگرید به:

## ۱. پیدایی

خیام به نکوهش کسانی می‌پردازد که دغدغه حلّ معمای فراطبیعی پدیده پیدایی و خاستگاه تمامی امور را دارند. گرچه اظهارات دینی و اسطوره‌ای پرزرق‌وبرق با ادعای حلّ این معما از ابتدای تاریخ بشری به بعد در فرهنگ‌ها سر برآورده‌اند، خیام هیچ ارزشی بدان‌ها ننهاده است. به سان بودا، وی از کوشش رازآلود جهت شناخت خاستگاه همه چیز چشم پوشید و توجهش را به تصویر بزرگ‌تر انسان در مقام یک موجود خرد در این هستی بی‌کران معطوف ساخت. وی اندیشه‌هایش را بر مفروض یک دستگاه کلان‌تر صورت‌بندی نمود که وراى دامنه انسانی‌ست. «عملکرد» این دستگاه برای خیام روشن است. در هر چرخه، گیتی چیزی تازه و زیننده پدید می‌آورد، سپس آن را می‌شکند و دوباره به عناصر اولیه‌اش می‌کاهد. این فرایند صرفاً بر موادّ خام موجود بدون هرگونه ماده خام جدید وارداتی از «جایی» دیگر متکی‌ست. خیام مطلقاً درباره این سازوکار باز یافت صراحت داشت. این «فیزیک» بطلان از طریق پیدایی و نابودی و زمینه خلاقیت در هر دور است. استفاده خیام از استعاره کوزه‌گر ناشناخته به منبع پیدایی و شدن اشاره دارد. این بازنمایی کوزه‌گری به ساختن مستمر و خلاقانه اشیاى (کوزه‌های) تازه از باز یافت موادّ خام قدیمی اشاره می‌کند.

علی‌رغم این که خیام یک اخترشناس - ریاضی‌دان بود، فلسفه هستی‌اش کنج‌کاوی‌های علمی در معمای دنیا را کنار گذاشت. وی به هیچ‌عنوان مدعی نبود که فراطبیعت زایش، دگرش و دگردیسی امور را می‌داند. در عوض، خیام آن‌هایی را به چالش کشید که مدعی دانستن این امور بودند. وی میان شیمی انسان و طبیعت تمایزی قائل نبود؛ آن‌ها یکی بودند و از قوانین ساختن و واساختن<sup>۱</sup> یکسانی پی‌روی می‌کردند. در سروده‌هایش، وی اذعان نمود که واقعیت فیزیک با چهار عنصر پایدار آغاز می‌شود که تمامی امور از آن‌ها ساخته شده و وجود می‌یابند. یک تولد شگرف و افسونگر است (رباعی ۳۲ و ۲۹).

Christian Rempis, *Beiträge Zur Hayyam-Forschung* (Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1937), 14;

هم‌چنین، بنگرید به:

Friedrich Rosen, "Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltmachers (Rubā'īāt-i-'Umar-i-Khayyām)," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 80 (1926), 312-13.

با این حال، مهدی امین‌رضوی پیشنهاد می‌کند که نباید به دنبال سرایندگان رباعیات منتسب به خیام بگردیم، بلکه انسجام موجود در پیام اشعار باید ما را متقاعد سازد که این سروده‌ها را در زمره «مکتب فکری خیام» به‌شمار آوریم - این که پیام مهم‌تر و ارجح‌تر از پیام‌رسان است. بنگرید به:

Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 13-14, 97-8;

علی دشتی نشان می‌دهد که شمار رباعیات در متون تاریخی افزایش یافته است. بنگرید به علی دشتی، *دمی با خیام* (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷)، ۳۰-۲۲. این بدین معناست که خیام نه در مقام شخصی بلکه مکتب فلسفی‌اش مدنظر است.

<sup>1</sup> Unmake

خیام در برابر باور به یک خدای خالق سنتی موضعی چالش برانگیز اتخاذ نمود. وی سرّ هستی را خود جهان مادی، «دهر»، می‌دانست. ولو بحث برانگیز، او انگاره خدا را با بینش‌های منطقی متعددی جای‌گزین نمود و برای اندیشه نوآورانه در جهان اسلامی و فارسی‌زبان پویایی عقلانی را برانگیخت.

باری، خیام بدینانه به ادعاهای نخوت‌آلود کسانی اشاره داشت که فکر می‌کردند کیهان دارای یک خالق واقعی‌ست. اگر این‌گونه باشد، پس خالقی که شالوده این زمین و آسمان را افکنده است، باعث درد در دل‌های کسانی شده است که اکنون در گورستان هستی آرمیده‌اند (رباعی ۲۴). پیدایی بدون یک منظور انسان‌محورگرا تنها کار کیهان بی‌احساس می‌تواند باشد - نه یک خدای انسان‌دوست. لذا، برای خیام، آن‌گونه‌که در یکی از رباعی‌هایش توضیح می‌دهد، واقعیت چرخش بی‌پایان نه هیچ معنای به‌خصوصی دارد و نه کیهان نسبت به فروپاشی ستارگان و جای‌گزینی‌شان با ستارگان تازه آشفته به‌نظر می‌رسد (رباعی ۳۳). زندگی انسان تنها یک تکه از نمونه بزرگ‌تر است که در حاشیه دورافتاده این ورطه عظیم هستی قرار گرفته است. در مدّ نظر قرار دادن تصویر بزرگ‌تر ستارگان در حرکت و خروشان در پیوند با زندگی انسان که چیزی نیست مگر سایه ضعیفی از این تشکیلات عظیم، خیام به‌صراحت نکته را عرضه می‌کند (رباعی ۱۰۵). با این گفته که دامنه گول‌پیکر و متکبر هستی پیش از وجود ما به‌خوبی محفوظ بود و بدون وجود ما نیز آشفته نمی‌گردد، او کوشید تا انسان را از مرکز توجه خارج سازد (رباعی ۵۱). به‌طریق، واقعیت چرخه هستی هرگز از بین نمی‌رود؛ این ما هستیم که باید دیدگاهمان را تغییر داده و اندوه را کنار بگذاریم. لذت بودن در این‌جا هدف برتر پیش از غروب آفتاب پیکرمان است (رباعی ۱۳۸).

تأکید اصلی خیام در این‌جا انتقاد از بروز خطا در اذهان نیاکان انسان ماست که نتوانستند این قانون عظیم و تغییرناپذیر هستی را درک کنند. کارخانه هستی اشکال متنوعی تولید می‌کند که در واقع بی‌هیچ اولویت ویژه یکی بر دیگری‌ست. در تصویر ارائه‌شده توسط خیام، قطره آب به اقیانوس بازمی‌گردد، ذره خاک به سرچشمه‌اش بازمی‌گردد و زندگی انسان، به‌سان زندگی مگس، به‌طریق مشابه در واقعیت آمدوشد می‌کند (رباعی ۴۱). آن‌گونه‌که هر فرد خردمندی می‌داند، جهان با زرق‌وبرق چشم‌گیرش نه برای و نه درباره آدمی‌ست. اگر چنین باشد، پس باید برخورد رئوف‌تری با آن‌هایی که پیش از ما آمدند می‌شد و نیز آن‌هایی که پس از ما خواهند آمد (رباعی ۴۵). برای تقارن این فرایند ناگزیر، هیچ توضیح منطقی‌ای وجود ندارد. خیام با تأمل جسورانه معترف بود که «هیچ دینی، هیچ اسلامی، هیچ فقهی و یا جست‌وجوی حقیقی نمی‌تواند آن را توضیح دهد» (رباعی ۱۰۴).

خیام نکوهش‌مندانه چنین می‌گفت: هیچ چاره‌ای نیست مگر تسلیم شدن در برابر اصل کیهان از پیش معین، لذا «من نمی‌توانم بیش‌تر از آنچه که هستم باشم» (رباعی ۳۰). در همین راستا، وی عنوان داشت جای بسی کنج‌کاوی‌ست که آیین‌های بسیاری در کنیسه‌ها و مسجدها برگزار می‌شوند تا قوانین

گیتی را تغییر بدهند. مردم خود را به پاداش در بهشت و مجازات در جهنم راضی می‌کنند. به گفته‌ وی، آن دسته از باورمندان باید بدانند که نمی‌توانند آن‌چه را قلم هستی نگاشته است پاک کنند (رباعی ۳۱). در کنار فراوانی تصویرگری‌های دقیق، فلسفه‌ شعری خیام پیرامون این موضوع مملو از نیش و کنایه علیه کسانی است که دغدغه‌ معمّای خاستگاه و پیدایش جهان و مسیر آن را دارند. وی حتی آراسته‌ترین زبان که قصد رمزگشایی از این راز دارد را نیز کنار گذاشته و نادیده می‌انگارد. وی استنتاج می‌کند که هر گروه غرق در تفسیر پیچیده‌ خویش بوده است، ولی از ارائه‌ هرگونه گواهی دالّ بر حلّ معمّا ناکام مانده است. همه‌ اظهارات از جانب مخالفان با شکست مواجه شده‌اند (رباعی ۴۱). در نظر خیام، این عجیب می‌نماید که چگونه افراد در طول اقامت کوتاهشان در جهان می‌توانند به گونه‌ای به این موضوع پی ببرند که آیا جهان «خالقی» دارد یا نه. بگذارید فرض کنیم که طبق ادعای خیام، گروهی راست گفتند و دروغ دیگران را اثبات نمودند. وانگهی، میرایی قریب‌الوقوع آدمی باز تمامی اظهارات را بوچ می‌سازد. راه‌حل بسیار ساده است، با دریافتن زندگی که در دسترس است، جملگی پیش‌بینی‌ها را ترک کن - شراب خور و خوش باش (رباعی ۹۳).

خیام به‌طور منطقی معترف بود که احساساتِ آدمی و جست‌وجوی هدفِ زندگی بخشی از ترکیبِ روانی ماست، لیکن وی هم‌زمان علیه خودکامگی کیهانی هشدار می‌داد که مرزی میان قوانینش و عواطف انسانی نمی‌شناسد. وی باور داشت که بیان انسان‌محور «خوب‌بود» در این سازوکار کیهانی استوار و بی‌پایان کاملاً بیهوده است (رباعی ۲۶). خیام عنوان داشت که هردو کیفیتِ خوددورانه (خوب‌بود) از پیش توسطِ چرخِ چرخان درهم‌تنیده شده و معین گشته‌اند؛ نیازی به عقلانیت‌بخشی بدان‌ها نیست (رباعی ۳۴). جهتِ تسکینِ شعفِ وصف‌ناپذیر از تولّد و تشویش و ترس شخصی اجتناب‌ناپذیر از مرگ، خیام زبردستانه عنوان نمود که حتی موجودیت‌های کهکشانی عظیم که وارد هستی می‌شوند نیز از اجتناب از یا توقّف این واگشت و فروپاشی ناتوانند. اگر خود کیهان می‌توانست این پیدایی - نابودی را متوقّف سازد، مطمئناً چنین می‌کرد. به عبارت دیگر، ما و کیهان سوار بر یک کشتی هستی هستیم؛ ما فقط در فواصل متفاوت سوار و پیاده می‌شویم.

## ۲. شدن

پس از فرایند پیدایی، می‌رسیم به دومین سطح از گفتمان خیام. در الگوی ما، پرّه دومِ چرخِ چرخان مسئول نوسان و دگرش تمامی فرایندهای کیهانی و طبیعی است. ادیان سنتی مایل بودند تا این فرایندهای جهان را به خدایان یا موجودات اساطیری نسبت بدهند. لیکن، علیه باور به خدای خالقِ سنتی که در رأس همه‌ فرایندهاست، خیام موضع چالش‌برانگیزی اتخاذ نمود. او انگاره‌ خدا را با تعدادی بینش جای‌گزین نمود و با استفاده از استعاره‌های قدرتمند جهت نمایش چگونگی جریان طبیعی جهان مادی در

مسیر قوانین طبیعی‌اش و بدون دخالتِ خدا یا هر موجودی، پویایی عقلانی را برای اندیشمندان نوآور در جهان اسلامی و فارسی‌زبان برانگیخت.

جهان پیش از انسان‌ها به‌نظر بدون آگاهی انسانی به‌طرزی بدون هر گمانه‌زنی عمل می‌کرد. با ظهور انسان، هیچ‌یک از قوانین کیهان تغییر نیافته‌اند، به‌جز این که ادعاهای دینی و اسطوره‌ای به‌وجود آمدند. خیام ما را به درون یک کارخانهٔ مادی «بی‌خدا» پیش از انسان‌ها می‌برد که فارغ از آنچه انسان گمان دارد، به عملکردِ خویش ادامه می‌دهد. آیا این خداست که باعثِ سال‌خوردگی آدمی، تضعیفِ استخوان‌هایش، سفیدیِ موهایش و تسلیم شدن در برابرِ مرگ می‌شود؟ چگونه سازوکارِ بهار برگ‌های سبزِ شادابی روی درختان به‌بار می‌آورد و سپس پاییز باعثِ زردی و پژمردگی آن‌ها می‌شود؟

رباعیاتِ مواجه با این موضوع دقیق، ساده و مجاب‌کننده هستند. در یکی از قدرتمندترین استعاره‌های خیام، گیتی مادی تحت‌عنوانِ کوزه‌گر معرفی شده است که تمامی انواع «کوزه‌ها» (پرهٔ شدن) را می‌سازد و می‌آراید و پس از مدتی آن‌ها را بارها و بارها به کوچک‌ترین ذراتِ ممکن می‌شکند. مهم است به‌یاد داشته باشیم که «کوزه‌گر» در رباعیاتِ خیام «خدا» نیست، بلکه استعاره‌ای برای سازوکارِ دربی مجموعه‌قوانین مشابه در کیهان و طبیعت است که امور را «می‌سازد»، مدتی اجازهٔ زیست بدن‌ها می‌دهد و آن‌ها را در آخر «نابود» می‌سازد. کسی ندیده است و نمی‌تواند به این فهم برسد که به‌وسیلهٔ چه نیرو(هایی) ساختن، شدن و و ساختن رخ می‌دهد - گرچه ادیان به‌راحتی آن را به یک شخصیتِ خدایی نسبت می‌دهند. باری، طبیعت یا گیتی مادی (دهر) در این میان نه یک ستادِ مرکزی‌ای دارد و نه یک هوش محلی‌شدهٔ قابل‌ردیابی‌ای. بی‌شک، خیام این رازآلودگی را فهمیده بود، چراکه می‌گفت معمای هستی گویا به گونه‌ای است که همه‌چیز از اقیانوسی بی‌انتها سربرمی‌آورند و باز به ژرفای آن فرومی‌روند و کسی نمی‌داند چگونه یا چرا!! (رباعی ۴۲).

با به‌چالش کشیدن فقه خَلق‌گرا، خیام عنوان داشت که ما و همگی موجودات در این فرایندِ مادی ناشناخته می‌آییم و می‌میریم و به مادهٔ خامی برای پیداییِ بعدی بدل می‌گردیم. در یکی از رباعیات، وی جهان را به‌استعاره «کارگاهِ کوزه‌گری» و انسان را «کوزه» می‌نامد. دوهزار کوزه با تشویش اطراف را می‌نگزند و زمزمه می‌کنند که «آیا کسی کوزه‌گر را دیده است؟» پرسش‌های جالبِ دیگری مطرح می‌شوند: کوزه‌گر و کوزه‌خر کیست و این کوزه‌فروش خود کجاست؟ (رباعی ۷۳).

فرایند شدن که با بی‌هویتی آغاز شده و به‌سمتِ هویت می‌رود و دوباره به بی‌هویتی بازمی‌گردد، کارِ جهان مادی یا کوزه‌گرِ گیتی‌ست. کوزه‌گرِ استعاره‌ایِ خیام مدام نیازمندِ گل برای کوزه‌های جدیدش است. لیکن، این کوزه‌گر تنها میزانِ ثابتی از موادِ خام دراختیار دارد. در ساختِ کوزه‌های جدیدتر، کوزه‌گر باید کوزه‌های قدیمی را بشکند تا گلِ تازه‌ای برای چرخِ کوزه‌گری‌اش فراهم آورد. خیام به‌صراحت و قطعیتِ باور دارد که کوزه‌گر بین کوزه‌های جدید و قدیمی تفاوتی قائل نیست؛ تمامی پدیده‌های قدیمی باید خرد

گشته و بی‌چون‌وچرا به گل تبدیل شوند. آغازِ پرتوان در جوانی فریبنده است؛ حقیقتِ «تلخ» امر تنها در پایان روشن می‌شود. مهم نیست تاچه‌اندازه جهان برای ما ارزشمند است، کوزه‌گر منتظرِ نوبتِ نابودیِ ما می‌ماند و ما را به عاقبتِ دیگران دچار می‌سازد (رباعی ۴۳ و ۳۹).

در دیگر اشعار، کوزه‌گر از «گل» تن آدمی برای ساختنِ سبوی شراب استفاده می‌کند. در این استعاره، سبوی نمادِ تنِ انسان و شراب نمادِ ذهنِ شادمان است. لیکن، هم‌زمان، این استعاره به انتقالِ موادِ خام از یک موجود به موجود دیگر نیز اشاره دارد. سبوی شراب این کلمات را برای آدمی به‌زبان می‌آورد: «من روزی تو بودم و تو روزی من خواهی شد» (رباعی ۶۷). با بیان این‌که شناختِ انسان از جسمِ خود با همهٔ تجاربِ حسّی‌اش تاچه‌میزان بی‌نتیجه است، خیام این امر را به سطحی بالاتر می‌برد؛ همهٔ این‌ها پس از مرگ معنا می‌بازند. جسمِ آدمی به یک کوزه تبدیل می‌شود و دست‌هایش که زمانی دورِ گردنِ معشوقه‌ای حلقه می‌زد، به دسته‌های کوزه تبدیل می‌شوند. (رباعی ۷۲).

وی به کنایه این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا برای کوزه‌گر مهم است که برخی از «کوزه‌هایش» در کارگاه از جایگاهی برتر برخوردارند. به‌ظاهر، سلسله‌مراتب نیز نادیده انگاشته می‌شود. «زاهد»، «زیبا و ماهرو» و شاهان و در یک دسته‌بندی و یا یک مجموعه در کنار «گدایان» جای می‌گیرند. به‌طورِ تمایزناپذیر، جملگی زیرِ پاهای کوزه‌گر به یک مشتِ گل تبدیل شده و آمادهٔ ساخت کوزه‌های جدید می‌گردند. این‌که گل سابقاً متعلق به سر، دست و انگشتان یک شاه روی چرخ کوزه‌گری از هیچ ارج‌و قربی برخوردار نیست، یک بی‌تفاوتی وجودی‌ست (رباعی ۷۰). جای بسی تمسخر است وقتی استادِ کوزه‌گر «کَلّه» پادشاه را با «دست» گدا ترکیب می‌کند که درنگاهِ شاه امری ناگوار می‌نماید (رباعی ۷۱).<sup>۱</sup> خیام به تلونِ مزاج این «آفریدگار» و فرایندِ شدنِ می‌پردازد. در سبکِ استعاره‌ی وی، خیام وانمود می‌کرد که «خدا» یک «نقّاش» چیره‌دست است. وی شکایت می‌کند که این نقّاش او را به‌عجله نقش زده است. وقتی کارِ نقّاش به‌پایان رسید، بی‌هیچ اندیشه‌ای که چرا مرا درابتدا نقش زده است، مضطربانه مرا پاک کرد و این بر آشفتگیِ ناروای من می‌افزاید (رباعی ۲ و ۱). در ادامه، خیام مباحثه‌ای را با نقّاش متصوّر می‌شود و بانگِ تعجبِ برمی‌آورد که اگر من لایقِ هنر بودم، پس چرا مرا رسم و بعد پاک کردی؟ اگر تو راضی نگشتی و من با معیارهای تو برابری نکردم، این نقصان متوجّه کیست، من یا تو؟ (رباعی ۱۱).

به‌منظورِ شگفت‌زده کردن مخاطبانش، خیام خیزِ جسورانه‌ای برمی‌دارد: آیا آمدن و رفتن ما از این دنیا اصلاً برای کسی مهم است؟ برای چه‌کسی این موضوع اصلاً اهمّیت دارد و هدف از این سرگرمی

<sup>۱</sup> این مضمون احتمالاً از جاتکای (داستان تولدهای پیشین بودا) بودایی استخراج شده است. در رابطه با ارجاعات، بنگرید به:

چیست؟ (رباعی ۳). این ساختن و ویرانی ذهن آدمی را پریشان می‌سازد. وقتی چیزی ساخته می‌شود و آن چیز مخلوقی لذت‌بخش است، پس چرا نابود می‌گردد، مگر این که سازنده سخت خشمگین یا سرمست و گیج بوده باشد. خیام دربارهٔ این تناقض به تمقّ می‌پردازد: اگر ساختن چیزی از روی عشق عمیق است، آیا نابودی‌اش نیز ریشه در نفرت دارد؟ (رباعی ۴۴). وی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا هستی نمایشی بیش نیست و ما نیز هم‌چون بازپچه‌ای در دستان شعبده‌باز نیستیم؟ ظاهراً، ما برای نمایشی کوتاه از جعبه بیرون آورده شده‌ایم؛ وقتی نمایش پایان یابد، باز به جعبهٔ نیستی (صندوق عدم) بازمی‌گردیم (رباعی ۵۰).

در فرضیهٔ پردازی پیرامون این موضوع، او عنوان می‌دارد که اگر ما مجبور به مواجهه با این معضل ادراک‌ناپذیر در سطح انسانی بودیم، امور کیهان به‌طریقی متفاوت پیش می‌رفت. او پیشنهاد می‌دهد که اگر من به‌سان «یزدان» سازندهٔ این جهان بودم، نخست از شرّ جهان کنونی خلاص می‌شدم و سپس جهانی نو می‌ساختم که در آن همه از نهایت لذت و خوشی حقیقی بهره‌مند می‌شدند. (رباعی ۲۵). در تصویرسازی از یک خدای آرمانی، خیام در طلب ساختن جهانی‌ست که انسان‌ها و غیرانسان‌ها در آن از گزند مرگ ناگهانی، کشتار وحشیانه، زلزله، سیل و سایر بلاها در امان باشند. با طرح جهان آرمانی خویش، خیام در شعرش به روایت پیدایی - نابودی ناداوت‌طلبانهٔ جهان در حرکت می‌پردازد. خیام با این فاش‌گویی روایت خویش را به‌پایان می‌رساند که گذشت زمان در جوان‌سالی و بزرگ‌سالی چنان مزورانه کند به‌نظر می‌رسد که ما به‌طرزی ناکام می‌کوشیم تا آغاز و پایان آن را مشخص کنیم (رباعی ۳۵). باری، هدف اصلی خیام هشدار به مخاطبانش بود تا هرگونه گمانه‌زنی‌های بی‌ثمر دربارهٔ سازندهٔ ناشناس جهان را ترک کنند و در عوض بر سازهٔ شگفت‌انگیز تمرکز کنند که هر لحظه باید از آن لذت برد.

هرچند چرخ هستی پنهان از درک و حسّ ما آهسته می‌چرخد، ولی تیغ نابودی در نقطه‌ای هر انسان و هر مخلوق را از هستی ساقط خواهد نمود. تا آن‌زمان، چرخ سوّم پیش‌رو به‌قدری مهربان است که به ما اجازهٔ زیستن در آرامش و خوشی برای مدّت محدودی را می‌دهد.

### ۳. اکنونگی - خوشی

این مؤلفه کاربردترین جز در فلسفهٔ خیام است. سوّمین پرّهٔ چرخ هستی این امکان را به پیدایی‌یافتگان جدید می‌دهد تا از فرصت و حضور خویش در این جهان نهایت بهره را ببرند. پیش‌از آن که چرخ هستی بار دیگر همه‌چیز را از گردونهٔ هستی بیرون کند، «اکنون» را باید ارج نهاد. اکنونگی فلسفهٔ ذهن و خوشی‌ست و خیام طرفدار پرشور آن بود.

البته اندیش‌سنجی<sup>۱</sup> خیام بایستی تناقض و تعارض دایمی میان درد و خوشی را از میان برمی‌داشت. خیام آگاه بود که تناقضات آشکار گذشته و آینده یا درد و خوشی در ذهن آدمی یافت می‌شوند. کوشش برجسته شاعرانه وی معطوف به آزادسازی ذهن انسان از بند این دوگانگی و تمرکز بیش‌تر بر واقعیت امور بود. با ارائه چنین نقشه راهی برای هستی، وی آدمی را به شناخت عمیق‌تر لذت بردن از زمان محدودِ دردسترس تشویق نمود - روشن بینی.

ماهیت هستی خود در پیوند با تجربه «درد و خوشی» خنثی‌ست، لیکن این دوگانگی ظاهراً بر ذهن آدمی تسلط یافته و باعث سردرگمی بیش‌تری می‌شود. با مدنظر قرار دادن دوگانه درد و خوشی، نسخه خیامی دارای سه عنصر است. عنصر نخست نوع دانش درباره هستی‌ست که موجب روشنی و آسودگی ذهن می‌گردد. این دانش تقریباً شبیه به خواندن ذهن هستی حتی پیش از عمل یا تغییر آن است. عنصر دوم شادکامی در قلمرو روانی - جسمانی به واسطه لذت بردن از زیبایی طبیعت و مزیت بودن در جهان و نیز بهره‌مندی از راحتی جسمانی مانند نوشیدن آب به‌هنگام تشنگی، خوردن غذا به‌هنگام گرسنگی و خوابیدن به‌هنگام خستگی‌ست. عنصر سوم حالتی از زندگی‌ست که فرد آن را تجربه می‌کند، وقتی هیچ دشواری‌ای، تعارض یا رنجی در میان نباشد. بر این حالت ظریف و آرام از زندگی ممکن است برچسب «کسالت» نهاده شود (به‌ویژه در جهان پرتحرک نوین). لیکن به‌معنای عمیق‌تر، این حالت خوشی زمانی ارزشمند است که فرد دیگر چیز بیش‌تری نمی‌خواهد. به‌عبارت دیگر، حالت چینیگی<sup>۲</sup> و بودن یک حالت ناب بدون هر چیز اضافی موردنیاز است. با به‌کارگیری استعاره «نوشیدن شراب»، خیام به پشت سر گذاشتن ذهن مشوش و دوگانه‌انگار اشاره می‌کند - تسکین تنش ذهنی و سردرگمی وجودی.

رباعیات خیام نشانگر ضرورت دقت ذهن در شرایط ناپایدار پدیدایی - نابودی و نوسان روان‌شناختی‌ست. لذا، توصیه به خوشی در جهت کاستن از خودکامگی و تشویش ذهن انسان محورگراست. زبان رباعیات درباره خلاصی آدمی از بند ترس از مرگ، رد جهان آخرت و امید بازگشت پس از مرگ، و دیگر توهمات ذهنی آشوب‌زده را ندا می‌دهد.

قلب فلسفه خیام تمایل و افری به زیستن یک زندگی بی‌تشویش با آرامش ذهن، زیستن با آگاهی از اکنون و ترک گذشته و آینده در اندیشه‌های بیهوده خویش از خود نشان می‌دهد. در راستای بخشیدن روشنی و دردسترس به استدلال خویش، وی از استعاره‌های مختلفی در رباعیات استفاده می‌کند، مانند رسیدن به خوشی (کام)، نوشیدن شراب (می)، آگاهی از اکنون و دم، آرام بودن، نواختن نغمه چنگ و سایر ترکیبات شاعرانه. فحوای رویکرد وی آزادی از ذهن فریبده و تکانشی‌ست که خارج از خود به‌دنبال آرامش می‌گردد.

<sup>1</sup> Dialectics

<sup>2</sup> Suchness

خیام از قدرتِ زبان درجهتِ گشودنِ ذهن زنگارزده و ذهن خوددرگیر و زندگی فانی برخوردار بود. در زدودنِ آشفتگی از ذهن، خیام در دو سطح به زندگی پرداخت: سطح نخست آگاه بودن از ارزشِ زندگی در کلیت و زیندگی‌اش است و سطح دوم خلاصیِ ذهن و سواس‌مند از گذشته‌ها و نیز آینده نآمده است. رباعیات از یک ارادهٔ آزادِ نامعین سخن به میان می‌آورند که بینِ واقعیت‌های معینِ زندگی (تولد و مرگ) گرفتار است. در تعدادی از رباعی‌ها، وی آشکارا اعلام می‌دارد که چون تولدِ ناخواستهٔ ما پیش‌تر رخ داده است و این مسیرِ یک‌طرفه را نمی‌توان بازگشت، پس ما باید برآن شویم تا به طرز مثبت در زندگی گام برداریم و شادمانِ زندگی کنیم (رباعی ۹۴، ۳۳، ۱۷). مهم نیست در چه خانواده یا سرزمینی به دنیا آمده‌ایم، ثروتمند یا فقیر، خوش‌بخت یا نگون‌بخت، تمامی این ویژگی‌ها نهایتاً در این جهانِ پویای درتپش معنا می‌بازند. استعداد ما در تبدیلِ تنش به دل‌خوشیِ پیروزیِ نهایی‌ست (رباعی ۹۵).

خیام از میزانِ تشویش و رنجِ ذهنی که افراد در کل متحمل بودند آگاه بود. تصویرسازیِ آشکارِ وی از فرایندِ هستی در راستای کمک به ذهن‌های نزدیک‌بین و آشفته بود. جهت بی‌اثر ساختنِ یک‌بارهٔ زهرِ ناخوشی و غلبه بر اندیش‌سازهٔ تلخ‌بین و جای‌گزینیِ آن با لذتِ خوشی (کامرانی)، خیام نوش‌داروی شراب را پیشنهاد می‌دهد (رباعی ۱۶).

وی اظهار داشت که افراد اغلب تمایل دارند تا در قعرِ ذهن و سواس‌مندِ خویش تباه شوند. این نوع از ذهن به مسیرِ تشویش‌دایمی رهنمون می‌شود که نتایج ویرانگری به همراه دارد. در توصیفِ وی، «جهل» زمانی رخ می‌دهد که فرد قدرِ لحظاتِ درگذرِ زندگی را نمی‌داند (رباعی ۸۴). درنگِ خیام، حتی والاترین دانش‌ها نیز اگر نتوانند آدمی را از اندوه رهایی بخشند و لذتِ آرامش‌بخشِ جان‌فزایی ارائه دهند، رقت‌انگیز می‌نمایند (رباعی ۹۹). زندگی به‌گونه‌ای طراحی شده است که ما میانِ دو «دم» درنوسانیم، پس چرا باید اجازه دهیم که خیالاتِ خودساختهٔ ذهنی‌مان ما را از دم ارزشمندِ اکنون محروم سازند؟ (۱۳۷، ۱۰۸). جای بسی تمسخر است که به «آن‌جا» بیاندیشیم، درحالی‌که پیش‌تر «این‌جا» هستیم<sup>۲</sup> - پس می‌بهدست خوش باشیم (رباعی ۴).

رباعی زیر به‌زیبایی فلسفهٔ اکنونگی را بیان کرده است: طلبِ طولِ عمر چیزی کم‌تر از بیهودگی نیست، وقتی که آدمی حتی قادر نیست در آرامشِ کاملِ قدرِ زمانِ دردسترس را بداند. خوشی زیستن به‌واسطهٔ اندیشهٔ اشتیاق‌آمیز یا داشتنِ زمانِ بیش‌تر رخ نمی‌دهد؛ حتی افزودنِ یک‌صد سال به عمرِ آدمی کمکی نخواهد کرد. اساسِ طولِ عمر پوچی‌ست (رباعی ۱۰۳).

<sup>۱</sup> Mindset

<sup>۲</sup> در رابطه با «آن‌جایی» (بودن در این‌جا) خیام، بنگرید به:

Mehdi Aminrazavi, "Martin Heidegger and Omar Khayyam on the Question of "Thereness" (Dasein)," in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer 2006), 277-288.

خیام در ادامه پیام خویش را این گونه عنوان می‌دارد: هیولای میرایی همه چیز را می‌بلعد. ایام خوب بود هر چه باشند بلعیده خواهند شد. خردمند آن کسی است که دست از خاطرات گذشته شوید و بپذیرد که گذشته‌ها را نمی‌توان تغییر داد (رباعی ۱۲۳). درون این کره خاکی، ما نیز از خاکیم. پیش از تبدیل شدنمان به خاک، تنها امروز را داریم تا زیباندیشی بیافرینیم (رباعی ۱۳۱).

خیام درباره «رؤیای آینده» با وجود نابودی نابهنگام جسم هشدار می‌دهد (رباعی ۲۰). به عبارت دیگر، گذر زمان هراندازه فرصت را برای تازه‌واردان این دنیا مهیا می‌سازد، زمان قدیمی‌ها را نیز کوتاه‌تر می‌گرداند. آن‌هایی که از این فرصت جهت پرورش اندیش‌سازهای کام‌طلب استفاده می‌کنند، فارغ از این و آن، مانند نسل‌های پیشین از صفحه واقیعت محو گشته و اجزایشان در چرخه هستی گم خواهد شد (رباعی ۱۹ و ۱۸).

درباره موضع زایش‌ستیزی<sup>۱</sup>، خیام این گونه لب به سخن می‌گشاید: اگر آن‌هایی که زاده نشده‌اند می‌دانستند که ما در زندگی چه باری را تحمل می‌کنیم، هرگز بر این جهان مادی قدم نمی‌گذاشتند (رباعی ۲۸). این جهان دارای دو در آمدوشد است. یکی «خوشی و زاده نشدن» است و دیگری «رنج زندگی و مردن» است (رباعی ۲۳). زایش‌ستیزی یک موضع فلسفی درمیان بسیاری از فِرَق بوده است که براساس مبانی مختلف به رد یا پرهیز از زادوولد می‌پردازند - صرفاً برای به دنیا نیارودن اطفال و یا انسان‌هایی که به خواست خودشان وارد این زندگی نشده‌اند). و اما چون در این دنیا هستیم، خیام استعاره‌وار لذت زیستن را این گونه آشکار می‌سازد: اگر رفیقانم یک‌به‌یک بمیرند، من جام شرابم را بلند می‌کنم و به افتخار کسانی که پیش از ما از زندگی لذت بردند، بانگ «نوش» برمی‌آورم (رباعی ۳۸). آیا هدفی والاتر از سکونت در سرزمین عقل سلیم و دل شاد هست؟ (رباعی ۷۶).

رباعیات هرگز از تصاویر استعاری تهی نمی‌گردند.<sup>۲</sup> قیاس‌های اصیل در رباعیات زیر به روشنی گویای ارائه تصاویر، استعارات و حکمت‌های منظوم تجربی جهت مواجهه با پستی‌وبلندی جهان و چگونگی یافتن لذت درونی‌اند. رباعی‌های زیر آشکارا بیانگر فلسفه شادی خیام هستند: روز رهایی از دین روز شادمانی وصف‌ناپذیر ذهن است، رها از هر نوع برچسب‌ها. همان روز، من با عروسی نکاح کردم که نامش «جهان» است، از او پرسیدم که کابین تو چیست؟ او گفت من چیزی نمی‌خواهم مگر شادی «همسر» (رباعی ۷۵). در وحدت خویش با شادی، امشب من تماماً از ذهن مشوش و دین خواهم گسست تا این که بتوانم جان تازه‌ای در وضع زندگی خویش بدمم (رباعی ۷۷). اندوه جان‌کاه است، لیکن حال خوش پایانی ندارد و پیری تنها با ذهن و قلب آراسته باشکوه می‌نماید (رباعی ۹۷).

<sup>۱</sup> Antinatalism

<sup>۲</sup> در واقع، تأثیر پیشگامانه وی را می‌توان در الهامات شعری شعرای فارسی‌گوی پی‌رو وی مشاهده نمود، از جمله استاد مسلم استعاره و تشبیه، حافظ؛ بنگرید به هدایت، *ترانه‌های خیام*، ۴۳-۴۱.

مهتاب امشب بی‌نظیر است. ماه فردا خواهد تابید، ولی شاید دیگر ما را در این جا نبیند. به‌خاطر این تردید، وقتی ماه امشب غم‌هایم را به خوشی بدل می‌سازد، اندیشیدن به فردا بیهوده است - پس به‌افتخارش می‌بنوش (رباعی ۱۱۲). به یاد داشته باش که روشنی ماه دل سیاه آسمان را می‌شکافد. اگر تو امشب قدر این ماه را ندانی، ماه به‌اجبار نورش را بر تاریکی آخرین سکونتگاه تو خواهد تاباند (رباعی ۱۱۱).

کاروان روزها و سال‌ها درمی‌گذرند، هشیار باش که قدر هر لحظه را بدانی، وگرنه، درحالی‌که ذهن نگران درباب فردا نشخوار می‌کند، هر شب را بدون شادی سر بر بالین خواهی گذاشت (رباعی ۱۰۰). آیا می‌دانیم که خروس هر صبح دم برای چه می‌خواند؟ برای بیدار کردن ما در صبحی تازه از زندگی‌ست و گوش‌زد کردن بی‌خبری‌مان از شبی دیگر که سپری شده است (رباعی ۱۱۴). هنگام صبح صادق زمان دریافتن جوهر زندگی و زدودن اضطراب است. هم‌چنین، زمان کوکِ دقیقِ ذهنمان با نغمه‌ی دیگر زندگی‌ست (رباعی ۱۱۷).

سال‌های درگذر هزاران پادشاه را بی‌آن‌که اثری ازشان باقی بماند بر زمین زده‌اند. با به‌خاطر داشتن این واقعیتِ زمان، با هر صبح درمقام ترکیبی نو از زندگی باید در نهایت احترام و شادی برخورد نمود (رباعی ۱۱۶). هنر زیستن در لحظه زمانی‌ست که جهان را قلمرو پادشاهی خویش و لحظات را نغمه‌های آهنگین بدانیم. زهار از اندیشیدن به بازگشت گذشته‌ها؛ هدف زندگی زیستن در این جاو اکنون است و نه در گذشته (رباعی ۱۳۴). کلّ کیهان از طریق هزارتوی فرگشت خودش ما را با شراب لحظه‌ی حال به این‌جا آورده است. درعجبم، چرا چنین شرابی را با زندگی کوتاه‌مان می‌فروشیم، و با فروختن این شرابِ خوشی، چه چیزی عایدمان خواهد شد؟! (رباعی ۱۱۰).

خیام ادامه می‌دهد: خود را از بند اندیشه‌های بیهوده خلاص گردان و از نو بیدار شو، چراکه سفر طولانی زندگی تو را بدین لحظه آورده است. به اطراف نگاه کن و کلیت طبیعت را ببین؛ جملگی به‌خاطر توست تا قدر زندگی را بدانی (رباعی ۱۳۳). روز خدشه‌ناپذیر است و چهره درخشان گل‌گواهی‌ست بر آن. بلبل به‌کلام فارسی در گوش گل‌زرین‌برگ می‌خواند: شاد باش و می‌بنوش (رباعی ۱۱۸). برخلاف خاطره زمستان سرد، نسیم بهاران گل را آرامش می‌بخشد. مادامی‌که امروز دل‌ربا هست، سخن از دیروز به‌میان نیاور (رباعی ۱۲۰). زندگی را هرطور در ترازوی سنجش قرار دهی، تنها می‌ و موسیقی‌ست که منبع شادکامی‌اند؛ باقی جزئیات فزون‌گرفته‌اند (رباعی ۱۳۶). به یاد داشته باش که حتی خوشی نیز رنگ می‌بازد و تنها استعاره‌ای از آن دریاپان برجای می‌ماند. لیکن، شادی تا آخرین نفس تجدیدپذیر است (رباعی ۲۱).

به‌رغم فرایند زوالِ عناصرِ بدن، خیام بر ارادهٔ زیستِ توانمند تأکید داشت. گرچه رسیدن به انتهای زندگی قطعی‌ست و زیستن در این جهان نیز برایمان گران‌بار است، هنوز یک منبع ارزشمند و باشکوه باقی‌ست و آن لذتِ مشعشع لحظه است (رباعی ۱۰۰) وی خوانندگان را تشویق می‌کند تا به‌سان قلندرانِ جسور زندگی کنند که ترس بودند؛ می‌رقصیدند، می‌نوشیدند و از سخنِ یاهو پرهیز می‌کردند (رباعی ۹۶). با ترجیح ساده‌زیستی بر زیستِ خطیر به‌سان شاهان، خیام بر مادی‌گرایی متداول مقاوم بود. برای وی، نیم‌قرص نان با شراب و دل‌جویی یک‌رنگ در خانه‌ای محقر رضایت‌بخش‌تر از زیستن در قصرِ شاهان بود (رباعی ۹۸).

خیام قاطعانه به پرده‌برداری از ذهن می‌پردازد که مدام در تشویش است و تصویری دل‌گیر از زندگی دارد. درنگِ خیام، مایهٔ بسی شرم طبیعت است این‌که ببیند موجودات در طلبِ گذشته در وضعیتی رقت‌انگیز و ماتم‌زده باشند. در این‌راستا، خیام این‌گونه لب به‌هشدار می‌گشاید: برخیز و به‌سازِ زندگی برقص - پیش از رسیدنِ نوبتمان، بهتر است چنین کنیم (رباعی ۱۲۷). واضح است که فصل‌ها می‌آیند و می‌روند و به‌نظر ناپایداری تندگام می‌نماید. لیکن، توصیهٔ من این‌ست که آسوده باشی و برای درمان زهرِ اندوه از نوش‌دارویی استفاده کنی که ذهن متلاطم را تسکین می‌دهد - می‌بخوری (رباعی ۱۲۸). نگرستن به زندگی از دریچهٔ محاسبه‌ای قابل‌قیاس با زیستِ شادمان نیست. با تعمقِ مضطربانهٔ همیشگی، زمان را تباه نکن. پیش از آن‌که پایان کار ما را دریابد، باید لذتِ آسودگی را تا دردسترس است دریابیم (رباعی ۱۲۶). خیام معتقد است که نگاهِ ناسازگار نسبت به زندگی را باید ترک نمود. وی مؤکداً عنوان می‌دارد که حتی به‌هنگام پیری نیز باید از پا گرفتنِ اغتشاشاتِ ذهنی جلوگیری کرد. به این می‌اندیشم که اگر من خود لحظه‌لحظهٔ زندگی را نزیّم، چه کسی برای من این کار را خواهد کرد؟! (رباعی ۱۴۱). «اندیش‌سازهٔ تعلل‌گر» و احساسِ اندوه همراه با تأسف به بندبندِ هستی ما آسیب وارد کرده است. وقتِ آن‌ست تا سوگندِ سربازی یاد کنیم و بپاخیزیم تا شادی‌ای که در نزدیکی‌مان است را به‌آغوش کشیم. نوآوریِ ارزشمندِ زندگی ما در میانهٔ تولد و مرگمان با دانشی نهفته است که پس از مرگ ما نیز در نسل‌های بعدی ادامه خواهد داشت (رباعی ۱۳۸).

با اشاره به طلب یا تشویشِ آینده، خیام از خطرِ خواستِ آزمندانۀ هوس‌آلودِ فردا سخن گوید. این امر وی را مجاب می‌سازد تا همگان را به رهایی از چنین ذهنِ آینده‌مداری دعوت کند. این وضعیت نوعی تجرید هستی‌خویش در زمانی واهی‌ست که هنوز نیامده است. این اندیش‌سازه نسبت به لحظهٔ حال نگاهی تحقیرآمیز دارد. تشویشِ مهارناپذیرِ «فردا» موجبِ شوریدگیِ آیندهٔ نامده و تباهیِ اکنون و امروز می‌شود. تمامیِ فرداها به دیروز تبدیل می‌شوند.

ذهنِ بیدار شده قدرِ زمانِ حال را می‌داند. این ذهنِ آگاه مانع از تنزیلِ هستیِ ارزشمندِ فرد در گیرودارِ دو سویِ زمان، دوزخِ پیش‌از مرگ می‌شود (رباعی ۱۳۵). بنابر ماهیتِ سیالِ زمان، خیام استعاره‌وار جهان

را بی‌وفا می‌خواند. وی خاطر نشان می‌سازد، مطمئن باش که زمان در برخورد متفاوت با تو به هیچ استثنایی قائل نیست. چون نمی‌توان بیش از این در جهان درگذر زیست، تا زمان باقی‌ست، لحظات شاد بیافرین (رباعی ۱۲۴). در این کیهان عظیم، برای هیچ کدام از موجودات اهمیتی ندارد که ما چگونه می‌زیسیم. بنابراین، هر فرصتی برای خوشی ماست؛ افسوس نخور و اندوه را برنگزین. نشان پایان قطعاً روی هر پرده‌ای نقش بسته است، باری تو هنوز به پایان نرسیده‌ای (رباعی ۱۲۵).

به‌طور اجتناب‌ناپذیر، نام تو از صفحه هستی زدوده خواهد شد. لیکن پیش از آن، می‌بنوش تا یأس را از قلب خویش بزدایی. پیش از آن که ریشه‌های هستی‌ات یک‌به‌یک بخشکند، این تصمیم بزرگ تو ریشه‌های تشویش را یک‌به‌یک می‌خشکاند (رباعی ۱۲۹). زمان در این‌جا، در این جهان هستی واقعی دارد و جسم ما و رضایت ما واقعی‌اند. زمان پس از مرگ انتزاعی‌ست، توگویی زمان ثابت ایستاده است. بدین دلیل است که لحظه‌ای پس از مرگمان، دیگر تفاوتی بین ما و مردگان هفت‌هزارساله نیست. «ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم» (رباعی ۱۳۰). خیام هرگونه توهم پیرامون ثبات زمان و اشکال در صحنه زندگی را نابود می‌سازد: همگی در حالت دگرش به سر می‌برند. در میان این پیدایی - نابودی بی‌وقفه، ما فرصت کوتاهی داریم تا در لحظه حال زندگی کنیم؛ پس چرا آن را تباه سازیم، وقتی می‌دانیم که بی‌شکلی ما را نیز خواهد بلعید؟ (رباعی ۱۰۱).

در تعدادی از رباعیات، خیام به بسط جریان بی‌وقفه زندگی فارغ از توهمات ما درباره بهشت و جهنم می‌پردازد. برای خیام، ادعای بهشت و جهنم نماد یک تعلیق ناواقع‌گرای جریان گیتی‌ست. جهت برانگیختن تأمل تجربی برای بیدارسازی ذهن، خیام بهشت را در همین‌جا و در دسترس می‌داند. وی این گمانه‌زنی‌های رایج را رد می‌کند که اماکن نامرئی آسمانی (اخترشناسی) یا خدایان مسئول خوشی شخصی و سرنوشت نهایی ما هستند. وی می‌گوید که ما قطعاً مسئول خوشی خود هستیم که در این‌جا و اکنون است؛ ما باید هرگونه نشخوار فکری درباره بهشت و جهنم دور از تصور را ترک کنیم (رباعی ۹۲). او قاطعانه هرگونه باور دینی به بهشت و جهنم که ادعا می‌شود در یک بُعد دیگر از واقعیت حاضر زی می‌کنند را مردود می‌شمرد. بهشت چیزی نیست مگر آسودگی حقیقی ذهن؛ جهنم رنج بیهوده در زندگی‌ست (رباعی ۱۴۲). اگر در بهشت وعده حوریان زیباروی داده می‌شود، من جام شرابم را در این‌جا و اکنون ترجیح می‌دهم. «این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار» (رباعی ۹۰). اگر هدف از رنج بردن در زندگی رفتن به بهشت و لذت بردن از شیر، عسل، شراب، شهد و مخلوقات حوروش است، به‌نظر نوعی لغزش بیهوده قضاوت می‌نماید که از همه این چیزها روی زمین امساک کنیم و به‌امید رسیدن بدان‌ها در بُعدی دیگر به نشخوار فکری بنشینیم (رباعی ۸۹ و ۸۸). خیام با قطعیت تمام منکر ادعای یکتاپرستان و چندخداپرستان بود، این‌که نیکوکاران به بهشت می‌روند و بدکاران به جهنم. او

در این جا خود را یک شاهد می‌خواند: «خیام که گفت دوزخی خواهد بود؟/ که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت؟» (رباعی ۶)

خیام موضوع ترسناک‌ترین پدیده یعنی مرگ را بایستی در مسیری درست مطرح می‌ساخت. زمانی خواهد رسید که آشکارا و سرانجام هر فرد در زندگی‌اش به مرگ «آری» می‌گوید؛ مرگ را تنها تا این زمان می‌توان انکار و سرکوب نمود. لیکن، خیام رنگ‌وبویی خوش‌بینانه به رخدادِ مرگ بخشید: موضوع مرگ در رباعیات مدام تحت‌عنوان چیزی مگر میانگاهی بین لذتِ دنیوی و رقص طبیعی ذرات توصیف می‌شود. خیام چنین می‌آورد: «روزی که نهالِ عمرِ من کنده شود/ واجزام ز یک‌دگر پراکنده شود// اگر زان که صراحی‌ای کنند از گِلِ من/ حالی که ز باده پر کنی زنده شود» و «در پای اجل چو من سرافکنده شوم/ وز بیخ امید عمر برکنده شوم// ازینهار گِلَم به جز صراحی نکنید/ باشد که ز بوی می‌دمی زنده شوم» (رباعی ۸۲ و ۸۱). حال‌گرایی<sup>۱</sup> نامحدود وی زمانی آشکار می‌شود که وی می‌گوید: امیدوار نباشید که مرا در روز رستاخیز پیدا کنید؛ من در میکده خواهم بود. به‌هنگامِ مرگ، مبادا فراموش کنید که پیکرم را پیش‌از تدفینم نخست با شراب بشویید. بدین ترتیب، رایحهٔ خوشی چنان مستی‌آوری از قبر من خواهد برخاست که رهگذران را متأثر ساخته و مست خواهد نمود، به‌ویژه آن‌هایی که مانند من در پی چیزی مشابه در زندگی‌اند (رباعی ۸۰ و ۷۹). این شراب و مستی خیام بعد از نهصدسال همچنان تأثیرات زیادی داشته است.

پیش‌از عزیمت از این جهان و پرت گشتن درون «صندوقِ عدم»، خیام از مخاطبان‌ش می‌خواهد تا نسبت به هفته‌های زندگی که به‌سرعت درآمدوشدند، آگاه باشند. هشیار باش پیش‌از آن که هفته‌ای دیگر از دستت فرولغزد، در مرغزاری زیبا و فراخ با گل‌ها و چمن‌های شاداب قدم بزن. غرابتِ این رویداد تکرارناشدنی‌ست. سفرِ دورودرازِ این چرخ چرخان موجب فروپاشی دایمی هستی ما و نیز هستی آن گل و چمن می‌شود. پیش‌از پژمردگی و خاک شدن، لالهٔ سرخ درانتظارِ توست (رباعی ۱۲۲ و ۱۲۱).

آخرین توصیهٔ خیام این بود که در جهان آن‌گونه باید زیست که گویی پاداشی عظیم بدون هیچ تاوانی‌ست. بیایید با هم‌نشینانِ گل‌رخ بنشینیم و شاد باشیم. تو گویی هرگز در این جهان نبوده‌ایم و همین امروز زاده شده‌ایم - مگذار حسِ تهیگی در این جهان تو را از زیستِ شادمان بازدارد (رباعی ۱۴۰). این پیکرمان که دراختیارِ ماست، هیچ نشانی از بازگشتِ زمان در خود ندارد؛ آن چه «هست» این‌ست که در پایان جهان به هیچ ختم می‌شود. با تمرکز بر جهانِ هیچ، روا نیست «هست» را تباه سازیم. تنها نجوای موسیقی در پس‌زمینه و دل شاد می‌تواند با زندگی خوب برابری کند؛ باقی چندان اهمیتی ندارد (رباعی ۱۳۶). پیش‌از آن که زمستانِ زندگی آغاز شود، تکلیفی مهم‌تر از این نیست که با ضرب‌آهنگ

<sup>1</sup> Presentism

زندگی هماهنگ گردیم. مهم‌ترین بخش این هماهنگی با زندگی که خوشی نامیده می‌شود، جلوگیری از رخنه افکار سرگردان و اضطرابات بیهوده است. خوشی عدم تلاطم فکری خودخورانه است.

#### ۴. بازگشت به ذرات (فلسفه سازوکارشناختی: فرسایش و نیستی)

آن‌چه را انسان «مرگ می‌پندارد» تکلیف روزانه کیهان است که جملگی هویت‌ها و تمایزهای جهان پیچیده طی آن سنگ‌دلانه ناپدید و دگردیس می‌شوند. پره سوم اکنونگی همه امور را به پره چهارم پرتاب می‌کند تا آن‌ها را به چهار عنصر اولیه متلاشی ساخته و به ذرات ماقبل ملحق گرداند. زایش و شدن انسان نیز فرایندهایی هستند که حین بزرگ‌سالی، پیری، مرگ و تجزیه انسان ادامه می‌یابند و همگی عمل غیرارادی قوانین سازوکارشناختی طبیعتند. عمل مرحله‌به‌مرحله طبیعت قطعی، دقیق و روبه‌پیش است.

در این الگوی خیامی هستی، چهارمین پره چرخ با چرخش و حرکت خویش اشیای پدیده‌ای که برای مدتی از هستی بهره‌مند بودند را دوباره به اجزا و ذرات تبدیل می‌کند. این پره گذار همه‌چیز را بسته‌به اندازه، تراکم و شکل در فواصل زمانی گوناگون متلاشی می‌سازد. خط‌سیر پیدایی و ناپیدایی تمامی موجودات مدام درحال تکرار است که خیام در «فلسفه سازوکارشناختی» رباعیاتش بدان پرداخته است. لذا، نقش این پره چهارم چنان روشن است که وی بر برگشت‌ناپذیری بی‌چون‌وچرای این فرایند صحنه می‌گذارد.

در این قسمت از بحث خویش، «فلسفه سازوکارشناختی» خیام توضیح می‌دهد که چگونه همه اجسام از یک قانون دومرحله‌ای تبعیت می‌کنند: «نیستی» و «برگشت‌ناپذیری». مورد نخست فروپاشی کامل تمامی موجودیت‌ها به انضمام انسان به ذرات، نابودی کامل آن‌چه زمانی ساختاری باشکوه و پیچیده بود را شامل می‌شود. حین این مرحله، خیل ذرات پیکرهای متلاشی‌شده برای استفاده آتی بازیابی می‌شوند. مرحله دوم «قانون» عدم بازگشت به حالت پیشین و مشابه است. باتوجه‌به ویژگی‌های این دو مرحله، از هرگونه امید بازگشت پس از مرگ باید دست کشید. پیام‌های آشکارگر در رباعیات خیام نقشه‌ای جامع از طبیعت و فرایندهای طبیعی ارائه می‌دهند که درک استنباط انسان از نامیرایی را بی‌اعتبار می‌سازد.

در این نقشه، خیام منکر این ادعاست که آگاهی انسان پیش از جسمش وجود داشته است یا پس از مرگش وجود خواهد داشت. این گزاره خیامی باور کهن بر رستاخیز و بازتن‌یابی را رد می‌کند. بنابراین پدیده‌های پیچیده پیکر جسمانی، چشم‌ها می‌توانند ببینند، مغز می‌تواند به یاد بسپارد، دست‌ها می‌توانند تولید هنر کنند و غیره. باری، همه این اندام‌ها پس از مرگ از کار خواهند افتاد. این از کارافتادگی شامل

«اندام» ذهن نیز می‌شود. باین‌وجود، موادّ خام باقی خواهند ماند، ذراتِ جسم و مغز نگه‌داشته شده، با سایر اجسام تلفیق خواهند شد و برای ساختاری جدید دوباره مورد استفاده قرار خواهند گرفت.

گرچه ممکن است به‌نظر برسد که مرگ در این‌جا مدنظر است، برای خیام اهمیتی کم‌تر دارد. بلکه، بیش‌تر «قانون نیستی و تبدیل» است که حائز اهمیت است. با تصریح این‌که انسان‌ها ویژه نیستند و از قوانین جاری کیهان مستثنا نیستند، او واقعیت را از صافی ملاحظه می‌گذراند. روایت‌های جعل‌شده مرگ و جهان آخرت که ازدل فرهنگ برآمده‌اند، توسط خیام رد می‌شوند، زیرا پر واضح است که تمامی اجسام جاندار و بی‌جان در طبیعت از قوانین مشابهی پی‌روی می‌کنند. طبق رباعیات، چشم‌ها می‌توانند مشاهده کنند که پایان کار اجسام تجزیه‌شده ما در دهان مورچه‌هاست، هر تکه به سمتی منتقل می‌شود و این‌که خاکستر استخوان‌هایمان بی‌هیچ تمایزی با خاک گیاهان درهم می‌آمیزد.

برای روشن‌تر ساختن هدف شعر بنیادینش، خیام از مجموعه‌ای از استعاره‌های «ذره‌گرایانه» در رباعیات پرتراوتش استفاده می‌کند، مانند «خاک»، «گل»، «خشت» و «ذره». رباعیات بازنویسی‌شده زیر بیانگر این هستند که چگونه خیام جان تازه‌ای بر تن فراموش‌شده ذره‌گرایی می‌دمد و روشنی مطلق بازیافت طبیعی را شرح می‌دهد:

هر ذره روی خاک یا رقصان در هوا ممکن است جزئی از تن یک زیباروی فریبا بوده باشد؛ دیگر نمی‌توان تمایزی بین‌شان قائل شد (رباعی ۵۸). وقتی جسم من و تو از حیات بازایستد، قبرهایمان انبار موادّ خامی برای بازپیکربندی اجسام تازه‌تر می‌گردد (رباعی ۵۷).

در این نقل‌قول مستقیم از خیام، می‌توان ذره‌گرایی و دیدگاه وی نسبت به چهار عنصر پایدار آب، خاک، هوا و آتش را تأیید نمود: «ای آن‌که نتیجه چهار و هفتی/وز هفت و چهار داریم اندر تفتی/امی خور که هزار باره بیشتر گفتم/باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی» (رباعی ۲۹).

عدد «هفت» در سنت نجوم دوران خیام به این باور اشاره دارد که هفت سیاره بر امور گیتی تأثیر می‌گذارند (در آن‌زمان، اخترشناسان تنها از وجود هفت سیاره آگاهی داشتند). بدیهی‌ست که خیام هیچ اعتقادی به این‌دست از سنن نجومی نداشت. درهمین‌راستا، وی به نبود ارتباط میان نجوم، زندگی شاد و فرایندهای طبیعی می‌پردازد: چون چرخ کیهان حتی برای خردمندترینمان خوشی پایدار ارزانی نمی‌دهند، پس چه اهمیتی دارد شمار سیارات تأثیرگذار را هفت بدانیم یا هشت. و چون مرگ هم‌چون بدهی‌ای‌ست که باید آن را بازپرداخت و دست از تمامی خواسته‌ها شست، در این‌صورت حقیقتاً مهم نیست که پیکرمان در قبر غذای مورچه‌ها شود یا در صحرا طعمه گرگ‌ها (رباعی ۴۰).

خیام بارها و بارها به ما خاطر نشان می‌سازد که این جهان قبرستانی کهن است که صدها شاه را که زمانی از شکوه خویش غره بودند، در خود جای داده است (رباعی ۵۳). وی داستان بهرام، شاه ایرانی را نقل می‌کند که تمام عمر به شکار گورخر و آهو مشغول بود و سرانجام روزی رسید که همین حیوانات

شاهد شکار بهرام به دست هیولای مرگ بودند (رباعی ۵۴). غرور شاه مانع از این می‌شد که نابودی و ناپیدایی همیشگی اجتناب‌ناپذیرش از صفحه هستی را تصور کند. خیام این کژبرد داشت مصیبت‌بار کسانی که می‌خواهند در زندگی هم‌چون «شاه» باشند را این‌چنین بیان می‌کند: «مرغی دیدم نشسته بر باره‌توس / در چنگ گرفته کله کیکاووس // ابا کله همی گفت افسوس، افسوس / کو بانگ جرس‌ها و کجا ناله کوس؟» (رباعی ۵۵).

خیام با استعاره‌های شیوا بیش‌تر به قانون دومرحله‌ای نیستی و برگشت‌ناپذیری می‌پردازد. وی چندین نکته جالب را یادآوری می‌کند: سرمایه زندگی صرف شد، پایان نزدیک گشت و من منتظر کسی از جهان ماورا هستم تا از او بپرسم، «کاحوال مسافران دنیا چه شد» (رباعی ۳۶). در سفر طولانی زندگی، آیا کسی تا به حال از جهان آخرت برای ما پیامی فرخنده آورده است؟ خیام هشدار می‌دهد که کسی تاکنون بازنگشته است، پس نه چیزی را پشت سر گذار و نه چیزی را انباشته کن، زیرا بازگشتی در کار نیست (رباعی ۴۶). از هم‌نشینی با درخت پرشکوفه لذت ببر، زیرا تو و گل خواهید پژمرد و بی‌هیچ همدمی راهی مقصدی مشترک خواهید گشت. از تماشای طبیعت آشفته نشو و این معما را نیز فاش نگو: «هر لاله که پژمرد، نخواهد بشکفت» (رباعی ۴۷). نسیم بهاری غنچه گل را می‌نوازد؛ بلبل از هم‌نشینی با گل خوش است. ما نیز دعوتیم تا به‌زیر سایه درخت پرشکوفه بنشینیم، درختی که زمانی از دل خاک بیرون آمد و در موعد مقرر نیز به دل خاک فرو خواهد رفت (رباعی ۶۰).

اخبار کسانی که پیش‌از ما از این جهان رفته‌اند، ذهن پیران فرزانه را همواره به خود مشغول می‌سازد. به‌گفته خیام، روزی پیری این حکمت‌والا را بر زبان جاری ساخت: می‌بنوش و خوش باش، زیرا بسیاری به‌سان ما رفته‌اند و بازنگشته‌اند (رباعی ۴۸). عمل طبیعت عالم‌گیر است و بدون تبعیض و جانب‌داری - این واقعیت بر خود من اثبات شده است - جاده‌ای یک‌طرفه است؛ وقتی واساخته شد، دیگر نمی‌توان آن را دوباره ساخت (رباعی ۴۹). خیام اظهار می‌دارد که توهم نامیرایی یا بازگشت شکوه‌مند در حالت انفرادی کامل با فرایندهای طبیعی ناسازگار و لذا بی‌اساس است.

در این‌جا، خیام چرخش دیگری انجام می‌دهد و به ما نشان می‌دهد که سازوکار «ذره‌گرایی» چگونه در جهان عمل می‌کند. با به‌کارگیری استعاره قدرتمند رشد سبزه، وی می‌کوشد تا چگونگی انتقال ذرات انسان در گذشته جهت تغذیه سبزه را به‌تصویر کشد. از آن‌جایی که سبزه شایع و طبیعی‌ست، از ته‌مانده تمامی مواد طبیعی تغذیه می‌کند، چه اجساد انسانی، حیوانی و یا سایر گیاهان در خاک. با برابر دانستن انسان با سبزه، این تشبیه خیام «خویش» آدمی را تنزیل مقام می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر، سبزه و جسم آدمی، ولو متفاوت در ساختار خویش، تبادل‌پذیرند و از ذرات مشابهی تغذیه می‌کنند. وقتی یکی نابود شود، دیگری ساخته می‌شود و این چرخه تغذیه در گردش کامل است. در ذره‌گرایی خویش، با اشاره به

این‌که آدمی نیز به‌سان دیگر موجودات از موادی مشابه در طبیعت ساخته شده است، این‌که انسان نیز ساخته می‌شود و روزی دوباره مصرف می‌گردد، خیام انسان را از توهم استثنائگرای اشتباهش می‌رهاند. خیام هم‌چنین این تصویرگری ظریف را ارائه می‌دهد: «ابر آمد و زار بر سر سبزه گریست/بی باده گل‌رنگ نمی‌شاید زیست//این سبزه که امروز تماشاگه ماست/تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست!» (رباعی ۶۱). با مشاهده آب‌تنی لاله در آغوش باران حیات‌بخش، با خود اندیشیدم که بیهوده است اگر جام می‌خویش را بلند نکنم و مثل لاله شادمان نباشم. تصور کن که من در این لحظه شادمان نباشم. سبزه‌ای که اکنون بر من می‌نگرد، فردا از اجزای پیکر تجزیه‌شده من تغذیه کرده و رشد خواهد نمود (رباعی ۶۲). همه سبزه‌های خرمی که درکنار جویبارها رشد می‌کنند، غذای خویش را از لبان دختران زیباروی حوروش برگرفته‌اند - به‌هنگام قدم زدن، مراقب باش که گام‌هایت را کجا می‌نهی، زیرا جملگی این سبزه‌ها هستی خویش را از آن دختران دل‌ربا گرفته‌اند (رباعی ۶۳). خوش باش، چون در پایان این جهان «بی‌عاطفه» ما را هلاک و تجزیه خواهد کرد. برو روی سبزه آسوده بگیر و پیش از آن‌که طعمه سبزه گردی، شادمان زنده باش (رباعی ۶۴).

سایر رباعیات نیز تجاربی از ذره‌گرایی و یا خاک و گل در اختیار قرار می‌دهند: چرخ چرخان پیش‌تر، صدها بار، پیکره‌های نجیب بتان ماه‌رخ را به سبوی شراب ساخته‌شده از گل انسان تبدیل کرده است. سبوی خویش را بردار و در دل طبیعت گام بردار. وقتی من سبویم را بشکنم، سبو با این سخنان مرا هشدار می‌دهد: «من چون تو بدم، تو نیز چون من باشی!» (رباعی ۶۷ و ۶۶). قدح پر از شراب است؛ وقت آن‌ست که از آن لذت ببریم. دیری نگذرد که خاکستر پیکرمان در کوی و برزن لگدمال می‌شود و سرانجام به گلی در دست کوزه‌گر تبدیل می‌شویم (رباعی ۶۸).<sup>۱</sup>

خیام در ادامه تصویرگری‌های بیش‌تری پیرامون چگونگی پراکندگی ذرات پیکره‌های تجزیه‌شده و استفاده از آن‌ها در جای‌جای هستی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد: دیروز از کارگاه کوزه‌گری‌ای گذر کردم و کوزه‌گر گمنامی را دیدم که در هر چرخش چرخ کوزه‌گری، کوزه‌های زیبایی می‌ساخت. من شخصاً شاهد این بودم که خاکستر پدرم در همه کارگاه‌های کوزه‌گری پراکنده بود (رباعی ۶۹). زمانی دیگر، نزدیک عمارتی، درحالی‌که گل‌ها را برای ساختن خشت آماده می‌کردند، من مردی تنها را دیدم که گل لگد می‌کرد. گل زیر پاهای این مرد این‌گونه از او درخواست عطوفت می‌کرد: «ساکن، که چو من بسی لگد خواهی خورد!» (رباعی ۶۵). به این نکته توجه کن - تمامی ذرات پیکرمان شاید روزی ذرات پیکره‌های شاهان بوده‌اند. داستان انسان چیزی نیست مگر شرحی نامطمئن با وعده‌های فریبده از آینده. نتیجتاً، آن‌چه در این لحظه دردسترس حقیقی‌ست، زیستن در آگاهی و آسودگی‌ست (رباعی ۱۰۹).

<sup>۱</sup> مشابه این رباعی به‌خصوص را می‌توان در سروده‌ها حافظ نیز مشاهده نمود:

«آخرالامر گل کوزه‌گران خواهی شد      حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی»

با مفهوم‌پردازی فرایند تکراری ذراتِ رقصان، خیام بر آن بود تا به کسانی که دچار تردیدند کمک کند. او خود را به‌عنوان یک نمونهٔ نمادین در نظر می‌گیرد. او توصیه می‌کند که پس از مرگش، با خاکستر وی باید بی‌هیچ تبعیض و تمایزی برخورد شود و جریان زندگی وی درسی عبرت‌آموز برای تازه‌واردان باشد. او آرزو می‌کند که خاکستر پیکرش با شراب مخلوط گردد و از آن برای ساختن سرِ خُم شراب استفاده شود (رباعی ۷۸).

در این واقعیتِ تغییرناپذیر، نکتهٔ خیام این است که نمی‌توان ذراتِ خاصی را برگزید و منفرداً و منحصراً برای آدمی کنار گذاشت. انسان بافتهٔ جداتافته از فیزیک هستی نیست. وانگهی، نباید در این فرایند مادی جایی برای یأس و اضطراب باقی گذاشت - زیرا چرخ چهارم نیستی شکل یک انسان، یک مگس و یا شی‌ای باشکوه در کهکشان‌ها را از بین می‌برد. سازوکار این‌گونه است که جهان کثرت به وحدت ذره فرومی‌کاهد و دوباره ساخته می‌شود و به کثرت بازمی‌گردد - بارهاوبارها. درک این فلسفهٔ سازوکارشناختی ارائه‌شده توسط خیام تنها زمانی محقق می‌شود که اندیشهٔ بخرد تهورآمیز بر واکنش‌های احساسی نوعی انسان به تولد و مرگ تعالی یابد.

#### ۵. هیچ

خیام هدفِ هستی را غیرقابل‌فهم می‌داند. برای وی، معنای غایی زندگی معطوف به «هیچ» است.<sup>۱</sup> در پایان، مرگ نیز بر این هیچی کل هستی بیش‌ازپیش می‌افزاید. در این چیستان، چرخ غیرشخصی هستی بی‌هیچ انتهای مشخص قابل‌تصویری می‌چرخد و نهایتاً پرهٔ پنجم ضربهٔ مهلک را بر تن خصلت‌های باقی‌ماندهٔ فرد وارد می‌کند که تمامی آثار آن چه پیش‌تر یک موجودیت یا ماهیت نامیده می‌شد را از بین می‌برد. به‌واسطهٔ پرهٔ چهارم، هستی مادی به ذرات بازمی‌گردد و با پرهٔ پنجم، هستی یک ماهیت منسجم به «هیچ» بازمی‌گردد. این زدایش کامل وارد یک خلا می‌گردد که در آن تمامی مفاهیم «خویشی»، عاری از تمامی تمایزات، رنگ می‌بازند.

سفرِ دورودرازِ جهان طبیعی، زنجیرهٔ زمینی غذا آن‌گونه که در قلمرو حیوانات مشهود است و نیاز داریم به مواد خام جهت ساختن‌های جدید هیچ‌کس یا هیچ‌چیزی را از نیستی نهایی ایمن باقی نمی‌گذارد. در این رابطه، خیام گفتمان خویش پیرامون برساختِ هستی‌شناختی گیتی که از هیچ برمی‌خیزد، به‌طور گذرا مادیت می‌بخشد و سپس باز در هیچ فرومی‌رود را آشکار می‌سازد. بنابراین، جهان جوهرمندی که هر لحظه موجود است، مدام در حال دگرش است و به‌طور درونی عمل می‌کند و مدام در چرخهٔ عمل مشابهی (پیدایی - نابودی) می‌چرخد و بازمی‌گردد. خیام مرحلهٔ پایانی را «هیچ» می‌خواند.

<sup>۱</sup> حافظ نیز دربارهٔ مفهوم مشابه «هیچ» شعر سروده است:

«جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق»

اندازه‌گیری‌پذیری اشیای سابقاً موجود پس از نابودی و ناپیدایی‌شان اندازه‌گیری‌ناپذیر می‌شود. حافظه‌ شکل‌مند آن‌ها نیز از همه‌ شکل‌ها زدوده می‌شود و درانتها، پس از زدایش، هیچ اثری از آن‌ها را نمی‌توان بازیابی کرد. شکاری که توسط شکارچی بلعیده شده است نه دیگر به زندگی بازمی‌گردد و نه می‌توان فردیت آن را در هزارتوی بی‌امان و مستمر فرایند زدایش بازجست. گل پژمرده برای بار دوم شکوفا نمی‌شود. آیا این چرخه‌ای بیهوده با هیچ هدف‌غایی مشخصی‌ست؟ آیا شرارتی در این امر نهفته است؟

در رباعیات، خیام از هیچ نوعی از گمانه‌زنی‌های فراطبیعی سخنی به‌میان نمی‌آورد. وی مخاطبان‌اش را به توجه به اندیشه‌های زیر فرامی‌خواند. معمای نیستی دایمی مدتهاست دغدغه تحقیقی پیران فرزانه بوده است. جنبه طعن‌آلود موضوع در این‌ست که وقتی پیران فرزانه طعمه مرگ می‌شوند، حدسیات و بینش‌های آن‌ها نیز می‌میرند و ما دوباره به هیچ بازمی‌گردیم (رباعی ۹ و ۸، ۷). برای مشتاقان زندگی، تصور هیچ غیرقابل‌تصور است و لذا انسان‌ها دست به هر کاری یازیده‌اند تا اندیشه هیچ را از زندگی‌نامه خود پاک کنند. در واکنش به این امر، خیام مدعی‌ست که چون پیدایی - نابودی بی‌وقفه پیش از انسان وجود داشته است و گستره آن نیز در هر سمتی ظاهراً بی‌پایان می‌نماید، تاکنون کسی از این امتیاز بهره‌مند نگشته است تا به لنگرگاهی در هستی تکیه زند. و کسی نیز نتوانسته است انگیزه یا هدف این بودن و نبودن مدام درتکرار را درک کند (رباعی ۱۰).

خیام از گمانه‌زنی‌های بی‌پایه دوری می‌گزیند و از سهوئینی‌های فراطبیعی انتزاعی دست می‌شوید. با توسل به خرد و قدرت مشاهده، وی بر تمامی انواع حدسیات تقریبی خط‌بطلان می‌کشد. او باور داشت که همه امور ماهیت فردی‌شان را در پایان هستی پدیده‌ای خود از دست می‌دهند و جز مواد خام چیزی از آن‌ها باقی نمی‌ماند. درنگاه خیام، «هیچ» زدایش کامل نهایی جسم و ذهن‌ست. در پیوند با ذهن، خیام تمایل نداشت تا ذهن را در مقام یک موجودیت مجزاً از جسم بپذیرد، چه رسد به چیزی که پس از مرگ باقی می‌ماند. ماهیت و شخصیت انسان پس از مرگ برای همیشه نیست می‌گردد و به‌دست دستگاه بازیافت ناشناخته سپرده می‌شود. او مردم را فرامی‌خواند تا تمامی امور و اشیای گذشته که برای همیشه ناپدید شدند را مدنظر قرار دهند. از این‌رو، حتی سیارات سنگی گول‌بیکر نیز به‌نوبه خود ناپدید خواهند شد. خیام این سازوکار نابودی و نسیان را ناسازگار با تمامی توهمات و آرزوآندیشی‌هایمان می‌داند. لذا، او پیشنهاد می‌دهد تا دست از این توهمات بکشیم و زمان دردسترس را دریابیم (رباعی ۱۰۱).

جهت تحریک ذهن ما، او این‌گونه درباره جهان هیچ لب به‌سرایش می‌گشاید: قحح بر لبانم می‌گذارم و آرزوی جاودانگی می‌کنم. قحح به‌آرامی رازی را به لبانم نجوا می‌کند: «می‌خور که بدین جهان نمی‌آبی باز!» (رباعی ۱۳۹). ساعتی مناسب‌تر از این نیست که دل آزرده را التیام بخشیم. زندگی با جوانی آغاز می‌شود، توگویی چشمه جاودانگی‌ست؛ لیکن، زمان درگذر این نااندیشمندی را زایل می‌سازد. خط پایانی این سفر طولانی خوابی ابدی‌ست (رباعی ۱۳۲). گرچه در قلب زمین پیکرهای مدفونی آرمیده‌اند، در این

سرزمین فراخ بی‌نام‌ونشان هیچ (صحرای عدم)، به‌چشم من تنها جای خالی آن‌هایی که پیش‌تر رفته‌اند و ناآمدگان پیداست (رباعی ۵۲).

خیام بار دیگر تمامی حدسیات آدمیان فانی که سخن و وعده جاودانگی بر زبان جاری می‌کنند را رد می‌کند: آن‌هایی که مغرورانه مدعی دسترسی به راز هستی‌اند، کجا هستند؟ آن‌ها به‌زیر خروارها خاک خفته‌اند. به من گوش کن: برو در جهان شاد زندگی کن. آن‌چه دیگران اظهار داشته‌اند بادِ هواست (رباعی ۱۳). آن فراطبیعت‌دانان<sup>۱</sup> نیز شاید همیشه برخوردار از فضل به‌نظر آیند، لیکن افسانه‌بافی‌هایشان نیز در تاریکی‌ست. در واقعیت، هیچ‌کس را یارای عبور از این تاریکی نیست تا نظری بر روشنی حقیقت بیافکند (رباعی ۱۲). چگونه می‌توان از ادعاهای فراطبیعی پیرامون جهان آخرت مطمئن بود؟ اگر مادام که زنده‌ایم و چشم و گوش داریم نتوانیم گره از راز این چرخه‌گر بگشاییم، چگونه پس از مرگ وقتی آگاهی از بین می‌رود می‌توانیم بدین هدف نایل آییم؟ (رباعی ۵).

اندیش‌سنجی هیچ به نام‌کنایت<sup>۲</sup> اشاره دارد. در رابطه با این که امور، ذهن، «روح‌ها» یا «جسم‌ها» کجا ممکن است نگه‌داری شوند، هیچ واقعیت مستقل و موازی دیگری وجود ندارد. مرگ پایان است که فضایی خالی می‌زاید. خیام تصریح می‌دارد که این نکته در موردِ ناجوهرمندی تمامی امور یا هیچ از جمله هستی انسان به روشنی قابل فهم است. وی چنین عنوان می‌دارد: «ای کاش که جای آرמידن بودی/یا این رَو دور را رسیدن بودی//کاش از پی صد هزار سال ازدل خاک/چون سبزه امید برمدیدن بودی!» (رباعی ۲۲). آن‌هایی که گمان می‌کنند منزلگاه تزلزل‌ناپذیری در این جهان دارند و اطرافشان افراد برجسته‌ای حاضرند، سرانجام طعم تلخ حقیقت میرایی را خواهند چشید: بی‌هیچ بازگشتی و هیچ اثری برجای (رباعی ۱۱۵).

یکی از رباعیات کهن‌الگووار<sup>۳</sup> درباره «هیچ» چنین است: آگاه‌مندان به همه رنج‌هایمان در زندگی بنگر که سرانجام ناپدید می‌شوند. به‌رغم این که در تلاشیم تا در محفل خردمندان به جایگاهی برتر با اندیشه توانمند چشم‌گیر برسیم، پایان غم‌افزای زندگی ما را محکوم به نیستی می‌کند. گرچه روزی ما گران‌بهاترین گوهر جهان بودیم، وقتی بشکنیم، به هیچ فرومی‌کاهیم (رباعی ۱۰۷). خیام لب به‌تذخیر کسانی می‌گشاید که شاید درباره پایان زندگی تصورات واهی‌ای دارند. او می‌گوید، به‌هنگام کودکی علم آموختم و وقتی بزرگ شدم، این وسوسه در من ایجاد شد تا دانشمندی فرهیخته‌گردم. باری، گوش سپار به پایان داستانم: هم‌چون فواره آبی بیرون جهیدم و در پایان، در هوا خشکیدم (رباعی ۳۷). به خردمندان توصیه می‌کنم تا دوراندیشی ژرف را به نسل جدید بیاموزند تا زندگی‌شان بر مبنای تجارب صحیح ازمنه پیشین قرار گیرد (رباعی ۵۹).

<sup>1</sup> Metaphysicians

<sup>2</sup> Non-locality

<sup>3</sup> Archetypal

خیام در مواجهه با اعتبار یک واقعیت مستقل غیر از واقعیت فعلی به‌ویژه در پیوند با انگاره رستاخیز در بهشت و جهنم موضع تقابل و چالش اتخاذ نمود: آن‌هایی که وجود جهانی دیگر را تأیید می‌کنند، گویا تازه از آن بازگشته‌اند. امیدها و ترس‌هایمان صرفاً از باورهایمان ناشی می‌شود؛ جز این، بهشت و جهنم تنها اسامی‌ای هستند بدون اثر مشهود (رباعی ۹۱). آن‌هایی که در بیان بهشت و جهنم زبانی شیوا دارند، باید توضیح دهند که جسم مادی چگونه می‌تواند گرمای جهنم را تاب بیاورد. بگذارید فرض کنیم که ادعای جهنم درست است، پس از جهنم چه؟ آتش جهنم خاموش خواهد شد و سپس همه چیز دوباره از نو شروع می‌شود (رباعی ۸۷).

خیام تصریح می‌دارد که برخلاف باور عموم، آخر الزمان در جهان آخرت رخ نخواهد داد - در این جهان رخ می‌دهد. «هیچ» در این جهان بسیار آشکار است؛ جای‌جای هستی نشان از آن دارد. کافی‌ست نظری بر کاخ‌های شاهان بیافکنیم که روزی در آن سلطنت می‌کردند. در این رباعی، خیام با واژه «کو» که در زبان فارسی هم صدای پرنده است و هم به معنای «کجا»، این‌گونه ایهام‌گونه سخن می‌گوید: «آن قصر که بر چرخ همی‌زد پهلوی/ بر درگه او شهان نهادندی رو/ دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای/ بنشسته همی‌گفت که کو کو کو کو؟» (رباعی ۵۶).<sup>۱</sup>

خیام نگاه خویش نسبت به هیچ را در یکی از رباعیات مفهومی‌اش چنین بیان می‌دارد: «چون نیست ز هرچه هست جز باد به دست/ چون هست ز هرچه هست نقصان و شکست/ انگار که هست، هرچه در عالم نیست/ پندار که نیست، هرچه در عالم هست» (رباعی ۱۰۶). بدین ترتیب، ذهن انسان مدام پیرامون بودن و نبودن به تعمق مشغول است. خیام قاطعانه توصیه می‌کند: «عمرت تا کی به خودپرستی بگذرد/ یا در پی نیستی و هستی بگذرد/ امی خور که چنین عمر که غم در پی اوست/ آن به که به خواب و مستی گذرد» (رباعی ۱۴۳).

فارغ از آن‌چه بدان باور داریم، چرخ گیتی ناگزیر تمامی آثار هستی ما را خواهد زدود. و در عین حال، با چرخش آخرین پره، فلسفه هیچ خیام ایهام‌بخش دست کشیدن از «خویش» می‌نماید. در نگاه وی، بهرغم افزایش و کاهش اشیا در جهان، گیتی فاقد «خویش» است. آمدن و رفتن ما یک افزایش و کاهش دیگری‌ست در جهان که به ورطه بزرگ‌تر هیچ منتهی می‌شود. او هشدار می‌دهد، هم‌زمان با قطع ارتباط موجودیت‌ها با هستی، گیتی نیز همه آن‌ها را به‌بوته فراموشی می‌سپارد. پیام ضمنی خیام مختص تک‌تک ماست، مبنی بر این که ما باید از فراموش‌کاری جهان آگاه باشیم، چراکه گیتی به‌یقین ما را فراموش خواهد کرد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> مشابه این رباعی را می‌توان در قطعه «ایوان مداین» از خاقانی (ف. ۱۱۹۰) یافت.

<sup>۲</sup> به طرز جالب، پیام هولناک عدم [نسیان] تقریباً صدسال پس از خیام صورت‌بندی شد. استاد برجسته زن، دوگین زنجی (۱۲۵۳-۱۲۰۰)، آموزه مشابهی را در اثر خویش شوبوگینو مطرح ساخت. پیام دوگین

## برآمد

گرچه رباعیاتِ خیام ممکن است به شدت مادی‌گرایانه به نظر آیند، دربرگیرنده زوایای بسیار ظریف روان‌شناختی هستند. چیره‌دستی وی در چنین سروده‌های کوتاهی به طرز چشم‌گیری در راستای فشرده‌گویی‌ست و حاوی بسیاری از مطالبی‌ست که بودا، چارواکایی‌ها، دموکریت، اپیکور، لوکرس، ابوالعلا مَعری و اندیشمندان مشابه بدان‌ها پرداخته‌اند. وی شاید حق داشت بر این باور باشد که جهان هیچ شرارتی ندارد، این که مرگ واقعیت هستی‌ست، این که رقص ذرات اجرای شکوهمند کیهان است و این که در این میان ما انسان‌ها این‌جا هستیم تا با برجای نگذاشتن اثری از غم و اندوه، از این شکوهمندی زندگی لذت ببریم. با اشاره به فرایند «هیچ» و توأمان تشویق آدمی به پرورش لذت در زندگی، خیام در فلسفه رهایی خویش هیچ جایی به تناقض یأس نمی‌دهد. وی می‌داند که اگر ناپایداری قانون هستی‌ست، پس شوخ‌طبعی باید منطبق آن باشد. فلسفه شادی وی تأکید بر پوچ‌گرایی رمزگذاری شده در هستی‌ست.

وی یکه‌وتها و قاطعانه اندیش‌ساز فرهنگ و روان‌شناختی ترس از مرگ، تکریم مردگان و امید بازگشت پس از مرگ را به چالش کشید. با پرهیز از تصویرسازی از «خویش» در گذشته یا آینده، او از تشویش زمان‌مند دوری جست. با پرهیز از توهم زندگی پس از مرگ و در عوض پذیرش مرگ نه فقط به‌عنوان آخرین مرحله بلکه تبدیل ذرات جسمان به یک «کوزه» دیگر، او از تشویش وجودی نیز دوری جست. نکته به‌مراتب مهم‌تر در رهایی خویش از تخیل و امید کاذب این بود که خیام کوشید تا از تفسیر ما از فرایندهای طبیعی عاطفی‌زدایی کند و به ما این جسارت را ببخشد تا از هر لحظه سود زیستن ببریم و تکرار واقعیت بزرگ‌تر پیدایی - نابودی را بدون توسل به زیستن براساس جعلیات اسطوره‌شناختی، دینی یا فرهنگی به‌خاطر بسپاریم.

\* \* \* \*

این بود که هدف زن مطالعه «خویش» است تا بتوان «خویش» را فراموش کرد، زیرا تمامی «خویش‌ها» در پایان نامفهوم و بی‌نشانه می‌گردند. به‌واسطه این انگاره دوگن، فلسفه اندیش‌سنجانه بودایی «سونیاتا» (تهیگی) تجلی یافت. «سونیاتا» مفهومی‌ست که توضیح می‌دهد تمامی پدیده‌ها بدون استثنا ذاتاً فاقد یک خویش بقا‌پذیر و ثابت هستند و از این‌رو در معرض تغییر، زوال و نابودی مهارناپذیر قرار دارند. آگاهی از نسیان بی‌نشانه تمرکز اصلی مراقبه است. براساس این شباهت چشم‌گیر، هیچ موردی را نمی‌توان نزدیک‌تر از «سونیاتا»ی بودایی به فلسفه «هیچ» خیام سراغ گرفت. (البته، از منظر معرفت‌شناختی، این نکته حائز اهمیت است که میان مفهوم بودایی «تهیگی» اشیا موجود که فاقد خویش ذاتی‌اند و «هیچ» به‌معنای نابودی، غیبت و بی‌نشانی اموری که زمانی بودند، تمایز قائل شویم [در بستر زن‌زایی، معادل تهیگی و هیچ به‌ترتیب «کو» و «مو»ست]).

## پس گفتار

### نگاهی دوباره بر روشن‌گری<sup>۱</sup>: دوّمین روشن‌گری

در پرتو ماهیت فلسفه‌های منطقی و تجربی، ما به کاوش جهان‌های هندی، یونانی و ایرانی پرداختیم و اکنون طبیعی‌ست تا بر روشن‌گری اروپایی نیز نظری خلاصه بیافکنیم. در بستر اروپایی، روشن‌گری غربی را می‌توان به‌سادگی «فلسفه‌رهای» نامید. ما خط‌أسیر فلسفه در غرب را در عصر باززایی<sup>۲</sup> و روشن‌گری<sup>۳</sup> از نظر خواهیم گذراند و جهت کاوش تأثیرات اجتماعی‌سیاسی احیای فلسفه‌های گذشته، بدین موضوع خواهیم پرداخت که مسیر مزبور چه تأثیری از اندیشمندان باستانی به‌ویژه اپیکور<sup>۴</sup> و لوکرس<sup>۵</sup> گرفت. بدین ترتیب، به راحتی می‌توان تشابهات فلسفی اروپایی با اندیشه فیلسوفان رهای آسیایی که تاکنون بدان‌ها پرداخته‌ایم را مشاهده نمود. فیلسوفان روشن‌گری اروپایی به شرایط فرهنگی و دینی سرکوبگرانه زمانه‌شان واکنش نشان می‌دادند و ظهور آن‌ها یادآور چگونگی و چرایی ظهور چارواکایی‌ها<sup>۶</sup>، بودا، خیام و مولانا در دوران خویش بود. هم‌چنین، شاید اکنون وقت آن است تا این فلسفه‌های قدرتمند دوباره سربرآورند.

### روشن‌گری اروپایی: بازگشتی نو به گذشته

باتوجه به کُشت‌و‌کُشتار و درگیری، استبداد، افسردگی و ظهور سرکوب دینی در جریان در جوامع اروپایی در پایان سده‌های میانه، اندیشمندان روشن‌گری هریک بنابر ظرفیت خویش کوشیدند تا شرایط وخیم مردم گرفتار را التیام بخشند. لیکن، آن‌چه درباره وضعیت آن اروپاییان مابین سده پانزدهم و نوزدهم به‌طور ویژه جالب است، این‌ست که چاره را در گذشته، در پیشامسیحیت می‌جستند. فروپاشی استیلای مطلق

---

<sup>1</sup> Enlightenment

<sup>2</sup> Renaissance

<sup>3</sup> Enlightenment

<sup>4</sup> Epicurus

<sup>5</sup> Lucretius

<sup>6</sup> Ārvākas

کلیسای کاتولیک با ظهورِ مقاوت در مقابلِ قدرتِ محوریِ کلیسا، حرکتِ پروتستانی<sup>۱</sup> یا اصلاحات<sup>۲</sup>، احیای شک‌گرایی<sup>۳</sup> و انقلابِ علمیِ تحوّل‌آفرینِ امکانِ تردید نسبت‌به وجودِ خدا را میسر ساخت - و وجودِ خدایِ فعالِ حتّی نامعقولِ انگاشته شد. در نتیجه، این خدایِ کلیسا رفته‌رفته با یک طبیعتِ غیرشخصی جای‌گزین شد.<sup>۴</sup> گناه، احساسات‌گرایی متعصبانه و سرکوبِ دینی تدریجاً در مهارِ اذهانِ فرهیختگانِ زمان از قدرت تهی شدند.

تأثیری که اپیکور و فلسفه‌اش در این دوره بر فیلسوفانِ باززایی و روشن‌گری گذاشت مطلقاً انکارناپذیر است.<sup>۵</sup> انگارهٔ اپیکوریِ آزاداندیشی و شادی رفته‌رفته باعث شد تا با شروعِ نوشتنِ صریحِ دربارهٔ حقوقِ شهروندیِ شاد زیستن، اندیشمندانِ اروپایی از سدِ ممنوعیت‌های دینی بگذرند؛ صدها جُستار و کتاب دربارهٔ موضوع «شادی» در این دوره به‌رشتهٔ تحریر درآمدند.

یکی دیگر از اصولِ مهم که در جنبشِ روشن‌گری موردِ کاوشِ قرار گرفت، آرمانِ آزاد و مستقل‌اندیشی بود. ساختارِ قدرتِ کلیسا، همراه با روحانیتی که به‌جایِ افراد می‌اندیشید و برایشان تصمیم می‌گرفت (کاری که دین برای هزاره‌ها بدان مشغول بود)، برای سده‌ها بر قدرتِ استدلالِ انسان لطمه وارد کرده بود و اکنون خود به‌چالش کشیده می‌شد. پایه‌های باور و فرمان‌بریِ کورکورانه، آن حضورِ زبان‌بارِ اندیشهٔ واپس‌گرا، تماماً به‌لرزه درآمد. نهایتاً، بلوغِ فکری و مهارتِ فلسفیِ مسیر را هموار ساخت تا افراد از این حقِ برخوردار شوند که فهمِ خویش را به‌بوتّهٔ استدلالِ بسپارند و بتوانند بدونِ ترس از محکومیتِ ازجانبِ قدرت‌های دینی یا سیاسیِ اندیشهٔ خویش را بیان کنند. ایمانوئل کانت<sup>۶</sup> این را «خودگردانی»<sup>۷</sup> نامید: «خودمختاری»، «خودتدبیری»، «تصمیم‌گیری برای خود» و به‌کارگیریِ قدرتِ استدلالِ شخصی. هم‌چنین، او بر آزاد و خودسازمان‌یافته بودنِ بی‌هیچ ممنوعیتیِ ازجانبِ شرایطِ خارجی

<sup>1</sup> Protestant

<sup>2</sup> Reformation

<sup>3</sup> Skepticism

<sup>4</sup> Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 79, 79-124.

<sup>۵</sup> بنگرید به:

Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.), *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009).

آن‌هایی که قطعاً از اپیکورگرایی تأثیر پذیرفتند، عبارتند از نیکولاس مالبرانش، ژولین دو لا متری، دنیس دیدرو، کلود آدرین هِلوسوس و دیوید هیوم.

<sup>6</sup> Immanuel Kant

<sup>7</sup> Selbstbestimmung

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten*, 1786.

هم‌چنین، بنگرید به:

Volker Gerhardt, "Selbstbestimmung: Zur Aktualität eines Begriffs," *FIPH Journal* 8 (September 2006), 1-7.

تأکید داشت. درحالی‌که ایمانوئل کانت میان خودگردانی و اخلاق تمایزی قائل نبود، هردو مورد با اراده، استدلال و ملاحظات اخلاقی شخصی به‌طور درهم‌تنیده‌ای پیوند داشتند.<sup>۱</sup>

این حقیقتاً فلسفه‌ رهایی بود. مستقل‌اندیشی و تصمیم‌گیری بدون دخالت طبقات حاکم خودخوانده ثمره‌ منطق جدید روشن‌گری بود. هدف این منطق چندلایه بود: به‌گونه‌ای طراحی شده بود تا قوانین طبیعت را از طریق روش‌های علمی بفهمد و بسنجد، از رنج انسان بکاهد، جامعه‌ای تاب‌آور و سودبخش بیافریند، یک سازوکار<sup>۲</sup> سیاسی جدید تفکیک‌قوا<sup>۳</sup> معرفی کند، امکان دسترسی آزاد به دانش را فراهم آورد و سرانجام جامعه‌ای توسعه‌دهد که قادر به به‌چالش کشیدن و به‌بحث گذاشتن جایگاه نهادهای دینی، خرافه و باور به خدا باشد. لذا، جهت فهم جهان طبیعی و طبیعت انسان، انسان‌گرایی و پیشرفت همواره مبنای روشن‌گری بوده‌اند و هستند.<sup>۴</sup>

اندیشمندان جدید زمانه قدرت منطق والا را بازشناسی کردند که ازدل آن ریاضیات پدید آمد و این مسیر به کشف قوانین طبیعت و گیتی<sup>۵</sup> منجر شد. این اندیشمندان دریافتند که این منطق طبیعی بزرگ‌تر از به‌اصطلاح خداست، زیرا خدا نمی‌تواند حتی قوانین خودش را تغییر دهد.<sup>۶</sup> قدرت مشاهده و تجربه به این نتیجه‌گیری منتهی شد که هیچ خلاف ادله‌ای علیه قانون پیش‌بینی‌پذیر منطق وجود ندارد. بنابراین، درجهت شناخت آن چه پیش‌تر شناخته‌شده نبود و نیز بهبود شرایط زندگی در سطوح مختلف برای همگان از طریق سرنگونی مقام جزمیت به‌مدد برهان علمی، خرد به سرمشق منطق دانان بدل شد.

در راستای به‌کارگیری فلسفه‌ رهایی و تبدیل «باززایی» انگاره‌های جدید به واقعیت، درستی نظریه‌های ذره‌گرایی<sup>۷</sup> باستانی و علمی نوین<sup>۸</sup> بایستی اثبات می‌شد. میکروسکوپ، تلسکوپ، دامسج، بادسنج و ساعت آونگی که گاهی تحت‌عنوان ابزارهای «فلسفی» شناخته می‌شوند، به فیلسوفان طبیعی (که بعدها دانشمند نامیده شدند) این توانایی را داد تا کیفیت‌هایی را اندازه‌گیری کنند که پیش‌تر قابل مشاهده یا اندازه‌گیری نبودند.<sup>۹</sup> به یک مفهوم، ابزارهایی که قلمروهای مادی را می‌سنجیدند، ظرفیت

<sup>1</sup> Jacqueline Karl, *Selbstbestimmung und Individualität bei Platon: Eine Interpretation zu frühen und mittleren Dialogen* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010), 22.

<sup>2</sup> Mechanism

<sup>3</sup> Checks and balances

<sup>4</sup> Steven Pinker, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress* (New York: Viking-Penguin, 2018).

<sup>5</sup> Universe

<sup>6</sup> William S. Cooper, *The Evolution of Reason: Logic as the Branch of Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 178.

<sup>7</sup> Atomist

<sup>8</sup> Modern

<sup>9</sup> Jean-François Gauvin, "Instruments of Knowledge," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 316-18 (315-337).

اندیشهٔ منطقی انسان را نیز به‌طور غیرمستقیم می‌آزمودند: چنان‌چه ابزارها به‌درستی عمل سنجش را انجام می‌دادند و درستی نظریه‌ها اثبات می‌شد، درستی منطق انسانی پس آن‌ها نیز به‌اثبات می‌رسید. شاید، بی‌دلیل نبود که علم را «فلسفهٔ طبیعی» می‌نامیدند.

نخستین چالش علمی و تجربی پیش‌روی جزمیتِ کهن با تلسکوپ آغاز شد. تلسکوپِ گالیلئو گالیله<sup>۱</sup> انگارهٔ انقلابی‌ای را مطرح ساخت. در سال ۱۶۳۲، وی در نوشته‌هایش عنوان داشت که خورشید در مرکز «گیتی»ست و زمین به‌دور آن می‌چرخد که خود ناقضِ توافق‌نامهٔ ۱۶۱۶ کلیسا مبنی بر ممنوعیتِ گالیله از اظهارنظری این‌چنینی بود. اظهارنظرِ «ارتدادآمیز» گالیله جایگاهِ مرامِ کلیسا به‌عنوان مالکِ تنها حقیقتِ منطقی را تضعیف نمود.<sup>۲</sup>

حدودِ پنجاه سال پس‌از گالیله، در سال ۱۶۸۷، جهتِ محاسبهٔ واحدهای بس‌خُرد<sup>۳</sup> سرعت و زمان و تحقیق پیرامون قوانین حرکت با استفاده از تفاسیرِ هندسی و ریاضی، آیزاک نیوتون<sup>۴</sup> حسابان ابداعی خود را به‌کار گرفت. به‌مددِ چنین ریاضیاتی، نیوتون توانست به توصیف و حتی پیش‌بینی حرکتِ اجسام بپردازد. با بردن انسان بدان‌سوی مرزهای قوای طبیعی و بصری‌اش، این اقدام باعثِ تحوّل در قدرتِ استدلال گردید.<sup>۵</sup> فهمِ این‌که ریاضیات می‌تواند در توصیفِ کارکردِ گیتی منظم به‌کار آید، این اندیشهٔ سحرآمیز سده‌میانهای که هم‌چیزِ دردست‌خداست را از اریکهٔ اعتبار پایین کشید. رفته‌رفته، «پیشرفت» به‌معنای حرکت به فراسویِ صرفِ شناختِ عللِ جست‌وجوی الگوها و قوانین مانند قوانین ریاضی حاکم بر گیتی شد. و گرچه هنوز درمیان جمعیتِ دینی تمایلی نسبت‌به انتسابِ تمامی علل و قوانین به خدا وجود داشت، سرنوشتِ دانش و هستی انسان این بود که با باززایی خرد و علم متحوّل گردد.<sup>۶</sup>

به‌طریقِ مشابهی که علم راهنمای منطق شد، فلسفه نیز به‌مرور باعثِ آزادی افراد از خرافات و تقیّد گشت. شماری از فیلسوفان باززایی و روشن‌گریِ غربی فلسفه‌های تعلیمی خویش را از مکتبِ اپیکور گرفتند که تعالیمش در دوران استیلای سده‌میانهای کلیسا بر اروپا محکوم شده و برچسبِ لذت‌گرایی<sup>۷</sup> و

<sup>1</sup> Galileo Galilei

<sup>2</sup> Desmond M. Clarke, "The Epistemology of Religious Belief," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 549-559 (548-570).

<sup>3</sup> Infinitesimal

<sup>4</sup> Isaac Newton

<sup>5</sup> Stephen Gaukroger, "Picturability and Mathematical Ideas of Knowledge," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 338-9, 350, 352, 354 (338-360).

<sup>6</sup> Tad M. Schmaltz, "From Causes to Laws," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 32-50 (32-50).

<sup>7</sup> Hedonism

ناخالق‌مداری بر آن‌ها نهاده شده بود. آثار اپیکور یا نابود و یا گم شده بودند، لیکن کتاب ماهیت‌ امور<sup>۱</sup> لوکرِس، به‌نوعی تنها اثر مهمی که تعالیم اپیکور را معرفی می‌کرد، در سدهٔ پانزدهم پیدا شد و به‌سرعت منتشر گردید (بنگرید به فصل پنجم). از آن‌جایی که دیدگاه‌های موجود در آن مغایر کلیسا بود، متن لوکرِس در فهرست کتب ممنوعه جای گرفت. لیکن، به‌رغم کوشش‌های سرکوبگرانهٔ این‌چنینی، انگاره‌های آن اشاعه یافت. زمان آن در حیات فکری و باززایی اروپایی نهایتاً رسیده بود و فیلسوفان آن دوره بر چندین اصول مهم اپیکوری تأکید داشتند (گرچه در آثارشان همیشه به‌طور مستقیم به اپیکور یا لوکرِس اشاره نمی‌کردند). این اصول بعدها بر جو روشن‌گری حاکم شدند: قدرت خرد، اتکا بر طبیعت خویش، اهمیت دادن به خوشی، اجتناب از دانش بی‌فایده و رهایی ذهن سرکوب‌شده.<sup>۲</sup>

گزاره‌های فلسفی مانند ذره‌گرایی<sup>۳</sup> اپیکور – لوکرِس نه‌تنها در مادی‌گرایی فلسفی سدهٔ هفدهم به‌بعد دوباره شتاب گرفتند، بلکه از جایگاه یک فرضیهٔ صرف به الگوی معرفت‌شناختی صحیح در حوزهٔ علوم و فلسفه ارتقا یافتند.

نسل فیلسوفان روشن‌گری زمینهٔ یک تحول شگرف را در قارهٔ اروپا فراهم ساختند، لیکن شماری از چهره‌های برجسته از میانشان روح ذره‌گرایی، تجربه‌گرایی و خردگرایی باستان را دریافتند. برای نمونه، فلسفهٔ سازوکارشناختی<sup>۴</sup> آیزاک نیوتون ذاتاً ذره‌گراست. استناد شده است که آرای ذره‌گرای نیوتون را می‌توان در اصول ریاضیات<sup>۵</sup> وی مشاهده نمود، جایی که نیوتون مدعی است «کوچک‌ترین اجزای بدن همگی گسترده‌اند و سخت و نفوذناپذیر و تحرک‌پذیر و برخوردار از ایستایی<sup>۶</sup> متناسب.»<sup>۷</sup> «تردیدی نیست که آیزاک نیوتون با ذره‌گرایان باستانی و سازوکاراندیش در این مورد اتفاق نظر داشت که تنها یک نوع مادهٔ همگن وجود دارد که ذرات جملگی از آن تشکیل شده‌اند. از شیوه‌ای که نیوتون به‌وسیلهٔ آن تراکم متفاوت مواد قابل مشاهده پیرامون میزان فضای بین ذرات یک ترکیب را توضیح داد، این امر مشهود است.»<sup>۸</sup>

نیوتون شکاف منطقی دیگری را نیز پر کرده بود: قوانین طبیعی قابل پیش‌بینی، منظم و ریاضی حاکم بر گیتی. جان لاک<sup>۹</sup>، دوست نیوتون، این انگاره را بسط داد و عنوان داشت که اگر قوانینی بر گیتی و

<sup>1</sup> *The Nature of Things (De rerum natura)*

<sup>2</sup> Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, 58-61.

<sup>3</sup> Atomist

<sup>4</sup> Mechanistic

<sup>5</sup> *Principia Mathematica*

<sup>6</sup> Inertia

<sup>7</sup> "Atomism," <https://plato.stanford.edu/entries/atomism-modern/>. Accessed October 30, 2018.

<sup>۸</sup> بنگرید به:

<https://plato.stanford.edu/entries/atomism-modern/>. Accessed October 30, 2018.

<sup>9</sup> John Locke

طبیعت حاکمند، پس جوامع نیز باید تحت حاکمیت چنین قوانینی و نه قدرت بی‌پایه و مطلق اشراف باشند.<sup>۱</sup> همین روح سیاسی تعدادی از اندیشمندان انقلابی فرانسوی مانند ولتر<sup>۲</sup>، شارل منتسکیو<sup>۳</sup> و ژان ژاک روسو<sup>۴</sup> را نیز تحت تأثیر قرار داد. علوم و فلسفه، در بازتاب یک‌دیگر، بی‌وقفه بر ارجحیت ارزشمند اندیشه و خرد بر باور و خرافه به‌ویژه درباره مسائلی در عرصه‌های عمومی تأکید ورزیدند.

علاوه بر منطق و مادی‌گرایی، مبانی خرد، شادی و خودگردانی فلسفه‌های مضامینی قدرتمند درمیان فیلسوفان بازرایی و روشن‌گری بودند. شمار فیلسوفانی که به حمایت از و نگارش درباره آرمان‌های ظاهراً الگوبرداری‌شده از آثار فیلسوفان رهایی‌باستان پرداختند، بسیار بیش‌تر از آن چیزی‌ست که بتوان در این‌جا آورد. لیکن، بررسی اجمالی شماری از این اندیشمندان می‌تواند قدرت و نفوذ انگاره‌های رهایی را نشان دهد.

از دید فیلسوف بازرایی، میشل دو مونت<sup>۵</sup> تأکید بر یک زندگی شایسته بود نه لزوماً تفاخر فکری و یا ریاست بر افراد بی‌سواد. اندیشه مونت بر بنیان فلسفی لوکرس و اپیکور اتکا داشت. درمقابل، وی ادعا نمود که قدرت خرد سطح بالاترین ابزار مستفاد در رسیدن به شادی و خوشی و نه کسب دانش به‌مراتب منفعل است. فلسفه در واقع منبع زیست‌شایسته و فاضلانه بود. زیست‌شادمان نیز به‌معنای توانمندی جسمانی در تحمل گرما، سرما، درد، دشواری‌ها و سایر فشارهای زندگی بود. این امر معادل بود با حفظ یک روحیه متعادل، اندیشه شرافت‌مند، مسافرت، مطالعه فلسفه جهت کسب دانش کافی از زندگی و مواجهه با مرگ با استفاده از سلامت عقل. انگاره شادی مونت معطوف به خلاصی خویشتن از ترس از مرگ، جهنم و رنج بود.<sup>۶</sup>

در آثار نیکولاس مالبرانش<sup>۷</sup>، فیلسوف تأثیرگذار سده هفدهم، ما شاهد تلاش برای رهایی افراد از تأثیرات محدودکننده دین و اسطوره هستیم. در تأیید ردّ خرافه و فراطبیعت<sup>۸</sup> سده‌میانه‌ای، مالبرانش

<sup>۱</sup> بنگرید به:

G.A. J. Rogers, "Locke, Newton and Enlightenment," *Vista in Astronomy* 22/4 (1978), 471-76.

درحالی‌که برخی استدلال می‌کنند که آیا این دو اندیشمند بر یک‌دیگر تأثیر گذاشته‌اند یا نه، واضح است که هر دو شالوده روشن‌گری در سده هفدهم را افکنده‌اند.

<sup>۲</sup> Voltaire

<sup>۳</sup> Charles Montesquieu

<sup>۴</sup> Jean Jaques Rousseau

<sup>۵</sup> Michel de Montaigne

<sup>۶</sup> José R. Maria Neto, "Scepticism," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 230, 241 (227-248).

(البته، کارون به خداناباوری متهم شد.)

<sup>۷</sup> Nicolas Malebranche

<sup>۸</sup> Metaphysics

استدلال می‌کند که در یک جهان منظم و تجربی، حتی یک خدای هوشمند نیز نمی‌تواند یک شخص شایسته را از غرق شدن نجات دهد.<sup>۱</sup> در تضاد با باور کورکورانه، تمامی شواهد گواهی بر این واقعیتند. این توهم که خدا انسان‌ها را با بلاهای طبیعی مجازات می‌کند (که گاهی قوه قاهره نامیده می‌شود)، نوعی دیدگاه انسان‌نگاری<sup>۲</sup> به‌شمار می‌رود.<sup>۳</sup>

در همان دوره، با این اظهار که متون مقدس و پیامبران هیچ دانشی ارائه نمی‌دهند، بلکه فقط تخیلات را بسط می‌دهند، باروخ د اسپینوزا<sup>۴</sup> مجادله خرد علیه باور را شتاب بخشید.<sup>۵</sup> شخصیت «خدای» ادیان از جانب این دیدگاه اسپینوزا به‌چالش کشیده شد که «خدا» در مقام یک نام احتمالاً در اصل جهت اشاره به هماهنگی و رازآلودگی طبیعت استفاده می‌شد. اسپینوزا باور داشت که خدا یعنی طبیعت طبیعی است؛<sup>۶</sup> نمی‌تواند ابرطبیعی باشد. در این مفهوم، طبیعت واقعیت است و واقعیت هماهنگی است. «اسپینوزا به‌طور عمل‌گرا<sup>۷</sup> یک مادی‌گرای اپیکوری بود. همانند اپیکور و لوکرس، خدای اسپینوزا به‌سختی از طبیعت تمایزپذیر است و نسبت به ما و حتی عشق عقلانی ما به خود بی‌تفاوت است.»<sup>۸</sup> این یک پیشرفت مهم در به‌چالش کشیدن خدای یهودی - مسیحی و معرفی یک مفهوم جدید از خدا مبتنی بر طبیعت قابل‌مشاهده و هماهنگی پیرامونش بود.<sup>۹</sup> خوانش اسپینوزا از انجیل عبری از صافی اپیکوری - لوکرسی گذر کرد.<sup>۱۰</sup> اسپینوزا مدافع آزادی اندیشه، بیان و باور بود و مخالف تسلط روحانیت بر جوامع.<sup>۱۱</sup>

<sup>1</sup> Steven Nadler, "Conceptions of God," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 528-9.

<sup>2</sup> Anthropomorphize

<sup>۳</sup> حضور انگاره‌های اپیکوری در استدلال مالبرانش علیه جزمیت مسیحی مورد بحث بوده است. بنگرید به:

Elodie Argaud, "Bayle's Defence of Epicurus: The Use and Abuse of Malebranche's *Méditations chrétiennes*," in *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.) (Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009), 13-30.

<sup>4</sup> Baruch de Spinoza

<sup>5</sup> Richard H. Popkin, *Spinoza* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 59.

<sup>6</sup> Natura naturans

<sup>7</sup> Pragmatic

<sup>8</sup> Harold Bloom "The Heretic Jew," a book review "*Betraying Spinoza* by Rebecca Goldstein," *New York Times*, June 18, 2006.

<sup>۹</sup> دشمنان دینی اسپینوزا این سوءظن را داشتند که دیدگاه همه‌خداباوری وی برخاسته از ترکیب و انتحال انگاره‌های کابالاست که به‌منظور اصالت‌ظاهری نیز با واژگان دکارت همراه شده است. بنگرید به:

Popkin, *Spinoza*, 1, 37, 82.

<sup>10</sup> Warren Montag, "Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes," *European Journal of Philosophy*, (Feb. 27, 2012): Wiley Online Library.

<sup>11</sup> Ursula Goldenbaum, "Sovereignty and Obedience," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine

آونگ اندیشه هرگز از توقّف باز نمی‌ایستد؛ انگاره‌های تجربی شورش در حال فوران بودند، مانند اندیشه‌های دینیس دیدرو<sup>۱</sup> در سده هجدهم. حمایت وی از پرورش خوشی مستقیماً برگرفته از مفهوم زیست‌لدت‌مند اپیکور است.<sup>۲</sup> همانند سایر فیلسوفان زمانه خویش، ذره‌گرایی دیدرو و تجلی طبیعت مبتنی بر رقص و پیکربندی ذرات به احتمال قوی ملهم از اپیکور و لوکرس بود.<sup>۳</sup> به واسطه اثر شاهکار خویش با عنوان *دانش‌نامه*<sup>۴</sup>، دیدرو نیز به حامی مهم ترویج عمومی دانش بدل شد - دانشی که پیش‌تر در انحصار کلیسا، حکومت و طبقات نخبه بود. هدف وی هم‌چنین برتری خرد بر باور گشت که تدریجاً شکافی عمیق میان وی و کلیسا ایجاد نمود. وی مدعی بود که خدایی وجود ندارد و داستان آفرینش تنها یک داستان است (که همگی در اثر وی، *اندیشه‌ها*<sup>۵</sup> منعکس شده بود). ضمناً، دینیس دیدرو نیز تمامی ادعاهای عمومی پیرامون تجارب عرفانی و معجزات را رد می‌کرد. به واسطه شک‌گرایی خویش، وی عنوان داشت که خدا را تنها می‌توان درون دیوارهای پرستشگاه‌ها یافت، در حالی که اعضای جامعه غرق در رنج و اشک هستند.

هدف دیگر دیدرو آزادی دین، اندیشه و نهایتاً آزادی فرد بود. در کلام وی، خویش اندیشه‌گر نام‌دین و خدای فرد بود. فرد و طبیعت برای دیدرو موثّق‌ترین منابع روشنی‌ای بودند که انسان به دنبالش بود، ولی تنها در صورتی که انسان می‌توانست دیدگاه‌های کورکورانه‌اش را کنار بگذارد. حمایت عقلانی دیدرو از آزادی، اطلاعات آزاد - دانش‌نامه برای همگان، خرد و خداناباوری<sup>۶</sup> قلمروهای فلسفی و اجتماعی را به شدت تحت تأثیر قرار داد. تغییر نگرش عقلانی در حال ظهور موجب نگرانی کلیسا شد. رویکرد دیدرو، همراه با طبیعت‌گرایی و خداناباوری برخاسته از اندیشه اپیکوری و لوکرسی، باعث ترس هیئت حاکمه شد. جای تعجب نیست که انگاره‌های وی محکوم شدند و کتابش در میان عموم سوزانده شد. فیلسوفان مورد سوءظن بودند؛ کتاب‌هایشان ممنوع اعلام شد.

---

Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 500, 502, 505, 509, 512-13 (500-521).

<sup>1</sup> Denis Diderot

<sup>2</sup> Natania Meeker, "Sexing Epicurean Materialism in Diderot," in *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.) (Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009), 85-104.

<sup>۳</sup> بنگرید به:

Gerhardt Stenger, "L'atomisme dans les *Pensées philosophiques*. Diderot entre Gassendi et Buffon," *Dix-Huitième Siècle*, (Fait partie d'un numéro thématique: *L'épicurisme des Lumières 2003*), 76 (75-100).

هم‌چنین، بنگرید به:

Gerhardt Stenger, *Diderot, Le combattant de la liberté* (Paris: Perrin 2013).

<sup>4</sup> *Encyclopedia*

<sup>5</sup> *Pensées*

<sup>6</sup> Atheism

لیکن، به‌رغم این، دو فیلسوف به‌مراتب برجسته تأثیرپذیرفته از اندیشهٔ ایپیکوری از شیوهٔ اندیشهٔ اروپایی عدول کردند که در آثار کلود آدرین هلوئیوس<sup>۱</sup> و ژولین دو لا متری<sup>۲</sup> در سدهٔ هجدهم به‌طرزی چشم‌گیر مشهود بود.

جُستارهای هلوئیوس در «دربابِ ذهن»<sup>۳</sup> از ماهیتی چنان فایده‌گرا<sup>۴</sup>، خردگرا و خداناباور برخوردار بودند که باعثِ خشمِ کلیسا گشته و به سوزانده شدنِ آثارش براساسِ اتهامِ ارتداد منتهی گشتند. همان اهدافِ شادی و خوشی که ایپیکور - لوکرس بر آن‌ها تأکید داشتند، از جانبِ هلوئیوس به روش‌های متفاوت بسط داده شدند. او باور داشت که تولد و تمایلاتِ ذهنی افراد صرفاً مبتنی بر بخت و تصادفند، لیکن افراد آزادند تا از درد دوری کنند و به کاوشِ فرصت‌های جدید بپردازند. شعرِ وی دربارهٔ «شادی»<sup>۵</sup> نمادِ فلسفهٔ لذت‌گرایی وی و ارتقای یک خودتربیتی جدید فارغ‌از تولد و محیطِ توسطِ اوست - جملگی درطلبِ شادی به‌رغمِ نابرابری‌ها و استبدادِ دین، حکومت و دانشگاه‌ها. لذا، انگاره‌های سیاسی وی هم‌چنین از مفاهیمِ ایپیکوری تأثیر گرفته بودند.<sup>۶</sup>

ژولین دو لا متری دیگر فیلسوف - پزشکِ خداناباور - مادی‌گرا - لذت‌گرای روشن‌گری بود. تأثیر ایپیکور - لوکرس بر انگاره‌های وی دربارهٔ ذهن به‌مثابهٔ ماده و این‌که انسان نیز صرفاً جانوری‌ست در طبیعت درجست‌وجوی خوشی، غیرقابل‌انکار است. گفته می‌شود که با ادعای یکسانی اعضای بدن و روده انسان و حیوان که در رسالهٔ *انسان هم‌چون یک ماشین*<sup>۷</sup> از وی چاپ شد، لا متری در زمانهٔ خویش نام‌شایسته‌ای لزوماً بر خداناباوری نبخشید.<sup>۸</sup> وانگهی، وی درمانی را برای «خویش» از طریق پرورش خوشی

<sup>1</sup> Claude Adrien Helvétius

<sup>2</sup> Julien de La Mettrie

<sup>3</sup> "On the Mind" (*De l'Esprit*)

<sup>4</sup> Utilitarian

<sup>5</sup> *Le Bonheur*

<sup>6</sup> Pierre Force, "Helvétius as an Epicurean Political Theorist," in *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefschitz (eds.) (Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009), 105-118.

<sup>7</sup> *Man a Machine*

<sup>8</sup> Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, 111-12.

بدون دین<sup>۱</sup>، یک اپیکورگرایی<sup>۲</sup> پزشکی<sup>۳</sup> (گفتمان خوشی<sup>۴</sup>) مطرح می‌سازد و ساخت زیست‌شیمیایی انسان را به‌عنوان ماشینی توصیف می‌کند که زندگی انسان را خودبه‌خود پیش می‌برد.<sup>۵</sup>

فلسفه‌های دموکریته<sup>۶</sup>، اپیکور و لوکرِس هم‌چنان به تحول‌آفرینی در نگاه به شرایط انسان براساس آرمان‌های آزادی و طلب شادی ادامه دادند. توماس جفرسون<sup>۷</sup> اذعان داشت که یک اپیکوریست و مشاهده این نکته نیز اصلاً دشوار نیست که قانون اساسی و بیانیه استقلال آمریکا<sup>۸</sup> چگونه از دل عناصر اپیکوری برخاسته است. به‌رغم شکاف دوهزار و صدساله بین دو شخصیت، اپیکور و جفرسون هر دو باور داشتند که تمامی افراد لایق «زندگی، آزادی و طلب شادی» هستند. برای اپیکور، تمامی افراد، به‌انضمام زنان و بردگان، فقیر و غنی، به‌طور برابر مستعد یادگیری و برخورداری از خردمندی زندگی بودند - همگی در باغ - فرهنگستان<sup>۹</sup> وی در طلب دانش حاضر بودند. تناقض میان برده‌داری و آرمان «طلب شادی» توماس جفرسون برای همگان نشانگر این بود که هنوز گرفتار تبعیض‌ها و محدودیت‌های نسل خویش است و نتوانسته است تصور و آرمان‌گرایی اپیکوری‌اش را به‌طور کامل عملی سازد.

دو شخصیت دیگر که به‌طریقی از فلسفه اپیکوری بهره بردند، کارل مارکس<sup>۱۰</sup> و فریدریش نیچه<sup>۱۱</sup> بودند. هردوی این شخصیت‌ها به‌شیوه مخصوص خود اندیشه اروپایی را تحت تأثیر قرار دادند. در نوشته‌های خویش در سده نوزدهم، کارل مارکس بر فلسفه هگلی<sup>۱۲</sup> اتکا داشت، ولی رساله دکترایش با عنوان «تفاوت میان فلسفه دموکریته و اپیکوری طبیعت»<sup>۱۳</sup> مبتنی بر مبانی اپیکوری بود. مادی‌گرایی، برابرگرایی<sup>۱۴</sup> و شادی برای همگان ریشه در طبیعت‌گرایی و خردگرایی دموکریته و اپیکور داشت. برای

<sup>۱</sup> همان، ۱۱۲.

<sup>۲</sup> Epicuranism

<sup>۳</sup> بنگرید به:

Charles T. Wolfe, "A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism" in *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.) (Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009), 69-84.

<sup>۴</sup> *Discours Sur le Bonheur*

<sup>۵</sup> این تأثیر تجربه‌گرا و لذت‌گرای مکتب فکری اپیکوری در آثار فلسفی ژولین دو لا متری به‌سال ۱۹۹۶ تصحیح و چاپ شده است. بنگرید به:

Julien de la Mettrie, "The System of Epicurus," in *Machine Man and Other Writings*, edited by Ann Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 89-116.

<sup>۶</sup> Democritus

<sup>۷</sup> Thomas Jefferson

<sup>۸</sup> American Declaration of Independence

<sup>۹</sup> Garden-academy

<sup>۱۰</sup> Karl Marx

<sup>۱۱</sup> Friedrich Nietzsche

<sup>۱۲</sup> Hegelian

<sup>۱۳</sup> The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature

<sup>۱۴</sup> Egalitarianism

مارکس، اپیکور نمادِ روشن‌گریِ یونانی و یک فیلسوفِ خوشحال و راضی بود.<sup>۱</sup> مارکس خود قدرتِ فلسفه در مقامِ وسیلهٔ بیداری و نیز دگر دیسی اجتماعی و عقلانی را پذیرا بود.

جهتِ بررسیِ بیش‌ترِ ظرفیتِ خوشی و اندیشهٔ تعلیمیِ اپیکور، می‌توان شاهدِ این بود که زندگی و آثارِ نیچه در سدهٔ نوزدهم نیز از الگویِ اپیکور تأثیر گرفته بودند. «برای نیچه، اپیکور یکی از بزرگ‌ترین انسان‌هایی بود که زمین را زینده ساخته بود و مبدعِ فلسفیدنِ «قهرمانی - حماسی» نیز به‌شمار می‌رفت.»<sup>۲</sup> فلسفهٔ اپیکوریِ خوشی، صلح، حسن‌نیت، خودپرورشی و رهایی قطعاً در حکمتِ *شادان*<sup>۳</sup> و به‌طورِ ویژه در *آواره و سایه‌اش*<sup>۴</sup> نیچه بازتاب یافته است.<sup>۵</sup> شاید، با اذعان به این‌که گرچه آموزه‌های اپیکور از منظرِ سیاسی در گذشته رد شده بودند، اساساً درست، زنده و متناسب بودند، نیچه بایستی این‌گونه دربارهٔ اپیکور لب به‌سخن می‌گشود: «اپیکور در تمامیِ دوران‌ها زنده بوده است و اکنون هم زنده اس، برای کسانی که خود را اپیکوری نامیده‌اند و می‌نامند ناشناس و در میانِ فیلسوفان از هیچ شهرتی برخوردار نیست. به‌علاوه، اپیکور خود نامش را فراموش کرده است: سنگین‌ترین باری بود که از دوشش بر زمین گذاشته بود.»<sup>۶</sup> ولو به‌عنوانِ یک خدانا باور، فریدریش نیچه عمدتاً در جست‌وجوی روش‌های فلسفی و روان‌شناختی جهتِ رهایی خود و مخاطبانش از بندِ دین بود. وی به‌دنبالِ یک موضعِ فلسفی و رایِ خدایابوری<sup>۷</sup> و خدانا باوری بود، جایی که خودمختاریِ ذهن در آن جا ریشه داشت.<sup>۸</sup>

این تلاقیِ نحله‌های فکری بود که روشن‌گری را به یک انشعابِ حیاتی و عصرِ تأثیرگذار بدل ساخت. نتیجتاً، اندیش‌ساز<sup>۹</sup> جدیدی با یک زبانِ جدید خارج از حیاتِ فرهنگیِ خدایابورِ سنتی اتخاذ شد. مباحثاتِ پیرامونِ منطق و قدرتِ خدا به گفتمان‌های خردگرا و ضدِ خردگرا منتهی شد.<sup>۱۰</sup> «انگاره‌های»

<sup>۱</sup> Keith, Ansell-Pearson, "Heroic-idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition," *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 74 (2014), 237, 242,

نقل قول‌ها برگرفته از رسالهٔ دکترایِ کارل مارکس (۲۶۳-۲۳۷).

<sup>۲</sup> همان، ۲۳۷. به نقل از:

F. Nietzsche, *The Wanderer and His Shadow*, trans. Gary Handwerk (Stanford: Stanford University Press, 2013), section 295.

<sup>۳</sup> *The Joyful Science or The Gay Science (Die fröhliche Wissenschaft)*

<sup>۴</sup> *The Wanderer and His Shadow (Der Wanderer und sein Schatten)*

<sup>۵</sup> *Ibid.*, 238-41.

<sup>۶</sup> همان، ۲۳۹. به نقل از:

Nietzsche, *The Wanderer and His Shadow*, section 227.

<sup>۷</sup> Theism

<sup>۸</sup> Keiji, Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), 64.

<sup>۹</sup> Mindset

<sup>۱۰</sup> Nadler, "Conceptions of God," 525-547.

منطقی تعریف شدند، جایگاه یافتند و برخاسته از خوداندیشی پذیرفته شدند.<sup>۱</sup> قدرتِ انتزاع و اندیش‌سنجی<sup>۲</sup> استدلالِ استنتاجی به سننِ فلسفی قوی منتهی شد. نه تنها علوم بلکه زبانِ فراطبیعت نیز بایستی هم‌راستا با این خطوطِ فکری جدید سازگار می‌شد. «سوءاستفاده از واژگان»، چه تهدیداتِ دینی یا استفاده از سخنانِ پریشان‌کننده و آزاردهنده توسطِ مقامات که شیوهٔ اندیشهٔ جمعیت را تحت تأثیر قرار داده بود، بایستی از جؤ عمومی زدوده می‌شد. جهتِ تعدیلِ ذهن و خارج ساختنِ انسان‌ها از تاریکی، «جهلِ ساختگی و مهملاتِ اکتسابی» بایستی با «فسون‌گریِ بلاغت» و «خرد و فصاحت» جای‌گزین می‌شد.<sup>۳</sup> و لذا، ظهورِ روشن‌گری و دستاوردهای منتج از آن به رودخانه‌ای بدل شد که از تلاقیِ نهرهای کوچکِ بسیاری از جمله فلسفهٔ اپیکوری و فلسفهٔ رهایی آن ایجاد شده بود.

باتوجه‌به قدرتِ فکریِ صدها اندیشمند و دانشمند، آرمان‌های روشن‌گری از ظرفیتِ تأثیرِ جهانی برخوردار بودند، ولی درعوض محدود به بخش‌هایی از اروپا و آمریکای شمالی ماندند. باری، امروزه، به دلیلِ شناختِ جهان، مسافرتِ گسترده، ترجمهٔ متون آسیایی و شناختِ مکاتبِ فلسفی رهایی، جهان اکنون می‌تواند چیزهای بیش‌تری راجع‌به اپیکور، لاکرِس و فیلسوفان اروپایی نوین متأثر از آن‌ها بیاموزد. باین‌وصف، حتی خودِ اروپاییان شاید به‌رغمِ گذر از «نخستین روشن‌گری» آمادهٔ پذیرش و تلفیقِ انگاره‌های کهن از درونِ فلسفه‌های آسیایی جهتِ احیای «دومین» روشن‌گری هستند.<sup>۴</sup>

### دومین روشن‌گری

تناقض (و ضعف) مهم در روشن‌گری اروپایی این بود که به‌رغمِ چنین اهدافِ والای شادی‌ای، همچنان انسانیت را در پیوند با «ما» و «آن‌ها» می‌دیدند؛ روشن‌گری اروپایی و آمریکایی جهان‌شمول و فراگیر جمعیتی نبود. علی‌رغمِ این واقعیت که روشن‌گری یک پدیدهٔ دین‌جدا<sup>۵</sup> بود، ارزشِ آن عمدتاً نسبت‌به مهاجرنشینان اروپایی بنا بر پس‌زمینهٔ مشترکِ مسیحی‌شان بازشناسی می‌شد و به‌ندرت مستعمره‌ها را دربرمی‌گرفت.<sup>۶</sup>

<sup>1</sup> Pauline Phemister, "Ideas," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 142-159 (142-159).

<sup>2</sup> Dialectics

<sup>3</sup> Jaap Maat, "Language and Semiotics," *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 272, 277, 278, 291 (272-294).

<sup>۴</sup> در این جا، عنوان «دومین روشن‌گری» را نباید با اثر نیل پُستمن به‌نامِ *زدنِ پلی به سدهٔ هجدهم*: چگونه گذشته می‌تواند آیندهٔ ما را بهبود بخشد؟ (۲۰۰۰) خلط نمود.

<sup>5</sup> Secular

<sup>6</sup> Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, 83.

«جست‌وجوی شادی» توسطِ روشن‌گری تنها به شادیِ خودِ اروپاییان و امثالِ آن‌ها اشاره داشت؛ شاملِ شادیِ همگان نمی‌شد. آن‌ها درواقع به‌بهای شادیِ دیگران «درطلبِ شادی» مردمان و سرزمین‌های خود بودند. آن‌ها هنوز نمی‌توانستند انسانیتِ آفریقایی‌ها، آسیایی‌ها، آمریکایی‌های لاتین، بومیانِ آمریکایی یا مردمانِ محلیِ سایرِ مستعمره‌ها را درنظر بگیرند. این یک انسان‌گراییِ عالم‌گیر نبود. باوجودِ آرمان‌های روشن‌گری، نابرابریِ جنسیتی، نژادگرایی، میهن‌شیفتگی<sup>۱</sup> ملی، اروپامحوری و استعمار بی‌پروا و شرارت‌آمیز باقی ماندند. این تناقضِ بنیادین به خطای مهلکِ نابرابری و رفتارِ غیرانسانی منتهی شد که حتی امروز هم اثراتِ آن را در سرتاسرِ جهان می‌بینیم.

نظربه این، حتی یک ضرورتِ به‌مراتبِ مجاب‌کننده برای دوّمین روشن‌گری احساس می‌شود. باین‌حال، با حمایت از «طلبِ آزادی و شادی» نه‌تنها برای مردمان، دین، ملت یا قارهٔ خویش بلکه برای همگان، فلسفه این بار می‌تواند و باید مسیرِ عملی‌تر و انسانی‌تری درپیش گیرد.

چنان‌چه تعلیمِ مکاتبِ منحصربه‌فردِ چارواکا، آیینِ بودا، خیام، مولانا و دیگران، مشابه با شیوهٔ معرفیِ اندیشه‌های اِپیکور و لوکرس در نخستین روشن‌گری، در قالبِ دوّمین روشن‌گری مطرح شوند، شاید بتوانند مرهمی بر این ضعف باشند. تلفیقِ انگاره‌های اولیهٔ این فیلسوفان در قالبِ یک تفسیر تازه‌تر و کامل‌تر از فرهنگِ فلسفی و فکریِ اروپا می‌تواند در تلاش برای فراهم ساختنِ یک روشن‌گری جهانی گسترده‌تر غرب، آسیا و آفریقا را به هم‌دیگر نزدیک‌تر سازد - به‌معنای حقیقی، یک رهاییِ تدریجی از جزمیت از هر نوعی.

### فلسفهٔ رهاییِ امروز: چارواکا، آیینِ بودا، خیام و مولانا در مقامِ منابعِ دوّمین روشن‌گری

ما شاهدِ این بوده‌ایم که چگونه اِپیکورگرایی تأثیرِ بزرگی بر انقلابِ اندیشه در بازاری - روشن‌گریِ غربی گذاشت. فلذا، تمرکز و چالشِ اصلی این سده کاوش این خواهد بود که آیا شرق نیز می‌تواند در راستای نجاتِ آرمان‌های نوین، دین‌جدا، منطقی و مردم‌سالار<sup>۲</sup> بر سننِ فلسفی گذشتهٔ خویش تکیه کند و آیا غرب و نیز سایرِ بخش‌های جهان نیز می‌توانند با چشیدنِ حکمتِ شرقِ باستان به پیشرفتِ خود ادامه دهند. پس، در بسترِ دوّمین روشن‌گری، بگذارید انگاره‌های تجربی و پیشرفتهٔ چارواکایی‌ها، بودا، خیام و مولانا را از صافیِ ملاحظه بگذرانیم.

فلسفهٔ پیشگامانهٔ تجربه‌گرا و عمل‌گرا با ظهورِ مکتبِ چارواکا در شبه‌قارهٔ هند در حدودِ سدهٔ ششم پیش‌ازمیلاد پدیدار گشت. حامیانِ این مکتبِ مهم چندین انگارهٔ قدرتمند و عملی را مطرح ساختند که در زمانهٔ خویش مترقی به‌شمار می‌رفتند و حتی در زمانهٔ ما نیز آتی‌اندیشانه می‌نمایند.

<sup>1</sup> Chauvinism

<sup>2</sup> Buddhism

<sup>3</sup> Democratic

معرفت‌شناسی آن‌ها شبیه به آن‌چه جان لاک و دیوید هیوم<sup>۱</sup> در عصر روشن‌گری اتخاذ نمودند، تجربی بود. تجربه‌سامانه حسی پنج‌گانه یک ادراک معتبر جهان و واقعیت بی‌واسطه‌ای است که آدمی را احاطه کرده است. برای چارواکایی‌ها و نیز هیوم و لاک، تمامی دیگر گمانه‌زنی‌ها، گواهی‌ها، تفاسیر، متون مقدس و آن‌چه روحانیون مدعی بودند منابع نامعتبر شناخت جهان به‌شمار می‌رفتند. اساساً، آن‌گونه که لاک استدلال می‌کرد، تجربه مستقیم مشهودترین دانشی است که بی‌نیاز از اثبات بیش‌تر بوده و مفهومی است که تفاوت چندان با طبیعت‌گرایی چارواکایی‌ها ندارد.<sup>۲</sup> در عرصه‌ای گسترده‌تر، معرفت‌شناسی چارواکایی، بودایی، لاک و هیوم به‌شدت نزدیک به هم هستند.<sup>۳</sup> شناخت «خویش» و نه فراطبیعی یا خدا در مرکزیت فلسفه برجسته هیوم و آیین بودا و نیز چارواکا قرار دارد.<sup>۴</sup> چارواکایی‌ها در کل به‌قدر کافی انگاره‌های مستدل و منطقی‌ای ارائه دادند که می‌توان آن‌ها را در دوهزار سال پیش حامل روشن‌گری دانست.

پرسش این‌جاست که آیا فلسفه سابقاً قدرتمند چارواکا می‌تواند چرخشی انجام دهد؛ البته، نه صرفاً در قالب چندین وسایت یا رساله پژوهشی، بلکه به‌شیوه‌ای که اندیشمندان اجتماعی و سیاسی آسیایی، اروپایی و غیراروپایی امروز بتوانند از دستاوردهای فکری چارواکایی‌ها بهره‌مند گردند. احتمالاً، شباهت‌های بین چارواکا، ایپیکورگرایی و تجربه‌گرایی لاک و هیوم تصادفی نیست، بلکه حاکی از الگوی پیش‌نمونه‌ای<sup>۵</sup> و شاید حتی کهن‌الگویی<sup>۶</sup> تمایل انسان به دانستن براساس تجربه جهان به‌شیوه‌ای تجربه‌گرایانه و لحظه‌به‌لحظه است.

آیین بودا نیز یک نیروگاه فلسفی بود و هست که از دل آن فلسفه‌ای انقلابی و تجربی بیرون آمد. گرچه آیین بودا درگذر سده‌ها به سنن دینی متعددی تبدیل شد، درمقام یک فلسفه بر «اندیشیدن» و نه صرف «باور داشتن» تأکید دارد. هسته چنین اندیشیدنی، همان‌گونه که در فصل ششم بحث شد، به یک «خویش» تجربی می‌پردازد. با تأکید بر عدم ضرورت «باور» بر هر حقیقتی، این مکتب فلسفی افراد را رهایی می‌بخشد.

در تاریخ دوهزاروپانصدساله خویش، آیین بودا با بسیاری از فرهنگ‌های محلی و ادیان بومی تلفیق شده است و هم‌چنان به‌طور عمده گرفتار نگرش‌های دینی و حقیقت‌محور شده است. باری، رویکردهای

<sup>1</sup> David Hume

<sup>2</sup> Dale Maurice Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, (1961; Delhi: Motilal Banarsidass 1964), 63-64.

<sup>3</sup> Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, 63. See also Arunjit Gill, "In Search of Intuitive Knowledge: A Comparison of Eastern and Western Epistemology," Doctoral Dissertation submitted to Simon and Fraser University, Canada, 2006, 18-19. Online PDF.

<sup>4</sup> Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, 126-29.

<sup>5</sup> Prototypal

<sup>6</sup> Archetypal

دین‌جدای جدید احتمالاً موفقیت‌هایی چند در نجات عمده جوانب تعلیمی این نحله فلسفی هوشمندانه مانند کارکرد درونی ذهن و مفهوم تهیگی<sup>۱</sup> کسب کرده‌اند.

در ارتقای بحث مفصل پیرامون فلسفه‌رهای بودایی، خلاصه شش‌گانه زیر می‌تواند در فهم بهتر اصول بودایی دین‌جدا و کارآمدی‌شان در سطح گسترده‌تر عقلانی برای دوران نوین مفید باشد:

۱. هم‌بستگی و هم‌دردی: یادآوری هم‌بستگی تمامی امور نوعی مسئولیت با خود می‌آورد، حسّی از دیگران در جهان. این اصل مهم هم‌بستگی در میان تمامی موجودات نقشی پررنگ در غلبه بر تله ذهنی «ما» در برابر «آن‌ها» ایفا می‌کند که به رنج‌های بشری بسیاری منتهی شده است.

۲. روان‌شناسی بودایی شادی و آزادی فردی: هدف مرکزی آیین بودا رهایی از تمامی گرفتاری‌هاست، چه خویش و چه دین. لذا، لذت ذهنی و آسودگی عمیق در زندگی هدف نهایی‌ست.

۳. رد مطلق‌گرایی و پذیرش ناپایداری: آیین بودا جزمیت، ادعاهای ابرطبیعی و انگاره حقیقت مطلق را رد می‌کند. نسبت به هرگونه «حقیقتی» که یک موجودیت را واقعی، ثابت، خطاناپذیر، نهایی، غایی یا راه‌حل همیشگی می‌دانست، بودا مظنون بود.<sup>۲</sup> باتوجه به ناپایداری، تمامی امور جهان در حالت دگرش به سر می‌برند و چیزی برای همیشه ثابت و نهایی باقی نمی‌ماند. بنابراین، خوشی نتیجه آگاهی از هر لحظه است و نه دل‌بستگی به اموری که باعث تشویش می‌شوند.

۴. منطق و معرفت‌شناسی: آیین بودا هم تجربه‌گراست و هم خردگرا. «پرامانا»<sup>۳</sup> یا برهان جهان بر ادعاهای انتزاعی یا فراطبیعی<sup>۴</sup> مبتنا ندارد. بر دو معیار تجربی مبتنی‌ست - ادراک حسّی و استدلال استنتاجی. چنین معرفت‌شناسی‌ای می‌تواند از میزان وابستگی بر ادعاهای ابرطبیعی یا اسطوره‌ای بکاهد که اغلب به نظام‌های اعتقادی تفرقه‌انگیز و مبهم منتهی می‌شوند. این و نظام‌های شناخت تجربی - منطقی مشابه می‌توانند چشم‌انداز یک روشن‌گری عالم‌گیر را بهبود بخشند.

۵. هستی‌شناسی تهیگی: گذار از یک لحظه به لحظه دیگر، از یک حالت به حالت دیگر بیانگر نبود یک حالت مطلق است. درمقابل، گذارهای بی‌پایان این‌چینی به سازوکار

<sup>1</sup> Emptiness

<sup>2</sup> Stephen Batchelor, *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age* (New Haven: Yale University Press, 2015), 118-120.

<sup>3</sup> Pramana

<sup>4</sup> Metaphysical

غیرشخصی در جهان گسترده‌تر هم‌بستگی اشاره دارند. قوانین سازوکارشناختی خودتداوم‌بخش جملگی امور را به نقطهٔ نابودی‌شان و نیز پیدایی امور جدید رهنمون می‌شوند. هیچ چیزی تاابد خودش باقی نمی‌ماند. مفهوم تهیگی در اندیش‌سنجی بودایی همواره یک مضمون کنج‌کاوی‌برانگیز برای فیزیک‌دانان نظری نوین و نیز موضوعی جهت‌کاوش‌های عمیق‌تر فکری و علمی بوده است.

۶. مرگ سرانجام است: مفهوم پری‌نیروانا<sup>۱</sup> نابودی کامل جسم و ذهن با خروج نهایی از چرخهٔ هستی‌ست - تمامی آثار به‌طرزی برگشت‌ناپذیر از بین می‌روند. پری‌نیروانا پایانی‌ست بر تمامی خیالات و گمانه‌باوری‌های بازگشت به زندگی. بودا اندیشیدن دربارهٔ بهشت‌وجهنم و پاداش‌وجزا را نامربوط و ناعمل‌گرا می‌دانست. درمیان همهٔ عدم‌قطعیت‌ها، دو مورد از نقطه‌نظر بودایی قطعی‌ست: زمان حال جهت‌زیست شادمان و مرگ.

### خیام

برخلاف آیین بودا، فلسفهٔ خیام به یک دین بدل نشد و درواقع تماماً به‌مخالفت با دین و اندیشهٔ دینی برخاست. فلسفهٔ شعری وی، به‌رغم قابلیت بی‌ظنیرش در روشن‌گری بنا بر مضامین غیردینی، مورد تنقیر نهادهای دینی (اسلامی) و نویسندگان سده‌میان‌های متعدّد بود.<sup>۲</sup> درواقع، فلسفهٔ آزاد و اندیش‌سنجانه پس‌از دوران خیام به پایین‌ترین سطح خود رسید. با ظهور فلسفهٔ جزمی امام محمد غزالی در سدهٔ دوازدهم و گسترش شماری از نحله‌های فکری فقهی، فرصت ریشه‌دوانی فلسفهٔ و شعر خیام در حلقه‌های فکری و آزاداندیشی به‌شدت محدود شد و تدریجاً روی هم‌رفته درگذر سده‌ها تضعیف گشت.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Parinirvana

<sup>۲</sup> آثار دردسترس بسیاری در پیوند با زندگی‌نامهٔ خیام نوشته شده‌اند، از جمله:

Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld, 2007), 40-66.

<sup>۳</sup> محیط استبدادی جاری باعث تضعیف فلسفه و نیز فرهنگ پژوهش علمی شده است. نابودی بسیاری از آثار فلسفی و سرکش ارزشمند مانند نوشته‌های ابن‌راوندی (ف. ۹۱۱) و زکریای رازی (ف. ۹۲۵) درمیان دیگران از جانب حاکمان دینی متعصب فرصت ناچیزی جهت کاوش و بحث عقلانی بیش‌تر باقی گذاشته است. بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, 170-172.

هم‌چنین، بنگرید به:

Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999).

مشاهده شباهت‌های موجود بین خیام و فیلسوفان چارواکایی، بودا، اپیکور و لوکرس به‌هیچ‌عنوان دشوار نیست. اگرچه نوعاً یک شاعر شناخته می‌شود، خیام نه تنها به‌خاطر فلسفه تجربی - منطقی‌اش بلکه به‌خاطر دستاوردهای علمی‌اش نیز در کنار این فیلسوفان جای می‌گیرد. باتوجه‌به دستاوردهای مهم‌ش در علوم زمانه خویش و نیز فلسفه روش‌شنش، وی را به‌سادگی می‌توان معمار اصلی روشن‌گری شرقی نامید که فقدان آن کاملاً از نظر تاریخی احساس می‌شود. خیام به عصر ۱۲۰۰-۸۰۰ میلادی تعلق داشت که برهه‌ای عقلانی را دربرمی‌گرفت که پیشگامان عصر طلایی‌اش در ریاضیات، اخترشناسی، موسیقی، پزشکی، هنر، شعر و فلسفه جملگی یک روشن‌گری شگرف در آسیای مرکزی آفریدند. لیکن، به‌دلیل عوام‌فریبی سیاسی و دینی، زوال عقلانیت و از قبیل آن سقوط یک «روشن‌گری ازدست‌رفته در آسیای مرکزی» اجتناب‌ناپذیر گشت.<sup>۱</sup> خیام در مقام آخرین دانشور بزرگ آسیای مرکزی، گرچه در روشن‌گری تاریخی ناکام بود، فلسفه شعری‌اش هنوز هم راه‌گشای ماست و در جایگاه خویش استوار ایستاده است.

نظربه محتوای شعر مجهز و ازمنظر فلسفی غنی وی، خیام را هم‌چنین می‌توان پیشگام در «فلسفه فرایندی» (فلسفه علمی تغییر و تحولات روبه‌پیش) در جهان فارسی‌زبان و اسلام قلمداد کرد که تمرکزش بر مطالعه ماهیت پویا و متغیر واقعیت است. غول‌های دوران باستان مانند هراکلیت<sup>۲</sup>، لائو تسه<sup>۳</sup> و چوانگ تسه<sup>۴</sup> طلایه‌داران آلفرد نورث وایتهد<sup>۵</sup>، ویلیام جیمز<sup>۶</sup> و سایر فیلسوفان فرایند برجسته در دوران نوین محسوب می‌شوند.

لذا، تصوّف و شعر به راه نجاتی برای ادیبان بدل شدند تا به بیان رندترین تجارب عقلانی و معنوی‌شان بپردازند. سنت فلسفی روبه‌موت در ایران با ظهور مکتب اصفهان در سده هفدهم چرخش قدرتمندی انجام داد، لیکن این احیا کوتاه‌مدت بود، زیرا یزدان‌شناسان سرسخت زمانه و پیروانشان به سرکوب چنین فلسفه‌های چالشگری پرداختند و یزدان‌شناسان جزم‌اندیش نیز حتی تحقیق در زمینه ریاضیات و شیمی را به‌ویژه تکفیر کردند.

<sup>1</sup> S. Fredrick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

فردریک استار اساساً استدلال می‌کند که این دانشمندان و اندیشمندان آسیای مرکزی و نه اعراب عربستان بودند که در کل مقدمه ظهور عصر طلایی مابین ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ میلادی را فراهم آوردند. از آنجایی که این نویسندگان اهل آسیای مرکزی به‌زبان عربی می‌نوشتند و آثار عربی نیز به فرهنگ عربی - اسلامی بغداد نسبت داده می‌شد، نهادن عنوان عصر طلایی عربی یا حتی اسلامی بر آن دوران که بایستی عصر طلایی آسیای مرکزی می‌بود، اسم‌گذاری بی‌مسئوبی بود.

<sup>2</sup> Heraclitus

<sup>3</sup> Lao Tzu

<sup>4</sup> Chuang Tzu

<sup>5</sup> Alfred North Whitehead

<sup>6</sup> William James

از این رو، می‌توان مشاهده نمود که اصول بنیادین خیام تاچه‌اندازه با یک روشن‌گری در حال ظهور هم در شرق و هم در غرب مرتبند:

۱. انسان‌گرایی: رشد شناختی و شأن انسان در جهان خیام به معنای ریشه‌کن نمودن جهل و باورهای واهی پیرامون بازگشت دوباره به زندگی است. آزادی و شادی برتر از دانش فراطبیعت است.

۲. تجربه‌گرایی: تجربه‌گرایی خیام به طرز جان‌فزا بر مشاهده حسی انسان و تجربه واقعی نحوه عملکرد جهان تأکید دارد. فرایندهای وجودی پیدایی - نابودی<sup>۱</sup> ظاهراً قانون هستند. در فلسفه طبیعی خویش، خیام به چیزی ورای جهان مادی، زندگی و تجربه لذت نپرداخت.

۳. خردگرایی: خردگرایی وی فیزیک منطقی را مدنظر قرار می‌دهد. جهت پرهیز از احساسات‌گرایی در پرداختن به مسائل زندگی، خیام از کاربرد منطق در استنتاج قوانین تغییرناپذیر هستی و قوانین برگشت‌ناپذیر زیست‌شناسی حمایت می‌کند.

۴. شک‌گرایی: خیام نسبت به ادعاها و حدسیات پیرامون حقایق فراطبیعی و دینی مؤکداً شکاک باقی ماند. آرمان شهر نامیرایی و زندگی بهتر در جهان آخرت با سرسخت‌ترین استهزا و انتقاد روبه‌رو شد. هر دانشی که ناقض تجربه این‌جاو اکنون است، ولو مطرح شده از جانب افراد مقدس به عنوان حقیقت، باید مورد سوءظن باشد.

۵. لذت‌گرایی: لذت اکنون: اولویت خیام آگاهی از این‌جا و اکنون و واقعیگی<sup>۲</sup> این بود. وی اندیش سنجانه کوشید تا تناقض دائمی غم و شادی در زندگی انسان را با حل و جای‌گزینی آن با درک بالاتر از فرایندهای طبیعی برطرف کند.

فلسفه خیام را بی‌تردید می‌توان نازمان‌مند و عالم‌گیر طبقه‌بندی نمود. به طرز بینش‌مندانه، وی یک ضعف روان‌شناختی عالم‌گیری را در میان افراد شناسایی کرد که بایستی زدوده می‌شد. وی شاهد این بود که چگونه برخی با امید تأثیر بر روند امور به واسطه دعا و میانجی‌گری و معامله با خدا شدیداً فریفته دین می‌شوند، ولی غافل از این‌که قوانین طبیعی را نمی‌توان با خواست و آرزوی بزرگ تغییر داد. با خنثی نمودن ذهن شکوه‌گر قدیمی، خیام یک نگرش سرزنده از زیست آزادانه و شادمان ارائه داد. او توصیه کرد تا زندگی را هم‌چون گل پذیرا باشیم: زندگی جوانه می‌زند، می‌شکفت، رایحه و زیبایی خویش را به واسطه زیست لذت‌بخش می‌پراکند، ناپایداری خویش را می‌پذیرد و بی‌هیچ دل‌بستگی‌ای می‌پژمرد. گل دل‌ربایی

<sup>1</sup> Construction-demolition

<sup>2</sup> Realness

که زمانی وجود داشت، بی‌هیچ افسوس یا خاطراتی از صفحه‌ هستی برچیده می‌شود، ولی درعین‌حال زمین از رنگ، رایحه و حضور آن و تعاملش با جهان لذت برد.

شعر خیام همانند آثار لورکس در زمان و جغرافیای خویش پیش‌تر «عصر خرد» را آغاز نموده بود. میراث شعری خیام با تصویرگری‌ها و پیام‌هایش سبک جدیدی از ادبیات را در زبان فارسی ایجاد نموده و تحت تأثیر قرار داد. فلسفه وی رهایی از موضع راکد به یک زندگی روزمره پویا را می‌طلبید. درمقام یک اندیشمند با منطق و واقع‌گرایی عالم‌گیر تخطی‌ناپذیر، او به‌طرزی درخشان میان اپیکورگرایی غربی و زن<sup>۱</sup> شرقی پل زد. آموزه‌های خیام می‌توانند از پیشرفت فکری آینده پشتیبانی کنند و یکی از منابع کلیدی روشن‌گری جدید باشند.

### مولانا: یک روشنگر دین‌جدا

بسیار حائز اهمیت است که در فهرست مردان روشنگر آسیا به‌طور خلاصه به شاعر بزرگ فارسی‌گوی سده سیزدهم، مولانا اشاره کنیم.<sup>۲</sup> ارتباط مولانا در جهان امروز را می‌توان از دو جنبه ارزیابی کرد: (۱) پس از تقریباً هشتصد سال، وی در فرهنگ عامه شرق - غرب به‌طرز چشم‌گیری دوباره ظاهر شده است. (۲) اندیشه سنت‌شکن و دین‌جادی او با آرمان‌های سیاسی و اجتماعی نوین سده بیست‌ویکم هماهنگ می‌نماید که در این‌جا نیز بدان پرداخته می‌شود.

در این‌جا، در راستای اهدافمان، شایسته است بر چند نکته کلیدی مرتبط با بستر فلسفه رهایی مولانا تأکید کنیم. رهایی زمانی در زندگی مولانا معنای حقیقی یافت که وی در سن سی‌وهفت‌سالگی به دیدار تحول‌آفرین با شمس تبریزی نائل آمد. سپس، مولانا حرفه و حلقه مدرسی‌اش را ترک کرد و بی‌باکانه

<sup>۱</sup> Zen

<sup>۲</sup> در رابطه با بحث پیرامون مولانا و شمس، بنگرید به:

Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism*, (New York & London: Palgrave Macmillan 2015).

کسانی که مولانا را به‌طرز باریک‌اندیشانه به تصوف و عرفان اسلامی ربط داده‌اند، در حق وی جفا نموده‌اند. این برچسب‌زنی آرمان‌های دین‌جداگرایی، گیتی‌گرایی و انسان‌گرایی وی و نیز نقش او درمقام یک فیلسوف رهایی را تحت‌الشعاع قرار داده است. همانند خیام، نقش مولانا در فلسفه و بازایی اجتماعی فرهنگی گسترده‌تر در جهان اسلامی مغفول واقع گشت. درمقابل، پس از مرگش، جایگاه مولانا را به‌طور زمان‌پریشی به «بنیان‌گذار طریقت مولویه» تنزیل دادند. خطا در قرار دادن عالم‌گیری فلسفه عالم‌گیر مولانا و استادش شمس و شورش فاضلان‌شان صرفاً درزمره «تصوف» در اثری مجزاً به‌تفصیل بحث شده است. بنگرید به:

Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*.

<sup>۳</sup> Scholastic

به شورش علیه گذشته خویش و نظام اعتقادی نیاکانی فرهنگش برخاست. رویکرد جدید وی به زندگی نمود نخستین قدم به سمت خودرهایی بود - شورشی شبیه بود.

درگذر سال‌ها، این مشقت را به جان خرید تا به‌رغم درگیری با نهاد فقه و حلقه متعصب تصوف اطرافش خود را بازابداع کند. با نادیده‌انگاری چنین درگیری‌هایی، او اقدام به آفرینش ادبیات باشکوهی نمود که شالوده پیشگامانه و جامعی برای تکامل انسان افکند. بیش‌از شصت‌هزار بیت شعر زیربنای خردورزی جدید وی درباره زندگی را تشکیل می‌دادند. با غرقه شدن در جهان تجارب شناختی، وی دریافت که خودرهایی به‌سادگی مجرایست جهت رهایی دیگران. دین‌جداگرایی<sup>۱</sup>، انسان‌گرایی و گیتی‌گرایی<sup>۲</sup> وی پیام‌های قدرتمندش هستند که در *دیوان شمس تبریزی* و *مثنوی معنوی* بازتاب یافته‌اند.<sup>۳</sup>

در مواقعی، مولانا از محدودیت و ناکامی دین در انحصارگرا<sup>۴</sup> و نابرابرگرا<sup>۵</sup> بودن آگاهی می‌یابد. ادعای شمول‌گرایی<sup>۶</sup> و گیتی‌گرایی در دین ذاتاً به‌معنای باور بر و پی‌روی از این ادیان بود و نه شک بدن‌ها. اسلام، به‌سان سایر ادیان، نه‌تنها غیرمؤمنان را در نظر نگرفت، بلکه موضعی سخت‌دربرابر کافران، زندیقان، مرتدین و مردم ادیان و فرهنگ‌های دیگر اتخاذ نمود. بی‌هیچ ابهامی، مولانا صدها شعر در *دیوان شمس تبریزی* و *مثنوی معنوی* سروده است که درواقع کافران، زندیقان، مرتدین، غیرمسلمانان و تمامی گروه‌های قومی از زنجاری تا رومی، هندی، ترک‌زبان، فارس‌زبان و سایرین را شامل می‌شوند - همگی زیر سقف خانواده انسانی دین‌جدا بدون تبعیض اسمی یا قومی. مولانا، درمقام یک اندیشمند خردمند و انتقادی، برآن نبود تا جانب‌دارانه عمل کند و با پرهیز از قرار دادن اسلام یا تصوف به‌عنوان معیار خویش، به استقبال از برابری عالم‌گیر برای بشریت رفت. پیام ضدخسونسنت وی نیز عالم‌گیر بود، به‌طوری‌که ندای حفاظت از تمامی موجودات حتی گیاهان را سر می‌داد. پیام اصلی وی این بود که تمامی بشریت حیات خویش را تماماً مدیون منبعی عالم‌گیر به‌نام «عشق» هستند و نه خدایان و

<sup>1</sup> Secularism

<sup>2</sup> Universalism

<sup>۳</sup> *مثنوی معنوی* مولانا چیزی کم از یک دانش‌نامه ندارد؛ تلیق بی‌نظیری از ادبیات و حکایات متعلق به مناطق و فرهنگ‌های متفاوت درباره مضامین اجتماعی مفید فراوان از سرتاسر جهان. *مثنوی معنوی* وی یک شاهکار و پژوهشی ارزشمند است؛ اثری جهت‌بیداری اندیشمندان نامتعطف.

<sup>4</sup> Exclusionist

<sup>5</sup> Non-egalitarian

<sup>6</sup> Inclusivism

ادیان‌شان.<sup>۱</sup> بدین دلیل است که جذبۀ فرافرهنگی مولانا از موقیّتی بی‌سابقه در طول سده‌ها برخوردار گردیده است.

وی به مقابله با دشواری‌های دینی و پارسانمایی برخاست. تقابل مستمرّ مولانا فُقه‌های زمانه‌اش را برآشفّت. با ترسی که از مشاهده نواختن آلاتِ موسیقی، رقص و اتخاذِ رویکردِ پذیرا نسبت به مرتدّین و غیرمسلمانان از جانبِ مولانا وجودش را گرفته بود، نهادِ دینِ زمانه به او هشدارهایی داد.

وانگهی، با بازاستقرارِ فرهنگِ موسیقی در زندگی انسان پس از سال‌ها طرد از سوی نهادِ فقهِ اسلامی آن‌زمان، مولانا بنیانِ جدیدی نهاد که نسل‌های گوناگون با تکیه بر آن می‌توانستند با نعمه و جدآور و شغف‌انگیزِ موسیقی انس بگیرند. خیلِ عظیمِ اشعارِ وی پیرامونِ موضوعِ شادی و او را به فیلسوفی بدل ساخت که مانندِ اپیکور و خیام پرورشِ آسودگی و آزادی به‌مثابه حالتی از بودنِ خوشی‌بخش را ترویج می‌داد. خود بر خدا اولویّت یافت. افزون‌براین، موضع انسان‌گرایی مولانا ریشه ه‌رگونه تبعیضِ دینی و قومی را خشکاند که رویکردی به‌مراتب نوین به جایگاهِ انسان در دورانِ دشوارِ زندگی وی محسوب می‌شد. برابرگرایی و گیتی‌گرایی مکرراً در شعرِ فلسفی مولانا مورد تأکید قرار می‌گیرند.

در مجموعه‌اشعارش، او آشفتگی خاصی را در اندیشه یکتاپرستِ اسلامی ایجاد می‌کند - گاهی جهان‌خداست، گاهی شمس تبریزی خداست، گاهی دیگر «خویش» خداست و گاهی هم هیچ خدایی وجود ندارد. به‌واسطه این بازی زبانی با معانی نایکدست، او یکتاپرستی را دچارِ آشفتگی به‌خصوصی نمود. مولانا با کفرگویی به مواجهه با دین‌دارانِ عصمت‌طلب پرداخت. حتّی با نادیده انگاشتن استعاریت<sup>۲</sup>، تناقض‌مندی<sup>۳</sup> و نقض‌پذیری<sup>۴</sup> مولانا، باید به این نکته اذعان نمود که او به‌طور بنیادین از اندیش‌سازۀ دینی و عرفان‌محور احساسات‌زدایی کرد. وی بدین خاطر دست به این اقدام یازید تا به ما نشان دهد که در زیستن در این دنیا با همه مردمان متنوعش، نباید اجازه دهیم که حالاتِ مذهبی و عرفانی به‌شیوه‌ای خلسه‌آمیز بر ما مستولی شوند، بلکه ما باید تجاربِ معنوی را تحت انقیادِ خویش درآوریم و در حلّ مسائل

<sup>۱</sup> عشق تحت‌عنوان توانگاهی بی‌نام، بی‌مکان، بی‌زمان و نامیرا تعریف می‌شود؛ نیروی حیات که باعث می‌شود زندگی و زیبایی‌هایش در هم متجلی شوند. در رابطه با بحث و معنای جای‌گزین «عشق» در اندیشه مولانا، بنگرید به:

Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 85-96.

<sup>۲</sup> Metaphoricity ("Metaphorizität")

<sup>۳</sup> Paradoxality ("Paradoxalität")

<sup>۴</sup> Contradictability ("Widersprüchlichkeit")

<sup>۵</sup> این انگاره‌ها و واژگان از اثر زیر وام گرفته شده‌اند:

Reinhard Margreiter, *Erfahrung und Mystik: Grenzen der Symbolisierung*, (Berlin: Akademie Verlag, 1997), 68.

و شکاف‌ها بین مردم بپردازیم. در دوران نوین، مولانا از جایگاهی والا در غرب برخوردار است، زیرا زبانش زبان روشن‌گری و جهان‌میهن‌گرایی<sup>۱</sup> است.

فلسفه شگرف مولانا، شبیه به سایر فیلسوفان نام‌برده‌شده در این کتاب، بر رهایی خویش طبیعی از خویش خیالی و فریبندگی محیط اجتماعی - فرهنگی روزمره تأکید داشت. فلسفه ذهن وی از یک روان معقول و سالم حمایت می‌کند که هم ترکیب خویش و هم ماهیت جهان را می‌شناسد. مولانا به تمایل خطرناک ذهن نسبت به دویدن در پی انگاره‌ها، آرا و باورها برای جستن پناه موقت پرداخت. او مشاهده نمود که تکانش مندی<sup>۲</sup> دینی باعث فاصله‌گیری از هسته اصلی هستی انسانی می‌شود. در تعالی جستن بر هزاران سال باور فرهنگی و دینی، مولانا کوشید تا ذهن طبیعی گیتی را عاری از باورهای مدفون در ذهن آدمی شناسایی کند. تجلی این ذهن پاک و خردمند ذهن ازلی گیتی یا «عشق» است. لذا، برتری جایگاه خویش طبیعی بر فراطبیعت و ارجحیت اندیشه موشکاف عقلانی بر عرفان احساسات‌محور همواره به‌عنوان تمرکز اصلی شعر این استاد رهایی بودند.

مواضع فلسفی و اجتماعی مولانا از بیش‌ترین جذابیت برخوردارند، به‌ویژه زمانی که به معماهای این سده متلاطم و قبیله‌گرا می‌پردازند:

۱. گیتی‌گرایی و جهان‌میهن‌گرایی: تمامی قومیت‌ها، تمامی فرهنگ‌ها، تمامی افراد جهان متعلق به یک خانواده انسانی‌اند. برای مولانا، رنگ پوست، سنت و زبان متفاوت چیزی نیستند مگر ظواهر.
۲. دین‌جداگرایی: راه ندادن به جزمیت، تبعیض و برچسب‌زنی دینی به امور میان فرهنگی و انسانی - پرهیز و لغو کاربرد عنوان «ارتداد» یا «مرتد» در محافل عمومی و خصوصی.
۳. انسان‌گرایی: حل سخت‌ترین جزمیت‌ها در کیمیای عشق - طلب هم‌زیستی نه از روی اجبار بلکه از روی عشق به هم‌دیگر، جهان و طبیعت.
۴. خشونت‌پرهیزی و احترام به محیط‌زیست: خشونت در میان ملل و جوامع دینی مطلقاً از جانب مولانا منع می‌شد. خشونت‌پرهیزی هم‌چنین ورای امور انسانی را نیز شامل می‌شود. از آنجایی که انسان و طبیعت درهم‌تنیده‌اند، نباید نه خونی ریخته شود و یا درختی را برید و به طبیعت آسیب زد.

<sup>1</sup> Cosmopolitanism

<sup>2</sup> Impulsiveness

۵. ارتقای فرهنگِ موسیقی و رقص: با نواختنِ آلاتِ متعدّدِ موسیقی و انجامِ رقص، فارغ از ممنوعیت‌های دینی یا فرهنگی، مولانا حامی پرشور این هنرِ موسیقی و رقص در جامعهٔ انسانی بود.

۶. آزادی فردی و مستقل‌اندیشی: افراد در انتخاب‌هایشان آزادند و می‌توانند خود را بازابداع کنند - رهایی خویش از خویش کهنه و از سنگینی بارِ سننِ دینی - آن‌گونه که او خودش در زمانه‌اش عمل کرد.

### تأملاتِ پایانی

مفاهیم کلیدی در چهار مکتبِ آسیایی چارواکا، آیین بودا، خیام و مولانا از طیفِ روان‌شناختی تا هستی‌شناختی را شامل می‌شوند. این مفاهیم در شرایطِ تسهیل‌کننده از قابلیتِ بالایی جهتِ توسعه در زندگی فردی و اجتماعی‌سیاسی برخوردارند. این فلسفه‌ها دارای کاربردهای عقلانی متنوعی در جهان نوین هستند که در تعیین دستاوردهای نوین‌گری<sup>۱</sup> عاری از خطاهای جزئی می‌باشند. مادامی که این فلسفه‌ها بتوانند - به‌شیوهٔ تکامل و بسطِ اپیکورگرایی حین روشن‌گری - در سطوح گسترده‌تر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی ریشه بدوانند، این وظیفهٔ افراد است تا با نوین‌سازی<sup>۲</sup> و دین‌جداسازی<sup>۳</sup> (برای نمونه) اصول بودایی یا احیای خَلْأَنَهٗ اصول چارواکا، خیام یا مولانا از دریچهٔ تجربی تغییراتی ایجاد کنند. هدف این نوین‌سازی و دین‌جداسازی کاربردی‌تر ساختن این انگاره‌هاست، به‌خصوص در رفع نیازهای گستردهٔ چندفرهنگی جوامع بشری همیشه‌درتحوّل ما.

همان‌گونه که مورد کاوش قرار داده‌ایم، هزاران ادعای دینی درگذر تاریخ ظاهراً درنقش تسکین ترس و آسیب‌پذیری عاطفی افراد و گروه‌ها در سرتاسر جهان ظاهر شدند. هم‌زمان، همان نظام‌های اعتقادی موجب رنج مخالفان خویش از جمله اندیشمندان دین‌جدا نیز شده‌اند. باوجود چنین رنج‌هایی از جانب ادیان و دین‌داران، افرادِ مترقی در برابر ادعاهای دینی با شجاعت و متانت ظاهر شده‌اند و کوشیده‌اند تا جهان ما را به مکانی برخوردار از چندفرهنگی<sup>۴</sup> و کثرت دینی در راستای صلح و سازگاری بدل سازند.

باری، اختلافاتِ وسیع و گاهاً آشتی‌ناپذیر میان سنن دینی افراد و فقه‌ها همواره موجب درگیری‌ها و کلیشه‌سازی‌ها می‌شود. حاکمان خودکامه و مقامات دینی هنوز هم قدرتِ بسیاری دارند و در بسیاری از موارد از چنان جایگاهی برخوردارند که می‌توانند تحت‌عنوانِ دفاع از منافع به‌اصطلاح قبیله، سرزمین یا خدا فرمان ریختن خون مخالفانشان را صادر کنند. ما می‌دانیم که این قبیله‌اندیشی از هزاران سال پیش

<sup>1</sup> Modernity

<sup>2</sup> Modernization

<sup>3</sup> Secularization

<sup>4</sup> Multiculturalism

ناشی می‌شود؛ تقیید این نوع از اندیشه به اسطوره و قدرت هم‌چنان به‌طور عمیقی در اذهان بسیاری از آدمیان نقش بسته است. بنابراین، «نوین‌سازی» فناورانه به‌تنهایی کافی نیست. روشن‌گری، اصلاحات و شناخت عمیق شرایط کنونی ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر هستند و نه انتخاب‌های اختیاری. در سطحی گسترده‌تر، بسیاری از مسائل هنوز درانتظار رسیدگی و تصمیم‌گیری‌اند؛ برابری جنسیتی، جایگاه انسان، حقوق بشر<sup>۱</sup>، خودمختاری، حقوق حیوانات، برچیدن استبداد دینی و سیاسی، جلوگیری از ختنه زنان، توزیع برابر ثروت، سلامت همگانی، جلوگیری از جنگ‌افروزی به‌انضمام خلع سلاح و سلاح‌هسته‌ای‌زدایی<sup>۲</sup> کامل تا مهار زیاده‌خواهی فردی و ملی، تجربی‌اندیشی، قوانین، عدالت اجتماعی، جایگاه انسان و طلب شادی ثمرات «نوین‌اندیشی» هستند.

اکنون، تکلیف بزرگ پیش‌رو این‌ست که مخالفت‌های خویش به‌ویژه تعارض‌های تبعیض‌آمیز و دینی را با قدرت تمام کنار بگذاریم. استفاده از تعابیر ساده‌انگارانه مانند ابراز توخالی «سازگاری دینی» و «کثرت دینی» در کنار تقابل انسانی پیچیده که مملو از رویارویی‌های جدی‌ست، تنها به تداوم مسئله کمک می‌کند.<sup>۳</sup> کثرت‌گرایی در سبک اندیشه، دل‌جویی واقعی و رفتاری‌ست، نه صرفاً گفتاری. رهبر

<sup>۱</sup> اکثر نقاط جهان هنوز از فرایندهای مردم‌سالارانه، آزادی فکری و آزادی دینی محرومند؛ هنوز حجم عظیمی از استثمار، استبداد و نبود ابزارهای جهانی در حفاظت از جایگاه انسان و حقوق بشر و نیز برابری جنسیتی در جای‌جای جهان مشاهده می‌شود. البته، هرگونه بهبود بنیادین در پیوند با جایگاه انسان و حقوق بشر نخست باید در سطح محلی و سپس در سطح جهانی رخ دهد. در رابطه با بحث گسترده‌تر و ساختارمندتر پیرامون ارزش‌های آسیایی، نظام اندیشه اسلامی نسبت به جایگاه انسان و حقوق بشر، بنگرید به:

Marie- Luisa Frick, *Menschenrechte und Menschenwerte: Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkomodation* (Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft, 2017). For future discussions, see Marie-Luisa Frick, *Human Rights and Universal Relativism* (New York: Palgrave Macmillan, 2019).

<sup>۲</sup> Denuclearization

<sup>۳</sup> با ذکر این واقعیت که نه ثروتمندان و نه فقیران نمی‌توانند از بحران‌های سهمگین جهانی و محلی جان سالم به‌در ببرند، اولریش یک، جامعه‌شناس آلمانی معاصر، به‌هنگام نوشتن دربارهٔ فاجعهٔ ۱۹۸۶ چرنوبیل، عبارت «جامعه خطر» را ابداع کرد. مسائل نوین‌گری، آلودگی، نابرابری و نبود دانش و امنیت خطرات و عوارض جانبی نوین‌سازی معمول و ضعیف است. رها کردن فقرا در فقر و بی‌سوادان در بی‌سوادی باعث افزایش خطر در سطح جهانی می‌شود. در بستر یکی، سطح خرافه و تعصب افزایش یافته است. عبارت «جامعه خطر» توسط اولریش یک و آنتونی گیدنز در دههٔ هشتاد میلادی ابداع شد. برای جزئیات بیشتر، بنگرید به:

Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

معنوی تبّت، دالای لاما<sup>۱</sup> نیز باور داشت مواجهه با انگاره «اختلافات دینی» دشوار است و می‌گفت: «وقت آن رسیده است تا همه ما رهبران دینی آشکارا و نه پنهانی با یک‌دیگر دیدار کنیم.» وی طرفدار یک اراده جهانی جهت حلّ تعارضات دینی است. لیکن، وی همزمان ماهیت اختلافات دینی را ذاتاً «متناقض» و آشتی‌ناپذیر می‌داند.<sup>۲</sup> درعین آرزوی صلح و سازش، دالای لاما بر «تناقض» اختلافات دینی (به انضمام آیین بودا) تأکید می‌کند. این تناقض و چنددستگی دینی همچنان باقی خواهد ماند، مگر این که دگرسویی‌ای عالم‌گیر در ترک جزمیت فردی، چه بودا، موسی، عیسی یا محمد رخ دهد. فرونشانی جزمیت‌های دینی در سطح جهانی و یافتن منطق مشترک باید در اولویت قرار گیرد تا مردم و رهبران دینی این جزمیت‌های الهی و دینی و نیز باورهای نامعطف باریک‌بینانه را کنار بگذارند.

فلسفه‌رهایبی به معنای انتخاب دوسوگرایانه یک یا دیگر انگاره جهت سرگرمی فکری یا رهایبی خویشتن نیست، بلکه ابزاری شناختی است جهت اندیشیدن به صلح و رهایبی در سطحی جمعی. یک شناخت عمیق‌تر از هم‌بستگی و هم‌دلی با دیگران است. رهایبی یعنی شاید بیرون جستن از «ذهن سده‌میانه‌ای» - چه در غرب و چه در شرق - قرار گرفتن در مسیر منتهی به رویکرد موشکافانه، ناآزرگانه و ناتفرقه‌فکنانه در درک مسائل و مردمان و پیروزی خرد اخلاقی بر بی‌مسئولیتی غیراخلاقی، چه در حیطه انتخاب‌های شخصی‌مان چه در زندگی همگانی‌مان.

معرفی شیوه جدید خردورزی دقیقاً زمانی محقق می‌شود که فلسفه بتواند نقشی بالغ و عملی در رشد جامعه ایفا کند. طرح خردورزی عالم‌گیر با زبان دین‌جدای تعدیل شده می‌تواند به افراد عادی کمک کند تا ذهن خویش را آماده مواجهه با مسائل روان‌شناختی یا اجتماعی روزمره سازند. برای نمونه، دیگر نیازی نیست «نیروانا<sup>۳</sup>» را در مقام چیزی انتزاعی که به‌سختی قابل فهم است و یا چیزی تصادفاً فرازمانی که تنها در غار می‌توان آن را تجربه کرد، به‌شمار آورد. دیگر کافی نیست که حین مراقبه جهت رسیدن به نیروانا بدون هیچ عملی صرفاً دعای «باشد که جمله موجودات به آرامش نائل آیند» را بر زبان جاری سازیم. اهمیت اکنونگی و واقعیت جهان مستلزم خردورزی متفن و عمل‌گرا درون چنین واقعیتی و نه خارج از آن

<sup>۱</sup> Dalai Lama

<sup>۲</sup> این بخشی از نامه‌ای است که دفتر دالای لاما در دارماسالا منتشر کرده است: «طی پخش زنده» با عنوان این که وقت آن رسیده است تا همه ما رهبران دینی آشکارا و نه پنهانی مثل سابق با یک‌دیگر دیدار کنیم، دالای لامای اعظم مستقیماً بر ضرورت حضور پاپ اعظم کاتولیک‌های جهان اشاره کرده است. این نشست باید در جهت تحلیل جمعی این که چه باید کرد، با هدف فرونشانی تمامی جنگ‌ها، کاهش و بعدها حذف تمامی درگیری‌های متناقضاً برخاسته از تفاوت‌های دینی که تاریخ بشری به‌طرزی مصیبت‌بار شاهد آن‌ها بوده است، برگزار شود. منبع این نامه بدین قرار است: مبدأ: دارماسالا - لابه‌لای چندین پیشنهاد دنیوی به‌تاریخ ۲۵ اکتبر ۲۰۱۸ از طرف دالای لامای اعظم چهاردهم تبّت، تیزین گیاتسو، منزل شخصی واقع در دارماسالا (هیماچال پرادش) هند.

<sup>۳</sup> Nirvana

است. آن گونه که توماس مِرتون<sup>۱</sup> زمانی به شیوایی بیان داشت، در تحذیرِ بالسویهٔ بوداییان و غیربوداییان: «چنان چه اندیشه جای‌گزین زندگی شود و انگاره جای‌گزین عمل، حیاتِ ذهنی صرف می‌تواند ویرانگر باشد.»<sup>۲</sup>

امتیازی که ما نسبت به نیاکانمان داریم این است که در شرایطِ جهانِ نوینِ کنونی، ما بیش از پیش با سواد هستیم و می‌توانیم خود را از بندِ اساطیر و ترس وجودی برهانیم و احساسات‌گرایی خود نسبت به خدایان و متون مقدّس محلی‌مان را مهار کنیم. سواد و پیشرفتِ علمی - فکری ما را به نقطه‌ای رسانده است که می‌توانیم در راستای آزاداندیشی و آگاهی از مسئولیت‌مان در جهان به هم‌پیوستهٔ اطرافمان سامانهٔ مغزی خویش را بازبرنامه‌ریزی نماییم و حتی بازآموزی را پی گیریم. فیلسوفان باستان به ما آموختند که خوشی زندگی زمانی به سمت ما می‌آید که ترس و جزمیت با دانش بینش‌مند جای‌گزین شوند. در کلامِ اپیکور، «اگر فرد ماهیتِ کلّ جهان را نشناسد و در ترس گفته‌های افسانه‌ها زندگی کند، ناممکن خواهد بود که سایهٔ ترس را از سرِ مهم‌ترین مسائل زندگی خود دور نگه‌دارد.»<sup>۳</sup>

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Thomas Merton

<sup>2</sup> Thomas Merton, *Thoughts in Solitude* (New York: Farrar, Straus and Girous, 1999), 16.

<sup>3</sup> Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks (London: William Heinemann and New York: G. P. Putnam's Sons, 1925), X, 667

## کتاب‌شناسی

آقایی چاووشی، جعفر. «آیا خیام و ابوالعلا معری زندیق بوده‌اند؟»، در *نورده مقاله درباره حکیم عمرخیام نیشابوری*. خراسان: نیشابورشناسی، بی‌تاریخ.

تسلیمی، علی. *رباعیات خیام: نظریه کمیت زمان*. تهران: کتاب‌آمه، ۱۳۹۱.

دشتی، علی. *دمی با خیام*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. *الملل والنحل*، ج ۲، ترجمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷.

عابدینی فرد، مصطفی. «نیهیلیسم در رباعیات خیام»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی*. ۳/۱۰. تابستان ۱۳۸۹.

فروغی، محمدعلی و غنی، قاسم. *رباعیات خیام*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۳۰.

قبادیانی، ناصر خسرو. *سفرنامه*. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۴.

قره‌گوزلو، علیرضا. *عمرخیام*. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

مجلسی، محمدباقر. *بحارالانوار*. ج ۱۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تاریخ.

معری، ابوالعلا. *اشعار ابوالعلا معری*، ترجمه امیر چناری، تهران: انتشارات زوآر، ۱۳۸۵.

هدایت، صادق. *ترانه‌های خیام*. تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۳.

هدایت، صادق. *در نوشته‌های فراموش‌شده صادق هدایت*، به تصحیح مریم دانایی برومند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۶.

*Abhidharmakośabhāsyam of Vasubandhu*. Vol. 1, initially translated into French by Louis del la Vallée Poussin (1914–1918), English translation by Leo M. Pruden, 1991; Fremont, CA: Jain Publishing, 2014.

Abhinandan, M. S. *A Journey Through Jainism*. Delhi: Indialog Publications, 2005.

Achtner, Wolfgang. "The Evolution of Evolutionary Theories of

Religion.” In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Adolphs, Ralph. “The Biology of Fear.” *Current Biology* 23/2 (Jan. 21, 2013): 82–88.

Adorno, Theodor W. *The Jargon of Authenticity (Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie)*. Trans. Knut Tarnowski and Federic Will, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Afnan, Soheil. *Avicenna: His Life and Work*. London: George Allen & Unwin LTD, 1958.

Albano, Giuseppe. “The Benefits of Reading the Rubáiyát of Omar Khayyám as Pastoral.” *Victorian Poetry*, 46/1 (Spring 2008): 55-67.

Aminrazavi, Mehdi. *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*. Oxford: Oneworld, 2007.

. “Martin Heidegger and Omar Khayyam on the Question of “Thereness” (Dasein).” In *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, 277-288, edited by Anna- Teresa Tymieniecka, Dordrecht: Springer 2006.

Andrae, Tor. *Mohammed: The Man and His Faith*. Trans. Theophil Menzel, 1936; Mineola: Dover Publications, 2000.

Ansell-Pearson, Keith. “Heroic-idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition.” *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 74 (2014): 237-263.

Arberry, A. J. *The Rubaiyat of Omar Khayyam and Other Persian Poems*. London: Everyman’s Library, 1954.

Argaud, Elodie. “Bayle’s Defense of Epicurus: The Use and Abuse of Malebranche’s *Méditations chrétiennes*.” In *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.), Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009.

Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books, 1993.

Arthur, Richard T. W. “Time Atomism and Ash‘arite Origins for Cartesian Occasionalism Revisited.” Department of Philosophy McMaster University Hamilton, Ontario Canada. See PDF online: <https://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/AshariteOrig>

ns.pdf.

Assmann, Jan. *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*. Princeton: Princeton University press, 2018.

. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus Verlag, 2016.

. “Transkulturelle Theorien – am Beispiel von Jaspers’ Achsenzeit-Konzept.” In *Theoriethorie. Wider die Theoriemüdigkeit in den Geisteswissenschaften*, ed. Mario Grizelj, Oliver Jahraus (Hg.) München 2011.

‘Attār, Fariddin. *Mokhtār Nāmeḥ*. Section 18. <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0QNV>.

“Atomism.” <https://plato.stanford.edu/entries/atomism-modern/>. Accessed October 30, 2018.

“Avalokiteshvara.” [www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara](http://www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara), accessed Jan. 19, 2018.

Avery, Peter and Heath-Stubbs, John. *The Rubā‘īyyāt of Omar Khayyam*. London: Penguin Books, 1981.

Badran, Muhammad Abū al-Fadl. “denn die Vernunft ist ein Prophet – Zweifel bei Abū’l-‘Alā’ al-Ma’arrī.” In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. F. Niewöhner and O. Pluta Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Baily, Kent. *Human Paleopsychology: Applications to Aggression and Pathological Processes*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1987.

Balcerowicz, Piotr. *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*. Abingdon, Oxon and New York: Routledge, 2016.

Basham, A. L. *History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion*. 1951; Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

Baston, H. M. “Commentary.” In *The Ruba‘iyat of Omar Khayyam*. London: Elibron Classics, 2005.

Batchelor, Stephen. *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*. New Haven: Yale University Press, 2015.

. *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. New York: Riverhead Books, 1997.

. “Greek Buddha: Pyrrho’s Encounter with Early Buddhism in Central

Asia by Christopher I. Beckwith.” Book review article in *Contemporary Buddhism* 17/1 (2016): 195-215.

Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Beckwith, Christopher I. *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

Bennett, James O. “Karl Jaspers and Scientific Philosophy.” *Journal of the History of Philosophy* 31/3 (July, 1993): 437-453.

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

“Bergson Henri.” <https://www.britannica.com/biography/Henri-Bergson#ref202567>, accessed October 28, 2018.

Bhattacharya, Ramkrishna. “Development of Materialism in India: The Pre- Çārvākas and the Çārvākas.” *Esercizi Filosofici* 8/1 (2013): 1-12.

. *Studies on the Çārvāka/Lokāyata*. London: Anthem Press, 2011.

Bhupender, Heera. *Uniqueness of Çārvāka Philosophy in Traditional Indian Thought*. Delhi: Decent Books, 2011.

Bloom, Harold. “The Heretic Jew.” Book review “*Betraying Spinoza* by Rebecca Goldstein.” *New York Times*, June 18, 2006.

Blumenberg, Hans. *Paradigms for a Metaphorology*. Trans. Robert Savage, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010. The first German edition was published in 1960.

Bodenstedt, Friedrich. *Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjam*. 1881. Bodewitz, H. W. *The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

Bouchard Jr., Thomas J. “Authoritarianism, Religiousness, and Conservatism: Is “Obedience to Authority” the Explanation for Their Clustering, Universality and Evolution?” In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Bowen, C. E. “*The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam: A Critical Assessment of Robert Graves' and Omar Ali Shah's Translation*.” *Iran: British Institute of Persian Studies* 11 (1973): 63–73.

Boyer, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1994.

Brüne, Martin. "On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Bulliet, Richard. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Burkert, Walter. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

... *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

... *Greek Religion*. Trans. John Raffan, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Burton, David. *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*. Aldershot: Ashgate, 2004.

Cadbury, William "Fitzgerald's Rubáiyát as a Poem." *ELH* 34/4 (Dec. 1967): 541–563.

Callahan, Tim. "The Triumph of Christianity" *Skeptic*, 8/4 (2001): 82–6.

Callaway, Ewen. "Mystery Humans Spiced up Ancients' Sex Lives." *Nature* (Nov. 19, 2013), accessed Jan. 3, 2016. <https://www.nature.com/news/mystery-humans-spiced-up-ancients-sex-lives-1.14196>.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Anchor Books, 1991.

... *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

... *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Secker & Warburg, 1960.

Carruthers, Peter and Chamberlain, Andrew (eds.). *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Chandra Jain Kailasha and Jaipur, M. A. "Antiquity of Jainism."

www.fas.harvard.edu/~pluralism/affiliates/jainism/article/main.htm, accessed Jan. 15, 2017.

Chattopadhyaya, Debiprasad. *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*. New Delhi: People's Publishing, 1959.

Clarke, Desmond M. "The Epistemology of Religious Belief." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 548-570, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Cline, Eric H. *From Eden to Exile: Unraveling Mysteries of the Bible*. Washington DC: National Geographic Society, 2007.

Collins, Steven. *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

... *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. 1982; Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Conger, George P. "Did India Influence Early Greek Philosophies?" *Philosophy East and West* 2/2 (July 1952): 102–128.

Coolidge, Frederick L. and Wynn, Thomas. *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2009.

Cooper, William S. *The Evolution of Reason: Logic as the Branch of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Coriando, Paola-Ludovika. *Metaphysik und Ontologie in der abendländischen und buddhistischen Philosophie*. Berlin: Duncker & Humblot, 2011.

Crespi, Bernard. "The Kin Selection of Religion." In *Oxford Handbook of the Evolution of Religion*, ed. J. M. Liddle and T. Shackelford (in press).

Davis, Leesa S. *Advaita Vedānta and Zen Buddhism: Deconstructive Modes of Spiritual Inquiry*. London and New York: Continuum International, 2010.

Davis, Wade. *Shadows in the Sun: Travels to Landscapes of Spirit and Desire*. New York: Broadway Books, 1999.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. 1987; New York: W. W. Norton and Company, 2015.

... *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.

... *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

*Dhamapada: The Wisdom of the Buddha*. Trans. Harischandra Kaviratna. [www.theosociety.org/pasadena/dhamma/dhammapada.pdf](http://www.theosociety.org/pasadena/dhamma/dhammapada.pdf), accessed Feb. 18, 2018.

Dharmakīrti. *Pramanavarttika*. Trans. by Ven. Kelsang Wangmo, McLeod Ganj, Dharamsala: Institute of Buddhist Dialectics, 2014.

Dōgen. *Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji*. Translated by Thomas Cleary, Boston: Shambhala, 1995.

Dumoulin, Heinrich. "Early Chinese Zen Reexamined: A Supplement to Zen Buddhism: A History." *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993): 31–53.

Eliade, Mircea. *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. New York: Harper & Row, 1961.

Empiricus, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Trans. Benson Mates, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996. [www.sciacchitano.it/pensatori%20epistemici/scettici/outlines%20of%20pyrrhonism.pdf](http://www.sciacchitano.it/pensatori%20epistemici/scettici/outlines%20of%20pyrrhonism.pdf).

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 1970; New York: Columbia University Press, 2004.

Farhadi, A. G. Ravan. *Abdullāh Ansārī of Herāt (1006–1089 CE): An Early Sufi Master*. Surrey: Curzon Press, 1996.

Farrington, Oliver C. "The Worship and Folk-Lore of Meteorites." *Journal of American Folklore* 13/50 (July–Sept. 1900): 199–208.

Faure, Bernard. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Feierman, Jay R. "How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?" In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Fetchenhauer, Detlef. "Evolutionary Perspective on Religion – What They Can and What They Cannot Explain (Yet)." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

- Flintoff, Everard. "Pyrrho and India." *Phronesis* 25/1 (1980): 88–108.
- Force, Pierre. "Helvétius as an Epicurean Political Theorist." In *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefshitz (eds.) 105-118, Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009.
- Frankl, Viktor. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: Meridian, 1988.
- Frey, Ulrich. "Cognitive Foundations of Religiosity." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.
- Frick, Marie-Luisa. *Menschenrechte und Menschenwerte: Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkomodation*. Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft, 2017.
- Fromm, Erich. *On Disobedience and Other Essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- ... *The Sane Society*. 1956; London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- Frye, Richard N. *Bukhara: The Medieval Achievement*. Norman: University of Oklahoma Press, 1965.
- Garcia, Elenita. "Immortality Lost: Existential Themes in Gilgamesh and Other Hero Epics." *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 31/2 (2002). <https://philpapers.org/rec/GARILE>.
- Garfield, Jay L. and Priest, Graham. "Nāgārjuna and the Limits of Thought." *Philosophy East & West* 53/1 (Jan., 2003): 1-21.
- Gaulier, Simone, Jera-Bezard Robert and Maillard, Monique. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Gaukroger, Stephen. "Picturability and Mathematical Ideas of Knowledge." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 338-360, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gauvin, Jean-François. "Instruments of Knowledge." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 315-337, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gerhardt, Volker "Selbstbestimmung: Zur Aktualität eines Begriffs." *FIPH Journal* 8 (September 2006): 1-7.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Gill, Arunjit. "In Search of Intuitive Knowledge: A Comparison of Eastern and Western Epistemology." Doctoral Dissertation submitted to Simon and Fraser University, Canada, 2006.

Glaser, Helmut von. *Buddhism – a Non-Theistic Religion*. With a Selection from the Buddhist Scriptures, edited by Heinz Bechert, translated by Irmgard Schloegl, New York: George Braziller 1966.

Gokhale, Pradeep P. "The Çārvāka Theory of Pramānas: A Restatement." *Philosophy East and West* 43/4 (Oct. 1993): 675–682.

Goldenbaum, Ursula. "Sovereignty and Obedience." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 500-521, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Goldziher, Ignaz. "Abū-l-Alā al-Ma‘arrī als Freidenker." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 637–641.

Gombrich, Richard F. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. 2nd edn. London and New York: Routledge, 2005.

Goody, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. New York: Cambridge University Press, 1986.

Gorman, James. "Prehistoric Massacre Hints at War Among Hunter-Gatherers." *New York Times: Science*, Jan. 20, 2016.

... "The Big Search to Find Out Where Dogs Come From." *New York Times: Science*, Jan. 18, 2016.

Greenblatt, Stephen. "How St. Augustine Invented Sex: He Rescued Adam and Eve from Obscurity, Devised the Doctrine of Original Sin – and the Rest Is Sexual History." *The New Yorker: Annals of Culture*, June 19, 2017.

... *The Rise and Fall of Adam and Eve*. New York and London: W. W. Norton and Company, 2017.

... *The Swerve: How the World Became Modern*. New York: W. W. Norton, 2011.

Gregersen, Niels Henrik. "The Naturalness of Religious Imagination and the Idea of Revelation." *Ars Disputandi* 3 (2003), 1–27.

Griffel, Frank. *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*. Leiden: Brill, 2000.

Griffiths, Paul J. "Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory." *Religious Studies* 18/3 (Sept. 1982): 277–291.

Habib, M. A. R. *The Early T. S. Elliot and Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Harmon, Katherine. "New DNA Analysis Shows Ancient Humans Interbred with Denisovans." *Scientific American*, Aug. 30, 2012, 1–4, accessed Jan. 3, 2016.

Harris, Erica and McNamara, Patrick. "Neurologic Constraints on Evolutionary Theories of Religion." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Havelock, Eric A. *The Muse Learns to Write: Reflection on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter, New York: HarperCollins, 1971.

Horard-Herbin, Marie-Pierre, Tresset, Anne and Vigne, Jean-Denis "Domestication and Uses of the Dog in Western Europe from the Paleolithic to the Iron Age." *Animal Frontiers*, 4/3 (2014): 23–31.

Hylen, Torsten. "Closed and Open Concepts of Religion: The Problem of Essentialism in Teaching about Religion." In *Textbook Gods – Genre, Text and Teaching Religious Studies*, ed. Bengt-Ove Andreassen and James R. Lewis, Sheffield: Equinox Publishing, 2014.

"Israfil." [www.britannica.com/topic/Israfil](http://www.britannica.com/topic/Israfil), accessed Apr. 26, 2018.

Izutsu, Toshihiko. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. 1978; Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003.

Jacobi, Hermann. "Ueber sukha und dukkha." *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 25/4 (1881).

James, William. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. 1907. Reprinted by Floatingpress.com, 2010.

... *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. 1902. Reprinted by Seven Treasures Publication, 2009.

“James William.” <https://plato.stanford.edu/entries/james/>, accessed May 3, 2018.

Jayasaro, Ajahn. *Stillness Flowing: The Life and Teachings of Ajahn Chah*. Malaysia: Panyaprteep Foundation, 2017.

Jongmyung, Kim. “The Seon Monk Hyujeong and Buddhist Ritual in Sixteenth-Century Korea.” *Korea Journal* 57/1 (Spring 2017): 7–34.

Joshi, Lal Mani. *Brahmanism, Buddhism, and Hinduism: An Essay on Their Origins and Interactions*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, The Wheel Publication No. 150/151. <https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh150.pdf>.

Jung, Hwayal. “Martin Heidegger and the Homecoming of Oral Poetry.” *Philosophy Today* 26 (1982): 148–170.

Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

*Kālāma Sutta: The Buddha’s Charter of Free Inquiry*. Translated from the Pali by Soma Thera, Kandy, Sri Lanka: Kandy Buddhist Publication Society, 1981; Online edition, 2008.

Kalupahana, David. “Pratityasamut pada and the Renunciation of Mystery.” In *Buddhist Thought and Ritual*. Edited by David J. Kalupahana, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

... *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

... “Consciousness.” In *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract*, Dehiwala, Sri Lanka: Ministry of Buddhasasana, Department of Buddhist Affairs, 1995.

... *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. 1992; Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Kant, Immanuel. *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten*. 1786.

Karl, Jacqueline. *Selbstbestimmung und Individualität bei Platon: Eine Interpretation zu frühen und mittleren Dialogen*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010.

- Kasra, Parichehr. "FitzGerald's Recasting of the Rubāiyāt." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980): 458–459.
- Kessler, David A. *Capture: Unraveling the Mystery of Mental Suffering*. New York: Harper Collins, 2016.
- Keown, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kotoh, Tetsuaki. "Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen." In *Heidegger and Asian Thought*. Trans. Setsuko Aihara and Graham Parkes, 1987; New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010.
- Krause Johannes, et al. "Neanderthal in Central Asia and Siberia." *Nature* 449 (Oct. 18, 2007): 902–904.
- Krause, Johannes, et al. "The Derived FOXP2 Variant of Modern Humans Was Shared with Neanderthals." *Current Biology* 17 (Nov. 6, 2007): 1908–1912.
- Kuzminski, Adrian. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.
- La Mettrie, Julien de. "The System of Epicurus." In *Machine Man and Other Writings*. Edited by Ann Thomson, 89-116, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. R. D. Hicks, London: William Heinemann and New York: G. P. Putnam's Sons, 1925.
- Lanchester, John. "The Case Against Civilization: Did Our Hunter-Gatherer Ancestors Have It Better." *The New Yorker*, Sept. 18, 2017.
- Leaman, Oliver. "Hiob und das Leid: Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabalistischen Judentum." In *Diskurs der Weltreligionen: Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, ed. Peter Koslovski, München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.
- Leddy, Neven and Liefschitz, Avis (eds.) *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009.
- Leviton, Richard. "Through the Shaman's Door." *Yoga Journal*, (July–Aug., 1992): 52-102.

Lieu, N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

Lilienfeld, Scott O., Jay Lynn, Steven, Ruscio, John and Beyerstein, Barry L. *50 Great Myths of Popular Psychology: Shattering Widespread Misconception about Human Behavior*. Chichester: Wiley Blackwell, 2010.

Lillegard, Norman. *On Epicurus*. New York: Thomson Wadsworth, 2003.

“Lokayata/Carvaka – Indian Materialism.” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed Jan. 11, 2017.

Lorenz, Konrad. *The Waning of Humaneness, The Waning of Humaneness*. Trans. Warren Kickert, Boston and Toronto: Little Brown and Co., 1987.

Lovecraft H. P. Quotes. BrainyQuote.com, BrainyMedia Inc, 2018. [https://www.brainyquote.com/quotes/h\\_p\\_lovecraft\\_676245](https://www.brainyquote.com/quotes/h_p_lovecraft_676245), accessed November 28, 2018.

Lovejoy, C. Owen. “Evolution of Human Walking.” *Scientific American* (Nov., 1988): 118-125.

Lucretius. *The Nature of Thing*. Trans. A. E. Stallings, introduction by Richard Jenkyns, London: Penguin Classics, 2007.

Maat, Jaap. “Language and Semiotics.” In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson, 272-294, Oxford: Oxford University Press, 2011.

McEvelley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.

Mackenzie D. N. (ed.). *The “Sūtra of the Causes and Effects of Actions” in Sogdian*. London: Oxford University Press, 1970.

*Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*. Collected Papers of G. M. Nagao, edited, collated, and translated by L. S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao, Albany: State University of New York Press, 1991.

*Maha-parinibbana Sutta*: Last Days of the Buddha. Translated from the Pali by Sister Vajira & Francis Story, 1998. Online: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>.

*Majjhima Nikaya: The Middle Length Discourses of the Buddha.* Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA: Wisdom Publications, 1994.

Mall, Ram Adhar. *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg: Eine interkulturelle Perspektive.* Freiburg: Alber, 2012.

Mallock, W. H. *Lucretius on Life and Death: In the Metre of Omar Khayyam.* 1900.

Mâr Élijah Bar Israël, H. E. Hadrian. *The Twelve Commandments and the Egyptian Book of the Dead.* Nazarani Foundation, 2013.

Margreiter, Reinhard. “Mythos versus Religion?: Über eine Denkfigur bei Cohen und Cassirer.” *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2003.

... *Erfahrung und Mystik: Grenzen der Symbolisierung.* Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Martin, William H. and Mason, Sandra (eds.). *Edward FitzGerald's Rubáiyát of Omar Khayyám: A Famous Poem and Its Influence.* London: Anthem Press, 2011.

Meecker, Natania. “Sexing Epicurean Materialism in Diderot.” In *Epicurus in the Enlightenment.* Neven Leddy and Avis Liefschitz (eds.) 85-104, Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009.

Merton, Thomas. *Thoughts in Solitude.* New York: Farrar, Straus and Girous, 1999.

Merzenich, Michael. *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life.* 2nd ed., San Francisco: Parnassus Publishing, 2013.

Michaels, Axel. *Buddha: Leben, Lehre, Legende.* München: C. H. Beck, 2011.

Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View.* 1974; Printer & Martin Ltd., 2010.

Mirazón Lahr, Marta, et al. “Towards a Theory of Modern Human Origins: Geography, Demography, and Diversity in Recent Human Evolution.” *Year Book of Physical Anthropology* 41 (1998): 137–176.

Mohammadian, Mohammad. “Der oblique Blick: Zum Verhältnis von Philosophie und Religion in den Robâ’iyât von Omar

Khayyâm.” In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. 1899; London: Oxford University Press, 1964.

Montag, Warren. “Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes.” In *European Journal of Philosophy*, (Feb. 27, 2012): Wiley Online Library.

Montagu, Ashley. *Man: His First Million Years*. Cleveland, OH: The World Publishing Co., 1957.

Mooallem, Jon. “Neanderthals Were People, Too.” *The New York Times Magazine*, Jan. 11, 2017.

Morris, Desmond. *The Human Zoo*. 1969; London: Vintage, 1994.

Nadler, Steven. “Conceptions of God.” In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 525-547, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by David J. Kalupahana, 1986; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

*Nāgārjuna's Middle Way Mūlamadhyamakakārikā*. Mark Siderits and Shōryū Katsura, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2013.

“Nagarjuna.” <https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>. Accessed Jan. 29, 2018.

Neto, José R. Maria. “Scepticism.” In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 227-248, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Nicholas, J. B. *Les Quatrains de Khèyam, traduit de Persan*. 1867.

... “Les Quatrains de Khèyam, traduits du Persan by J. B. Nicolas; Rubáiyát of Omar Khayyâm, the Astronomer-Poet of Persia.” *The North American Review*, 109/225 (Oct. 1869): 565–84.

Nicholson, Reynold. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Schreibner's Son, 1907.

Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Trans. Jan van Bragt, Berkeley: University of California Press, 1983.

- Nixon, Gregory M. "Myth and Mind: The Origin of Human Consciousness in the Discovery of the Sacred," *Journal of Consciousness Exploration and Research*, 1/3 (2010): 10-37.
- Okumura, Shohaku. *Realizing Genjokoan: The Key to Dogen's Shobogenzo*. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. Oxon: Routledge, 2012.
- Osman, Ahmed. *Moses and Akhenaten: The Secret History of Egypt at the Time of Exodus*. 1990; Rochester, VA: Bear and Co., 2002.
- Ostler, Nicholas. *Passwords to Paradise: How Languages Have Re-invented World Religions*. New York: Bloomsbury Press, 2016.
- Pääbo, Svante. *Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes*. New York: Basic Books, 2014.
- Pagden, Anthony. *The Enlightenment and Why It Still Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Palmer, Craig T., Ellsworth, Ryan M. and Steadman, Lyle B. "Talk and Tradition: Why the Least Interesting Components of Religion May Be the Most Evolutionarily Important." In E. Voland and W. Schiefenhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2009.
- Phemister, Pauline. "Ideas." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson, 142- 159, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Piaget, Jean. *Play, Dreams and Imitation in Childhood*. 1951; Oxon: Routledge, 2007.
- Pinker, Steven. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. New York: Viking-Penguin, 2018.
- Pollan, Michael. *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression and Transcendence*. New York: Penguin Press, 2018.
- ... *Cooked: A Natural History of Transformation*. New York: Penguin Press, 2013.
- Poole, Steven. "Behave by Robert Sapolsky Review – Why Do We Do What We Do?" Book Review of Robert Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* in *The Guardian*, June 9, 2017.
- Popkin, Richard H. *Spinoza*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Prabhavananda, Swami. *The Spiritual Heritage of India*. Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2003.

Prinz, Wolfgang and Meltzoff, Andrew N. "An Introduction to the Imitative Mind and Brain." In *The Imitative Mind: Development, Evolution, and Brain Bases*, ed. Andrew N. Meltzoff and Wolfgang Prinz, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Puri, B. N. *Buddhism in Central Asia*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987.

Quinn, Daniel. *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit*. New York: Bantam Turner, 1992.

Ramachandran, V. S. "Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force Behind 'the Great Leap Forward' in Human Evolution." *Edge* (2000).

Reardon, Sara. "Neanderthal DNA Affects Modern Ethnic Difference in Immune Response: Two Studies May Explain Why People of African Descent Respond More Strongly to Infection, and Are More Prone to Autoimmune Diseases." *Nature* (Oct. 20, 2016), first published as "Neanderthal and Infection," in *Scientific American*.

Reason, James. *Human Error*. 1990; New York: Cambridge University Press, 2003.

Reich, David, et al. "Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia." *Nature* 468 (23/30 Dec. 2010).

Rempis, Christian. *Beiträge Zur Hayyam-Forschung*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1937.

Richerson Peter J. and Newson, Lesley. "Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral, But Mostly, We Don't Know." In *The Evolution of Religion: Studies, Theories, & Critiques*, ed. Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris, Russell Genet, and Karen Wyman, Santa Monica, CA: Collins Foundation Press, 2008.

Richert Rebekah A. and Smith, Erin I. "Cognitive Foundations in the Development of a Religious Mind." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Riepe, Dale Maurice. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. 1961; Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.

Rizzolatti, Giacomo, Fadiga, Luciano, Fogassi, Leonardo and Gallese, Vittorio. "From Mirror Neurons to Imitation: Facts and Speculations." In *Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, ed. Andrew N. Meltzoff and Wolfgang Prinz, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rogers, G.A. J. "Locke, Newton and Enlightenment." *Vista in Astronomy* 22/4 (1978): 471-76.

Rossano, Matt. "The African Interregnum: The 'Where,' 'When,' and 'Why' of the Evolution of Religion." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2009.

Rosen, Friedrich. *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers*. 1919; Wiesbaden: Marixverlag, 2008.

... "Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltmachers (Rubā'īt-i-'Umar- i-Khayyām)." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 80 (1926): 312-13.

Ross, Denison "Omar Khayyam." *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4/3 (1927): 433-439.

Rothfeld, Otto. *Umar Khayyam and His Age*. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. 1922.

Rubalcaba Jill and Robertshaw, Peter. *Every Bone Tells a Story*. Watertown, MA: Charlesbridge, 2010.

"Samuel Clarke." <https://plato.stanford.edu/entries/clarke/>. Accessed October 15, 2018.

Sankararaman Sriram, et al. "The Genetic Landscape of Neanderthal Ancestry in Present-Day Humans." *Nature* 507 (March 20, 2014).

Sapolsky, Robert. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin Press, 2017.

Sarma, Deepak. *Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2011.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science: From Homer to Omar Khayyam*. Vol. 1 Baltimore, MD: The Williams and Wilkins Co., 1927.

Schack, Adolf Friedrich von. *Strophen des Omar Chijam*. 1878.

Schmaltz, Tad M. "From Causes to Laws." In *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Edited by Desmond M. Clarke and Catherine Wilson 32-50, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Schreve, Th. "Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium: Aus dem Tibetischen erstmalig übersetzt." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 65 (1911): 471-486.

Schumann, Hans Wolfgang. *Handbuch Buddhismus, Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart*. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2008.

... *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*. München: Eugen Diederichs Verlag 1993.

Scott, James C. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.

Segal, Robert A. "Jung on Myth." In *Teaching Jung*, 75-92, Kelly Bulkeley and Clodagh Weldon (eds.), New York: Oxford University Press, 2011.

Shāntideva. *The Way of the Bodhisattva*. A Translation of the *Bodhicharyāvātāra*. Trans. Padmakara Translation Group, Boston: Shambhala, 2011.

"Shantideva." <https://plato.stanford.edu/entries/shantideva/>, accessed Jan. 31, 2018. *Shree Madh Bhagvad Maha Purāna*. n.d.

Shreeve, Jamie. "Mystery Man." *National Geographic* (Oct. 2015): 30-57. Soseki, Musō. *Dream Conversations: On Buddhism and Zen*. Trans. By Thomas Cleary. PDF online: <https://terebeck.hu/zen/mesterek/MusoDream.pdf>.

St. Fleur, Nicholas. "Starting Fires to Unearth How Neanderthals Made Glue." *New York Times: Science*, Sept. 7, 2017, reporting from the journal *Scientific Report*.

Stambaugh, Joan. *Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Starr, S. Fredrick. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

Stenger, Gerhardt. *Diderot, Le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.

... "L'atomisme dans les *Pensées philosophiques: Diderot entre Gassendi et Buffon.*" In *Dix-Huitième Siècle*, Fait partie d'un numéro thématique: *L'épicurisme des Lumières* (2003): 75-100.

Strohl, G. Ralph. Dundas, Paul and Premanand Shah, Umakant. "Jainism." *Encyclopaedia Britannica*, [www.britannica.com/topic/Jainism](http://www.britannica.com/topic/Jainism), accessed Jan. 15, 2016, and Jan. 15, 2017.

Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999.

Sundermann, Werner. "Dīnāvārīya," *Encyclopaedia Iranica*. 1995, accessed Dec. 2010. [http://www.iranicaonline.org/Supplementary Information](http://www.iranicaonline.org/Supplementary-Information), "Map of Neanderthal Ancestry: Supporting Information," na. 15, 2014, 10, 90, DOI: 10.1038/Nature 12961.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *The Awakening of Zen*. Edited by Christmas Humphreys, 1980; Boston: Shambhala, 2000.

Tablan, Ferdinand. *Early Philosophical Atomism: Indian and Greek* (2012), OnlinePDF. [www.academia.edu/9514956/Early\\_Philosophical\\_Atomism\\_Indian\\_and\\_Greek](http://www.academia.edu/9514956/Early_Philosophical_Atomism_Indian_and_Greek), accessed Jan. 15, 2017.

Tafazzolī, Ahmad. "FERĒDŪN: Iranian Mythic Hero." *Encyclopedia Iranica*, Dec. 15, 1999, accessed Dec. 23, 2016.

Tanahashi, Kazuaki. "Introduction." In *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*. Edited by Kazuaki Tanahashi, New York: North Point Press, 1985.

Tanahashi, Kazuaki. <https://www.youtube.com/watch?v=ebh2C0avDlo>.

Tattersall, Ian and Schwartz, Jeffrey H. "Hominids and Hybrids: The Place of Neanderthals in Human Evolution." *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA* 96 (June 1999): 7117.

Tauscher, Helmut. "Phya pa chos kyi seng ge as a Svātantrika." In *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* Ed. George B. J. Dreyfus and Sara L. McClintock, Boston: Wisdom Publications, 2003.

Taylor John H. (ed.). *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey Through the Afterlife*. Cambridge: Harvard University Press 2013.

The *Circle of Ancient Iranian Studies* (CAIS) (School of Oriental and African Studies – SOAS London:

[www.caissoas.com/CAIS/Religions/iranian/Mithraism/mithraism\\_and\\_christianity.htm](http://www.caissoas.com/CAIS/Religions/iranian/Mithraism/mithraism_and_christianity.htm), accessed Dec. 29, 2016.

*The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya.* Translated from the Pali by Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publications, 2012.

*The Mahayana Mahaparinirvana Sutra.* Translated into English by Kosho Yamamoto. Edited, revised and copyright by Dr. Tony Page, London: Nirvana Publications, 1999-2000. Source: <http://www.nirvanasutra.org.uk>.

Thomson, J. Anderson, Aukofer, Clare and Richard Dawkins (Foreword). *Why We Believe in God(s): A Concise Guide to the Science of Faith.* Charlottesville: Pitchstone Publishing, 2011.

Thurrow, Joshua C. “Does Cognitive Science Show Belief in God to be Irrational? The Epistemic Consequences of the Cognitive Science of Religion.” *International Journal for Philosophy of Religion*, 74/1 (2013): 77–98.

Tillemans, Tom J. F. *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors.* Boston: Wisdom Publications, 1999.

Tremlin, Todd. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion.* New York: Oxford University Press, 2006.

Tsong-kha-pa. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment.* Vol. 1, trans. The Lamrim Chenmo Translation Committee, Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2000.

*Udāna: Exclamations* (80 Utterances of the Buddha). A Translation with an Introduction and Notes by Thānissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), 2012. PDF Online: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/udana.pdf>

Ueda, Shizuteru. *Wer und was bin ich?: Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016.

Ulansey, David. “The Mithraic Mysteries.” *Scientific American* 261/6 (Dec. 1989): 130–135.

Vaas, Rüdiger. “Gods, Gains, and Genes on the Natural Origin of Religiosity by Means of Bio-cultural Selection.” In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

Van Eyghen, Hans. "Religious Belief is Not Natural. Why Cognitive Science of Religion Does Not Show That Religious Belief is Rational." *Studia Humana* 4/4 (2016): 34–44.

"Vasubandhu." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Apr. 22, 2011 and substantive revision Apr. 27, 2015. Accessed Jan. 16, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu/>.

Vaziri, Mostafa. *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism*. New York and London: Palgrave Macmillan, 2015.

... *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*. New York and London: Palgrave Macmillan, 2012.

Velez de Cea, J. Abraham. *The Buddha and Religious Diversity*. London and New York: Routledge, 2013.

. "Emptiness in the Pāli *Suttas* and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy." *Philosophy East and West* 55/4 (Oct., 2005): 507–528.

... "The Silence of the Buddha and the Questions about the Tathāgata after Death." *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 5 (2004): 119– 141.

Vigne, Jean-Denis. CNRS-Paris "Lecture," published Dec., 14, 2017 in Youtube: [https://www.youtube.com/watch?v=5o1JZ5wo\\_Qs](https://www.youtube.com/watch?v=5o1JZ5wo_Qs).

Voland, Eckart. "Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness." In *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, ed. E. Voland and W. Schiefenhövel, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag 2009.

von Kremer, A. Philosophische Gedichte des 'Abū-l 'alā' Ma'arrī." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884): 40–52.

Waldman, Marilyn R. "Primitive Mind/Modern Mind: New Approaches to an Old Problem Applied to Islam." In *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: University of Arizona Press, 1985.

Warder, A. K. "On the Relationships Between Early Buddhism and Other Contemporary Systems." *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 18/1 (1956): 58–59.

Weber-Brosamer Bernhard and Back, Dieter *Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mulamadhyamakakārikās: Übersetzung des*

*buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.

Wilford, John Noble. "Skull Fossil Offers New Clues on Human Journey From Africa." *New York Times: Science*, Jan. 28, 2015.

Wolfe, Charles T. "A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism." In *Epicurus in the Enlightenment*, Neven Leddy and Avis Liefschitz (eds.) 69-84, Oxford: Voltaire Foundation, University of Oxford, 2009.

Wrangham, Richard. *Catching Fire: How Cooking Made Us Human.* New York: Basic Books, 2009.

[www.researchgate.net/publication/45589599\\_Primate\\_Sleep\\_in\\_Phylogenetic\\_Perspective](http://www.researchgate.net/publication/45589599_Primate_Sleep_in_Phylogenetic_Perspective).

"Yahweh." *New World Encyclopedia*, accessed Dec. 17, 2016, [www.newworldencyclopedia.org/entry/Yahweh](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Yahweh).

Yin, Steph. "Cold Tolerance Among Inuit May Come from Extinct Human Relatives." *New York Times: Science*, Dec. 23, 2016.

Yogananda, Sri Sri Paramahansa. *The Wine of the Mystic: The Rubaiyat of Omar Khayyam – A Spiritual Interpretation.* Delhi: Macmillan Limited, 1997.

Zehm, Günter. *War Platon in Asien?: Adnoten zur Globalisierung des Geistes.* Schnellroda: Anthaios, 2008.

"Zen." *Encyclopedia Britannica*, [www.britannica.com/topic/Zen](http://www.britannica.com/topic/Zen), accessed Sept. 17, 2018.

Zimmer, Carl. "A Blended Family: Her Mother Was Neanderthal, Her Father Something Else Entirely." *New York Times: Science*, Aug. 22, 2018, the actual study was published in *Nature* magazine.

... "Unappetizing Experiment Explores Tools' Role in Humans' Bigger Brains." *New York Times: Science*, March 9, 2016.

... "Down From the Trees, Humans Finally Got a Decent Night's Sleep." *New York Times: Science*, Dec. 17, 2015.

... "Agriculture Linked to DNA Changes in Ancient Europe." *New York Times: Science*, Nov. 23, 2015.

... "DNA Deciphers Roots of Modern Europeans." *New York Times: Science*, June 10, 2015.

Zimmer, Heinrich (edited and completed by Joseph Campbell).

*Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Zongpo, Tokmé. *Reflections on Silver River*. Trans. Ken McLeod, Los Angeles: Unfettered Mind Media, 2013.

