

چشم‌انداز اخلاقی و معنوی مکاتب فلسفی هند^۱

فلسفه یک کشور، عنصر اصلی و زیر بنیاد فرهنگ و تمدن آن است. با وجود این‌که مکاتب‌های مختلف فلسفه در هند طیف گسترده‌ای از عقاید و آراء گوناگون را عرضه می‌کنند، در همه‌ی آن‌ها می‌توان مهر و نشانی از فرهنگ سرزمین هند را مشاهده کرد. اگر خیلی خلاصه بخواهیم این اشتراک را توضیح دهیم باید به یک ویژگی که در همه‌ی آن‌ها وجود دارد اشاره کنیم: یعنی وحدت نظر این مکاتب‌ها در چشم‌انداز اخلاقی و معنوی. برای درک این مطلب بگذارید به جنبه‌های اصلی پردازیم و نقاط اشتراک در مکاتب‌های مختلف را نشان بدهیم:

۱. **انگیزه عملی در تمام نظام‌ها:** شاخص‌ترین و بنیادی‌ترین نقطه اشتراک، این است که در همه‌ی این مکاتب‌ها فلسفه یک ضرورت عملی و عینی است برای فهم و پاسخ به این‌که چگونه می‌توان به شریف‌ترین نحو زندگی کرد. هدف تعقل فلسفی، صرفاً ارضای کنج‌کاوی عقلانی نیست، بلکه مقصود و مقصد اصلی آن، داشتن یک زندگانی روشن‌بینانه است که با برون‌اندیشی، دوران‌اندیشی و درون‌اندیشی بصیرتمندانه و خردمندانه هدایت شود. به همین دلیل، این یک سنت است که در فلسفه‌ی هند هر اندیشمند باید از همان ابتدا روشن کند که اندیشه‌ی او به ویژه چگونه می‌تواند در پیدا کردن مقصد و غایت زندگی (purusartha) به انسان یاری رساند.

لیکن باید به خاطر داشت چنانکه برخی تصور کرده‌اند، داشتن یک انگیزه عملی و عینی برای زندگی به معنی محدود بودن حوزه‌ی این مکاتب‌ها به اخلاق و الاهیات نیست. دامنه فلسفه هند به اندازه هر نظام فلسفی دیگر که بر مبنای انگیزه‌های عقلانی و منطقی بنا شده باشد گسترده است و حتی برخی از شاخه‌های فلسفه‌ی هندی نظیر متافیزیک، معرفت‌شناسی و منطق به سهولت می‌توانند از لحاظ عقلانی و استحکام استدلالی با هر منظومه فلسفی غربی کوس رقابت و حتی برتری بزنند. و البته این امر به معنای غفلت این مکتب از تکون و تحول نظری نیست.

۲. **فلسفه از ناخرسندی و ناخشنودی در قبال وضع موجود چیزها سرچشمه می‌گیرد:** دلیل این‌که چرا برای فیلسوفان همه‌ی مکاتب‌های فلسفی هندی (ودایی و غیرودایی)، مقاصد عملی از اهمیت بیشتری برخوردار است و بر جنبه‌های دیگر پیشی گرفته است، ناشی از این حقیقت است که آن‌ها از زشتی‌ها و پلشتی‌هایی که چون هاله‌ای سیاه زندگی انسان را در خود پیچیده عمیقاً ناخرسند و ناخشنود بوده‌اند و می‌خواستند از راه اندیشه‌ورزی عقلانی سرچشمه و منبع این پلیدی‌ها و شرور را پیدا کنند. آن‌ها خواهان این بودند که ماهیت هستی و معنای

^۱ از کتاب «معرفی مکاتب‌های فلسفی هند»، ساتیش چاندرا چاترجی و دریندراموهان داتا، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، نشر ادیان و مذاهب

راستین زندگی انسان را بفهمند تا بتوانند ابزار و وسایلی برای چیرگی بر رنج‌ها و محنت‌های زندگی و نابودی کامل و همیشگی آن‌ها بیابند.

تلقی و برداشت ذهنی را که به سویی تیره و تاریک چیزها را نظر می‌کند، «بدبینی» می‌گویند. اغلب اوقات از فلسفه‌ی هند انتقاد می‌شود که بدبین است و بر زندگی عملی انسان‌ها تأثیری زیان‌بخش دارد. اما فلسفه‌ی هند در این معنا بدبین به شمار می‌رود که با احساس ناخشنودی و عدم رضایت از نظم و ترتیب موجود و فعلی چیزها کارش را آغاز می‌کند. سنگ بنای اولیه آن بر پایه‌ی این اندیشه گذارده شده‌است که اگر زندگی را به همین صورت فعلی، یعنی بی‌فکر و سبکسرانه سپری کنیم، چیزی نخواهد بود به غیر از ملغمه‌ای از انگیزه‌های کور و بی‌هدف و آرزوهای سیری‌ناپذیر و اشباع‌ناشدنی که لاجرم به رنج و محنت بیشتر و باز هم بیشتر می‌انجامد. لیکن هیچ یک از مکتب‌های فلسفی هند بر روی این تصویر تراژیک از زندگی متوقف نشده‌است. واژه تراژدی حتی در هنرهای نمایشی هند نیز جایگاه ویژه‌ای ندارد. چرا که هیچ نمایش و اسطوره‌ی هندی پایانی تراژیک ندارد. اگر می‌بینیم که فلسفه‌ی هند به شدت بر روی رنج انسان در زندگی که به سبب کوتاه‌بینی خود با آن مواجه است انگشت می‌گذارد، در عین حال باید این را هم ببینیم که فلسفه مزبور پیام‌آور امید نیز می‌باشد. گوهر اشراق و روشن شدگی بودا - یعنی «چهار حقیقت شریف» او - خلاصه و عصاره‌ی دیدگاه راستین همه‌ی مکتب‌های فلسفی هند را متجلی می‌سازد. این چهار حقیقت عبارت‌اند از:

- ۱) رنج و درد وجود دارد و واقعی است.
- ۲) رنج و درد علت دارد و بی‌علت نیست.
- ۳) پایان بخشیدن به رنج و درد امکان‌پذیر است.
- ۴) برای پایان بخشیدن به درد و رنج راهی وجود دارد و این راه دست‌یافتنی است.

بدبینی در فلسفه هند آغازین است نه فرجامین؛ یعنی با بدبینی آغاز می‌شود، اما با تراژدی و یأس به پایان نمی‌رسد. تأثیر چنین بدبینی بر زندگی به مراتب از خوشبینی غیرنقادانه، گران‌سنگ‌تر و ارزشمندتر است. چنان‌که یک استاد والا قدر آمریکایی به درستی اشاره کرده است: «به نظر چنین می‌رسد که خوشبینی از بدبینی غیراخلاقی‌تر باشد؛ چرا که بدبینی ما را از خطر و مهلکه آگاه و نسبت به آن هوشیار می‌سازد، ولیکن خوشبینی ما را در آرامش و غفلت ناشی از امنیتی دروغین فرو می‌گذارد.»

۳. اعتقاد به یک نظم لایزال اخلاقی در هستی: آن چشم‌اندازی که مانع از رسیدن فکر و ذهن به یأس و ناامیدی می‌گردد و بالاخره او را به سوی خوشبینی و امید سوق می‌دهد، شبیه همان چیزی است که در فلسفه ویلیام جیمز «معنویت‌مداری» (spiritualism) خوانده می‌شود. ویلیام جیمز می‌گوید:

«معنویت مداری یعنی تصدیق و باور به یک نظم اخلاقی لایزال و جاودانه، و در نتیجه جا را برای امید باز گذاردن. نیاز به یک نظم اخلاقی لایزال و جاودانه، یکی از ژرف‌ترین نیازهای قلبی و درونی ماست و شاعرانی چون داتته و وردزورت که عمری را با پذیرش چنین نظمی سپری کرده‌اند، آن قدرت و نیروی تسلی بخش خارق‌العاده‌ای که در قلم دارند در گرو اعتقاد قلبی‌شان به وجود همین نظم است.»

اعتقاد راسخ به یک «نظم اخلاقی لایزال»، به جز ماترنالیست‌های مکتب چارواکا، بر سرتاسر فلسفه‌ی هند سایه افکنده‌است.

ایمان به یک نظم (یعنی وجود یک قانون که به قاعده‌مندی و خیر در کائنات حکم می‌کند و بر خدایان، نفوس مجرد آسمانی و تمام مخلوقات حاکم است)، بنیان تخیلات شاعرانه قدیسان رگ‌ودایی^۲ است. این قدیسان، ایمان به وجود این نظم اخلاقی را «رتا» (Rta) نام نهاده‌اند.

صورت‌های مختلف اعتقاد به نظم اخلاقی لایزال در مکتب‌های فلسفی هند:

۱) در مفهوم «اپوروا» (apūrva) که به معنای قانونی که ضامن سعادت و کامروایی انسان در آینده است، به شرط این که در زمان کنونی او به اجرای مناسب و آئین‌های گوناگون بپردازد. این اندیشه را در مکتب می‌مام‌سا می‌توان پیدا کرد.

۲) در شکل نظریه «ادرشتا» (adr̥ṣṭa) که در مکتب‌های نیایا - وی‌شه‌شیکا وجود دارد و به معنای عنصر نامرئی است که حتی بر اتم‌های مادی نیز سیطره دارد و تمام رویدادها و اشیای جهان را با آن قانون کائناتی به هماهنگی و سازگاری درمی‌آورد.

۳) در شکل مفهوم «کارما» (karma) که مورد قبول همه مکتب‌های فلسفی هند است. قانون کارما را به طور کلی می‌توان به قانون ماندگاری ارزش‌های اخلاقی و پابرجا ماندن و قطعی بودن پاداش اعمال خیر و مکافات اعمال شر، تعریف کرد. بر اساس قانون کارما، نتایج اعمال انسان گم نخواهد شد و ثمره آن باقی خواهد ماند (kṛtapranāśa) و این‌که هر اتفاقی که در زندگی شخص روی می‌دهد چیزی جز نتیجه و میوه‌ی کار خود او نیست (akṛtābhyupagama).

قانون کارما را همه‌ی مکتب‌های هندی اعم از مکتب‌های شش‌گانه ارتدوکس و نیز دو مکتب هترودوکس جاینا و بودا قبول دارند.

¹ Eternal moral order

² Rg-veda

نگاهی اجمالی به قانون کارما

به طور کلی، قانون کارما (عمل)، یعنی این که همه کارهای انسان، اعم از خوب یا بد، به طور قطع و یقین آثار و نتایج متناسب با خود را در زندگی به بار می آورند. البته مشروط بر این که فردی که دست به انجام آن ها زده از نتایج و ثمرات کار خویش آگاهی داشته و با علم به این که عمل او سرانجام نتیجه خاص خود را پدید خواهد آورد، آن را انجام داده باشد. این قانون برای تبیین علت برخی از تفاوت ها و تمایزهایی که در میان موجودات وجود دارد، کمک بزرگی می کند؛ به ویژه وقتی که نتوان این تفاوت ها را با توجه به وضعیت و شرایط موجود در زندگی آن ها، توضیح داد.

چندان کم برخوردار نکرده ایم به دو انسانی که هر دو در شرایط مساوی به دنیا آمده و در وضعیت یکسانی رشد کرده اند، ولی در میزان دستاوردهایشان در زندگی و یا در بهره شان از سرور و سعادت مندی، تفاوت بسیاری با هم دارند. می بینیم که برخی انسان ها خوشبخت اند و برخی دیگر سیاه روز. گروهی هوشمند و دانایند و برخی دیگر کم استعداد و جاهل. همچنین بسیار دیده ایم که انسان های شریف و پاکدامن در زندگی دچار رنج و بینوایی می شوند و بسیاری از آدمیان پست و نابکار، در زندگانی این دنیا موفق و کامکار می گردند. چگونه می توان این نابسامانی های خارج از قاعده را که با هیچ معیاری قابل توجیه نیست، تبیین کرد؟

البته ممکن است بتوان برخی از این رویدادها را نتایج و پیامدهای اعمال گوناگونی دانست که ما در زندگی کنونی خود به انجام آن ها مبادرت کرده ایم. اما بسیاری از آن ها را نمی توان با رجوع به کردار خود در این جهان تبیین کرد. حال اگر بعضی از کارها، اعم از خوب یا بد، آثار خوب یا بدی در حیات فعلی ما پدید می آورند، پس خیلی منطقی خواهد بود اگر نتیجه بگیریم که همه کارهای انسان (در گذشته و حال و آینده) سرانجام نتایج و ثمرات متناسب با خود را در زندگی شخص عامل به بار خواهند آورد (حال چه در این جهان و در این زندگی و چه در جهان و زندگی دیگر). پس به طور کلی، قانون کارما قانونی اخلاقی است که نه فقط حاکم بر زندگی و سرنوشت همه افراد بشر است، بلکه بر نظم و ترتیب جهان مادی نیز حکومت دارد.

اقسام کارما: کارما هم به معنی قانون است و هم به معنی نیرویی که از کردار انسان تولید می شود و بالقوه می تواند ثمره و نتیجه ای به بار آورد. کارما در معنای دیگرش به انواع گوناگون تقسیم می شود. براساس یک اصل کارماها در یک تقسیم بندی کلی بردوگونه اند:

الف) کارماهایی که هنوز نتایج و ثمرات خود را به بار نیاورده اند (anarabdha Karma)؛

ب) کارماهایی که آثارشان شروع به پدیدار شدن کرده است (arabdha or prarabdha Karma). به عنوان مثال بدن فعلی ما و آنچه که با آن همراه شده کارمای نوع دوم است.

کارمای نوع اول خود به دو گونه تقسیم می‌شود: کارمایی که از زندگی‌های گذشته جمع و متراکم شده (praktana or sancita karma) ولی ثمرات و آثار خود را هنوز نشان نداده است و کارمایی که در زندگی کنونی ما گرد می‌آیند (Sanciyamana Karma or Kriyamana) و نتایج و ثمرات خود را در آینده به بار خواهند آورد.

جایگاه قانون کارما: برخی از مکتب‌های فلسفی هند مانند نیایا و وی‌شه‌شیکا معتقدند که هدایت و کنترل قانون کارما در دست خدا یا آن «وجود متعالی» است که تمام هستی را در هماهنگی و مطابقت با این قانون آفریده است. آن‌ها معتقدند که شایستگی دریافت پاداش و استحقاق تحمل مکافات (adrsta) که روح در اثر کارما کسب می‌کند، خودکار نیست و هر عمل خود به خود به نتیجه‌ای که در خور آن است منتهی نمی‌شود. زیرا «ادرش‌تا» اصلی هوشمند و شعورمند نیست. این خداوند است که نظام پاداش عمل خیر و مکافات عمل شر را هدایت می‌کند و هموست که تمام لذت‌ها و رنج‌های زندگی ما را بر اساس کارمایمان به ما عطا می‌کند.

در برخی نظام‌های دیگر، مانند مکتب‌های جاینایا، بودا، سانک‌هیا و می‌مام‌سا، قانون کارما خود به خود و با استقلال از اراده الاهی کار می‌کند. به اعتقاد این مکتب‌ها منشأ پیدایش جهان و نظم حاکم بر آن را می‌توان بدون فرض وجود خداوند و صرفاً براساس قانون کارما تبیین کرد.

حوزه عملکرد قانون کارما: در اینجا باید یادآوری کنیم که جایگاه کارما در کائنات هر چه باشد عملکرد آن در دایره اعمالی که تحت تأثیر خواسته‌ها و غرایز انسان انجام می‌گیرد، محدود است. همه کارهایی که به انگیزه رسیدن به هدفی ویژه (اعم از دنیوی و اخروی) صورت پذیرد، مشمول قانون کارما می‌شود. لیکن آن دسته از اعمال نیکی که بدون چشمداشت به پاداش و به خاطر نفس نیکی و با نیت خیر انجام گیرد، هیچ نتیجه‌ای (چه خوب و چه بد) به دنبال نخواهد داشت و موجب پایبندی و گرفتار شدن انسان نمی‌گردد؛¹ درست همانگونه که دانه برشته در خاک نخواهد رویید. به این ترتیب، قانون کرمه فقط بر کسانی جاری می‌شود که بر پایه‌ی انگیزه‌های خویش‌نمدارانه، دست به عمل می‌زنند و در پی رسیدن به خواسته‌های شخصی در تب و تابند و چشم به دستاورد این جهانی یا آن جهانی دارند. اعمالی که بدون انگیزه‌های خودخواهانه و بدون محرک جلب

¹ مقصد نهایی فلسفه هند و هدف غایی آن، نجات و رهایی از گردونه‌ی تولدهای پی‌درپی در جهان و ترک همیشگی زندگی دنیایی است. براین اساس، اگر عملی فاقد نتیجه باشد به معنی این است که دیگر کارما (اعم از خیر و شر) وجود نخواهد داشت و لذا انسان مجبور نیست که برای دیدن نتیجه عمل خود بار دیگر به این دنیا بازگردد و گرفتار رنج ناشی از زندگی شود.

منفعت شخصی انجام گیرند، نه فقط هیچ‌گونه پیامد و ثمرات گرفتارکننده‌ای ندارند، بلکه مددکار ما هم می‌شوند تا نتیجه و دستاورد کارهایی را که تحت تأثیر وابستگی‌ها، نفرت‌ها و دل‌بستگی‌ها و یا به امید چیزی و یا در هراس از چیزی درگذشته انجام داده‌ایم، محو و نابود شود. سپس کارهای بدون چشم‌داشت به رهایی و آزادی ما می‌انجامد. وقتی که انسان از قید و بند رها شد، نفس او بر فراز و ماورای قانون کارما، در محیطی آزاد و رها می‌زید و عمل می‌کند. شخص رهایی یافته، یعنی کسی که از هرگونه وابستگی و منفعت‌طلبی فردی و نفسانی آزاد شده است، می‌تواند بدون اینکه مقید و محبوس در کارمای خود باشد، برای خیر و سعادت نوع بشر دست به کار شود.

هرالد هوف‌دینگ (Herald Hoffding) فیلسوف برجسته دانمارکی دین را «اعتقاد به پا برجا ماندن و ماندگار بودن ارزش‌ها» تعریف کرده و بر اساس همین تعریف دو مکتب فلسفی جاینیسم (Jainism) و بودیسم (Buddhism) را به رغم فقدان اعتقاد آن‌ها به خدا، تا حد جایگاه دو دین کامل، بالا برده است.

خوشبینی در فلسفه هند از اعتقاد به نظم اخلاقی کائناتی نشأت گرفته است: همین اعتقاد به یک نظم اخلاقی لایزال است که موجب ایجاد خوشبینی و امیدواری در انسان می‌شود و او را حاکم بر سرنوشت خویش می‌سازد. اندیشمندان هندی بر پایه باور به چنین نظامی به انسان می‌گویند که شر و دردی که امروز گرفتار آن شده چیزی نیست به غیر از نتیجه و ثمره کارهایی که خود او در گذشته انجام داده است. بنابراین چنانچه او همین حالا حرکتی در جهت اصلاح به خودش بدهد، می‌تواند نسبت به رهایی از درد در آینده امیدوار باشد. پس راه برای اراده آزاد و مجاهدت و کوشش فردی (puruṣakara) باز است. از این رو اگر نظریه کارما را قدرگرایی یا جبری‌گری بدانیم، تفسیر نادرستی از آن کرده‌ایم. تقدیر یا سرنوشت (daiva) چیزی به غیر از مجموعه و گردآمده‌ای از نیروی تولید شده از عمل خود شخص که در زندگی‌های گذشته (purva-janma-Krtam Karma) اندوخته، نیست. پس اگر او از همین حالا و در همین زندگی فعلی به اندازه کافی کوشش و مجاهدت کند و عادات نیک را در خود پرورش دهد و آن‌ها را جایگزین عادت بد سابق کند، می‌تواند سرنوشت خود را دگرگون سازد. همچنین در ماه‌های بهاراتا (Santiparva) بهیش ما (BhTasma) می‌گوید:

«من مجاهدت شخصی را بالاتر از هر چیز می‌دانم؛ اعتقاد به سرنوشت انسان را کاهل می‌کند.» ماه‌بهاراتا

۴. هستی منزلگاهی اخلاقی است: عموم اندیشمندان هندی، هستی را صحنه و منزلگاهی اخلاقی می‌بینند که در آن هر موجود زنده به هیئت و لباسی درمی‌آید که با او مناسبت دارد و سهمی دریافت می‌کند که شایسته و لایق

آن است. منزلگاهی که اگر انسان در آن خوب عمل کند، خوب خواهد دید. طبیعت یا خدا براساس و در تطابق با قانون تخلف‌ناپذیر کارما، جسم، حواس، اندام‌های حرکتی، زادگاه و محیط پیرامون هر موجودی را به وی ارزانی می‌دارند.

۵. جهل علت اسارت است و برای رهایی، معرفت ضروری است: اصل دیگری که همه‌ی مکتب‌های هندی در آن اشتراک نظر دارند این است که یگانه علت اسارت و رنج ما، جهل نسبت به واقعیت است و بدون معرفت یعنی بدون آگاهی نسبت به ماهیت واقعی جهان و انسان، رهایی و آزادی ممکن نیست. به دیدگاه همه‌ی مکتب‌های هندی منظور از «اسارت»، گرفتار آمدن در فرایند تولدهای مکرر در این دنیا و تحمل رنج‌ها و شوربختی‌هایی است که در نتیجه آن نصیب انسان می‌شود. به این ترتیب، «رهایی و آزادی» (mukti یا moksa) به معنای توقف این فرایند و باز ایستادن این گردونه است. و این مرتبت نیل به رهایی و آزادی، کمال است.

بر طبق نظر برخی از مکتب‌های هندی مانند جاینها، بودا، سانک‌هیا و آدوایی تا-ودانتا (Advaita Vedanta)، در همین جهان نیز می‌توان به این مرحله نایل شد. به این ترتیب دست‌کم بر اساس این مکتب‌های فلسفی اصلی هند، کمال و سعادت در همین جهان نیز قابل حصول است. آموزه‌های این بزرگان ما را تارک دنیا و آن جهانی نمی‌کند. هدف آن‌ها در اصل، تصحیح و اصلاح دیدگاه یک طرفه و کوتاه‌اندیشانه‌ای است که دنیاداران بر آن تأکید دارند و محدود به «فقط اینجا» و «فقط زمان حال» است.

با آنکه فیلسوفان هندی جهل را علت ریشه‌ای مشکلات و گرفتاری‌های انسان می‌دانند و در نتیجه معرفت را واجب و ضروری می‌شمارند، لیکن آن‌ها هرگز بر این عقیده نیستند که صرف آشنایی با حقیقت، به یکباره تمام نقص‌ها و کاستی‌ها را ریشه‌کن می‌سازد. به نظر آن‌ها دو راه برای تداوم ثبات و استمرار این معرفت نظری و تأثیر بخشی آن در زندگی وجود دارد:

(۱) مراقبه^۱ پیوسته و بی وقفه بر حقایقی که از راه نظر و منطق پذیرفته شده است؛

^۱ برای برگرداندن واژه meditation که به گونه‌ای در اکثر مکتب‌های فلسفی هند به آن توصیه شده، واژه فارسی جامع و دقیقی وجود ندارد. این واژه برگردان واژه dhyana در زبان سنسکریت است که به معنای تفکر و تعمقی است که به مرتبت بالاتر شعور و آگاهی می‌انجامد و نیز به معنای اتحاد با واقعیت می‌باشد. هدف اصلی در ابتدا، شیرازه افکار گوناگون و متضاد را در دست گرفتن از راه تمرکز است تا به قول بودا فکر همچون بوزینه‌ای از این شاخ به آن شاخ نپرد. شخصی که به انجام آن مبادرت می‌ورزد، بر اساس توصیه مکتب متبوعش، ذهن خود را برای مدتی بلند به روی شی، موضوع، کلمه، عبارت دعا، یکی از اندام‌ها و یا ضربات دم و بازدم خود متمرکز می‌کند. شرایط و محیط پیرامونی هم بر حسب دستور مکتب او متفاوت است. با این حال هنوز این عمل

۶. مراقبه مداوم و مستمر بر حقایقی که آموخته شده برای از بین بردن باورهای ریشه‌دار نادرست ضرورت دارد: ضرورت تمرکز و مراقبه (مدیتیشن) به ابداع فن ظریف و استادانه‌ای منجر شد که در مکتب یوگا به تفصیل توضیح شده است. لیکن همین جا متذکر شویم که یوگا (yoga) که معنای آن تمرکز از راه مهار نفس است - تنها به مکتب فلسفی یوگا محدود نمی‌شود. مراقبه (مدیتیشن) در اشکال و انواع گوناگون در مکتب‌های بودیسم، جاینیسم، سانگ‌هیا و دانته و حتی در نیایه-وی‌شه‌شیکا نیز یافت می‌شود. پیروان این مکتب‌های مختلف، همگی بر این باور بودند که حقایق فلسفی که دعوتاً از راه برهان ادراک شده و به اثبات می‌رسند، برای ریشه کن کردن آثار عقاید نادرستی که به تدریج در ذهن ما جا گرفته و به بخشی از زندگانی ما تبدیل شده کافی نیستند. باورهای سخیف و غلط متعارف، بر اثر تکرار بی‌وقفه در زندگی روزانه و در موقعیت‌های گوناگون، در اذهان راسخ و ریشه‌دار شده‌اند. عادات فکری، گفتاری و رفتاری ما بر پایه این عقاید نادرست شکل و رنگ گرفته‌اند و این عادات نیز به نوبه خود بر استحکام و قوت عقاید نادرست افزوده‌اند.

به منظور جانشین کردن عقاید و باورهای درست، مراقبه‌ی مستمر و تفکر بی‌وقفه درباره پیامدهای سوء و عواقب ناصواب عقاید و باورهای نادرست در زندگی، ضرورت دارد. کوتاه سخن این‌که برای نشان دادن باورها و عقاید درست در ذهن، ناگزیر به پیمودن معکوس همان راه دشوار و پر پیچ و خمی می‌باشیم که در طی آن، باورها و عقاید نادرست در ذهن ما ایجاد شده‌است. ما این مسیر قهقراپی را باید تا آن‌جا ادامه دهیم تا به نقطه پیدایش آن‌ها برسیم. این فرایند، نیازمند تفکر و اندیشه‌ورزی عقلانی بلندمدت بر حقایقی است که آن‌ها را از راه نظر فراگرفته‌ایم. بدون مراقبه مستمر و طولانی هرگز نمی‌توان عقاید سخیف و غلط را زایل و اعتقاداتی را که بر پایه‌ی حقایق شکل گرفته‌اند، جانشین آن‌ها نمود و در زندگانی عملی به کار بست.

meditation نیست، چرا که در meditation فرد، فردیت خود را از دست می‌دهد و از انانیت egoism بیرون می‌رود و به حالت استغراق می‌رسد و بالاخره به مشاهده نفس واقعی‌اش نایل می‌گردد. بوداییان در کوه‌های آژانتا با تراشیدن سنگ صخره‌ها و آفریدن معابد و بناهای شگفت انگیز، اتاقک‌هایی سنگی ساخته بودند که فاقد هرگونه روشنایی بود. رهروان بودایی در طول هزار سال، روزها و شب‌های متوالی در تاریکی محض و در سکوت تمام نشدنی کوهستان، در این اتاقک‌های کوچک سنگی به meditation می‌پرداختند تا مانند پیشوای خود بودا، به روشن‌شدگی و مشاهده چهره زیبای نفس نایل آیند و به حقیقت غایی برسند. برگردان واژه تمرکز برای concentration به کمابیش وافی مطلب به نظر می‌رسد. اما برای ترجمه meditation مجموعه‌ای از واژه‌های تعق، مراقبه، مشاهده، تأمل، تدبر، ژرف اندیشی، ژرفانگری، نازک‌اندیشی، خود از یاد رفتگی، استغراق، انجذاب و... را می‌توانیم به کار ببریم. در واقع مدیتیشن، اندیشیدن نیست بلکه در نوردیدن مرزهای اندیشه و فروگذاردن آن است. من برای برگردان meditation به سبب آشنایی خواننده به ناگزیر واژه مراقبه را به کار برده‌ام، هر چند که اعتراف می‌کنم این واژه مطلقاً هم معنای واژه dhyana در فلسفه هند نیست.

۷. برای از بین بردن امیال و هوس‌هایی که مانع از تمرکز و رفتار نیک می‌شوند، مهار نفس و خویش‌داری لازم است: مهار نفس و خویش‌داری (samyaya) نیز برای تمرکز ذهن بر روی این حقایق نظری و برای تحقق بخشیدن به آن‌ها در زندگی عملی، ضروری است. سقراط همواره می‌گفت:

«فضیلت معرفت است.»

پیروان سقراط دریافتند که صرف معرفت نسبت به آنچه حقیقت دارد، همیشه الزاماً به انجام عمل نیک منتهی نمی‌شود. چرا که اعمال ما به همان اندازه که با برهان و عقلانیت هدایت می‌شوند، تحت تأثیر غرایز و انگیزه‌های کور حیوانی ما نیز قرار دارند و تا وقتی که این محرک‌های غریزی و شهوانی کنترل و مهار نشوند، اعمال ما به طور کامل از دستورات عقل و خرد پیروی نخواهند کرد. این حقیقت را همه مکتب‌های فلسفی هند (احتمالاً به استثنای مکتب ماتریالیست چارواکا)، می‌پذیرند و آن را معتبر می‌دانند. در زبان سنسکریت عبارتی وجود دارد که اغلب نقل می‌شود با این مضمون:

«می‌دانم که خوب چیست اما تمایلی به انجام آن در خود نمی‌بینم. می‌دانم که بد چیست اما از انجام آن خودداری نتوانم کرد.»

گفتار و کردار ما همیشه و همه‌جا پیرو یافته‌های عقلانی ما و در امتداد آن نیست و نمی‌توان گفت که هرچه عقل ما پذیرفت، لزوماً به آن عمل خواهیم کرد. علت آن هم وجود انگیزه‌ها و کشش‌های گوناگون و بعضاً متضادی است که به سبب بدفهمی و درک غلط ما از چیزها، به تدریج و در گذر زمان به سختی در شخصیت و هویت ما ریشه کرده‌اند. فیلسوفان هندی این محرک‌ها و انگیزه‌ها را به اشکال و راه‌های گوناگونی توصیف و تبیین کرده‌اند. اما در میان همه این تبیین‌ها نوعی وحدت نظر وجود دارد مبنی بر این‌که انگیزه‌های اصلی انسان، مهر و کین، یا عشق و نفرت، و یا حب و بغض (dvesa و raga) است. این دو، منشأ و محرک اعمالی می‌باشند که به طور خودکار از ما سر می‌زند و ما وقتی که بدون تأمل و پیش‌اندیشی و از روی عادت دست به عملی می‌زنیم، تحت تأثیر این دو انگیزه قرار داریم. ابزارهای شناخت و عمل (indriya) ما (یعنی ذهن، حواس پنجگانه و اندام‌های حرکتی ما برای نگاه‌داشتن چیزها و سخن گفتن، دفع و تولیدمثل) همواره در خدمت این دو محرک کور یعنی عشق و نفرت یا (کشش و رهایش) قرار دارند که معتاد به برخی عادت‌های بد شده‌اند. از این‌رو، همچنان که با معرفت فلسفی درباره ماهیت واقعی چیزها، باورهای غلط پیشین خود درباره آن‌ها را رها می‌کنیم، معرفت مزبور ما را وامی‌دارد که از عشق و نفرتی که به آن‌ها داریم نیز دست بکشیم.

ابزارهای شناخت و عمل (inadriya) ما نیز باید از عادت‌های گذشته خود جدا شده و به حوزه برهان و عقلانیت آورده شوند. این وظیفه هم بسیار دشوار است و هم بسیار پراهمیت و فقط از راه ممارست و کوششی مستمر برای ایجاد عادت‌های نیک تازه می‌تواند تحقق پیدا کند. همه فیلسوفان و اندیشمندان هند بر تلاش بی‌وقفه و استقامت در راه راست (obhyasa) تأکید بسیار دارند.

لازمه‌ی خویشتن‌داری این است که نفس والاتر بر نفس پست‌تر مهتری یابد و مهار آن را در دست گیرد. به این ترتیب، مهار نفس و خویشتن‌داری به معنای این است که نفس فروتر، یعنی گرایش‌های کور و حیوانی (مبتنی بر عشق و نفرت) و نیز ابزارهای شناخت و عمل انسان (indriya)، مهار و کنترل شوند. از آن‌چه در بالا گفته شد روشن می‌شود که کفّ نفس و خویشتن‌داری صرفاً عملی منفی و سلبی به معنای بازداشتن و تعطیل کردن ابزارهای شناخت و عمل نیست بلکه مقصود از آن، مراقبت و کنترل عادت‌های بدی است که ابزار مزبور به آن خو کرده‌اند. از این راه می‌توانیم این ابزارها را در خدمت هدف بهتری به کار ببریم و به اطاعت و پیروی از دستوره‌های عقل و خرد وادار سازیم.

پس خطا است اگر تصور کنیم که اخلاق هندی، زهد عبوسانه و ریاضت‌کشی خشنی می‌آموزد که اساس آن، کشتن خواهش‌ها و غرایز طبیعی انسان است. از همان اوایل، یعنی از همان عصر اوپانیشادها، فیلسوفان هند با آن‌که نفس یا روح (atman) را ارزشمندترین و عزیزترین گوهر وجود انسان طبیعی و غریزی انسان می‌دانستند، این را نیز قبول داشتند که موجودیت او به عوامل غیرروحانی و غیرمعنوی هم بستگی دارد و این روابط متقابل به حدی است که قدرت تفکر او حتی به نوع خوردنی‌هایی که می‌خورد بستگی دارد.

اخلاق هندی صرفاً منفی و سلبی نیست، بلکه معطوف به پرورش فضیلت‌های مثبت و ایجابی نیز می‌باشد. همه‌ی تاریخ اندیشه‌ی هند گواه است که متفکران هندی هیچ‌گاه از این عقیده دست برنداشتند که نباید عناصر پایین‌تر وجود انسان را کُشت و نابود کرد، بلکه باید آن‌ها را اصلاح کرد و در خدمت عناصر برتر وجود او به کار انداخت.

در واقع پایان دادن و متوقف کردن کارهای بد انسان باید همزمان و شانه به شانه با پرورش اخلاق خوب در او صورت پذیرد.

به عبارت دیگر قرار نیست که همه‌ی نیازهای طبیعی انسان به صورت سلبی، نفی و انکار شود. حتی در زاهدانه‌ترین فلسفه‌های هند، مانند مکتب یوگا، می‌بینیم که برای نیل به تمرکز کامل و مطلق (yoganga) فقط

کارهای منفی و سلبی یا منهیات (yama) کافی نیست، بلکه برای رسیدن به آن مرحله، پرورش عادت‌های خوب به صورت مثبت و ایجابی یا «اوامر» (niyama) هم لازم است.

یاماس‌ها یا منهیات اخلاقی مشتمل بر پنج مجاهدت بزرگ است که عبارت‌اند از خودداری و اجتناب از:

۱. لطمه زدن به زندگی و خشونت علیه حیات (ahimsa)

۲. دروغ و ناراستی (satya)

۳. دزدی (asteya)

۴. کشش‌ها و شهوات جسمانی (brahmacharya)

۵. آزمندی در ثروت‌اندوزی (aparigraha)

انسان باید با جهد فراوان خود را وادارد تا از انجام اعمال فوق اجتناب کند. در کنار این امور سلبی، لازم است انسان به امور ایجابی هم بپردازد و در واقع با اجتناب از نواهی بالا به انجام اوامر زیر مبادرت ورزد. آن دسته از اوامر (niamas) که باید در پرورش آن‌ها در نفس کوشید عبارت‌اند از:

۱. پالایش بدن و ذهن

۲. قناعت و رضامندی

۳. شکیبایی و استواری

۴. شناخت خدا و تسلیم در برابر او

به طور کلی در همه‌ی مکتب‌های فلسفی هند، تعلیماتی مشابه مکتب یوگا می‌بینیم که در همه آن‌ها، پرورش فضیلت‌هایی چون عشق (maitri)، مهربانی (Karuna) و اجتناب از خشونت و آزار رساندن به زندگی دیگر موجودات (ahimsa) توصیه شده‌است.

بنابراین فعالیت‌های طبیعی ابزار شناخت و عمل انسان نباید سرکوب شود، بلکه باید آن‌ها را به سوی خدمت به عناصر بالاتر وجودی انسان صعود بخشید. این نکته در آموزه‌های گیتا (Gita) در عبارت زیر آشکار می‌شود:

«آن کس که خود را نگاه دارد و پروا پیشه کند، آن‌گاه با ایندریاها (ابزارهای شناخت و عمل) خود که از تأثیر مهر و کین رها شده‌اند، از همه چیز خرسند می‌شود و در زندگی به رضامندی و خوشنودی می‌رسد.»

۸. همه مکتب‌های هند بر این باورند که رهایی و آزادی امکان‌پذیر است و همان خیر اعلی است: آخرین وجه اشتراک میان همه مکتب‌های فلسفی هند (به غیر از چارواکا) اعتقاد آن‌ها به رهایی و آزادی به عنوان والاترین غایت و هدف زندگی است. البته تلقی آن‌ها از مفهوم رهایی و آزادی اندکی و با هم متفاوت است. همه‌ی آن‌ها بر مفهوم سلبی آن هم عقیده‌اند، یعنی این‌که حالت رهایی و آزادی به معنای محو و نابودی کامل رنج و دردی است که ناشی از زندگی در این دنیا است. تعداد اندکی از این مکتب‌ها از این جلوتر می‌روند و می‌گویند که رهایی و آزادی یا مرتبت کمال، صرفاً یک امر منفی و سلبی نیست، بلکه مرتبتی مثبت و نیل به سرور و سعادت‌مندی است. مکتب‌های ودانتا، جاپنا و حتی برخی از بودایی‌ها و پیروان متأخر مکتب‌های نیایا و می‌مام‌سا به این گروه تعلق دارند.

زمینه و پیشینه‌ی مکان و زمان

علاوه بر وحدت‌نظر در چشم‌انداز اخلاقی و معنوی، نقطه اشتراک دیگر همه‌ی مکتب‌های فلسفی هند اعتقاد به بی‌کرانگی جهان مکان و زمان است. این باور، نقطه عزیمت همه مکتب‌های مزبور است و بر چشم‌انداز اخلاقی و متافیزیکی آن‌ها به شدت تأثیر گذارده است.

نمی‌توان دانست که اولین بار خلقت از چه زمانی و چگونه آغاز شد. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که ابتدا خلقت در فلان زمان به خصوص و نه قبل از آن تکوین یافت. از آن‌جا که لحظه‌ی نخستینی برای خلقت کاینات و نقطه‌ی آغاز خلقت را نمی‌شناسیم، متفکران هندی عموماً هستی را امری بی‌آغاز یا ازلی (anadi) دانستند. آن‌ها کوشیدند تا نقطه‌ی آغاز آفرینش جهان کنونی را در رابطه با وضعیت نابودی آن در گذشته، تبیین کنند و موشکافی در لحظه‌ی آغازین تکوین کاینات و دانستن زمان نخستین خلقت را کاری بیهوده و بی‌سرانجام می‌دیدند. فقط می‌توان گفت که یک دوره از سیکل بی‌آغاز هستی، زودتر یا دیرتر از دیگر دوره‌ها پدید آمده است، همین و بس. بنابراین در فلسفه هند چیزی به نام «نخستین مطلق» وجود ندارد و فقط می‌توان گفت یک دوره خاص پیش یا پس از دوره‌های دیگر تکوین یافته است.

حال با توجه به اینکه ایده بیکرانگی و حصارناپذیری کاینات بر سراسر اندیشه هندی سایه افکنده و اصولاً اساس تفکر فلسفی - دینی آن بر پایه حدناپذیری جهان استوار است، بنابراین به طور طبیعی فیلسوفان این سرزمین به ناچیزی و محدودیت بسیار زمین در برابر هستی بی آغاز و بی پایان رسیدند. و نیز به زودگذری و ناپایداری زندگی دنیوی و بی مقداری و ناقابلی ثروت‌ها و مالکیت‌های آن تأکید کردند. اگر زمین را فقط نقطه خردی از یک جهان نامحصور و فضای بی‌انتهای ببینیم، زندگی در این دنیا به غیر از موجی کوتاه در یک اقیانوس بیکران نخواهد بود. این حباب‌ها بر روی این اقیانوس پیدا و ناپیدا می‌شوند، می‌آیند و می‌روند و تأثیر بسیار ناچیزی در کل کاینات به جا می‌گذارند. حتی باشکوه‌ترین تمدن‌هایی که در طول قرن‌ها بسط و تکامل یافته‌اند، چیز چندانی خاص و منحصر به فردی نیستند. ما هرگز فقط یک عصر طلایی در زندگی این جهان بی آغاز و ازلی خلقت نداشته‌ایم، بلکه عصرهای طلایی بسیاری داشته‌ایم. همان‌طور که چرخ زمان به دور خود گشته، شکوفایی و پژمردگی، ظهور و سقوط تمدن، تمدن و بربریت و اوج و حضيض یکی پس از دیگری و در توالی هم پدیدار شده و خواهد شد.

بر اثر تأثیر این چشم‌انداز کلی بر متافیزیک هندی اکثر فیلسوفان هند، جهان کنونی را نتیجه و محصول جهان گذشته دانسته و برای تبیین آن به جهان قبلی رجوع می‌کنند. افزون بر آن، اعتقاد بر این اصل، متافیزیک هندی را به جست‌وجوی جاودانگی و بی‌کرانگی می‌برد. از لحاظ دینی و اخلاقی چشم‌انداز مزبور به ذهن هندی مدد رساند تا نسبت به زندگی دیدی وارسته و عابدانه و زاهدانه پیدا کند و از هواهای فاسد و و بیمارگونه نفسانی رو برگرداند و از دلبستگی و علقه به چیزهای گذرا و سطحی اجتناب کند و نیز او را قانع می‌سازد تا همواره نگاهش را از ارزش‌های لحظه‌ای و آنی فرو گیرد و متوجه اموری گردد که جاودانه و ماندنی است. در حالی که جسم انسان محدود و مقید به زمان و مکان است، روح او جاودان و نامیرا و ماندنی و لذا فارغ از همه این محدودیت‌هاست. زندگی انسان فرصتی کمیاب و ارزشمند است که باید برای تحقق یک معنا و معنویت جاودان و بی‌انتهای و متعالی، از آن سود جست که نتیجه آن فایق شدن بر همه محدودیت‌های ناشی از زمان و مکان خواهد بود.