

فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی
سال پنجم، شماره دوازدهم
پاییز و زمستان ۱۳۹۰

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی برخی آرای هستی‌شناختی مولوی و کریشنامورتی*

سیدمحمد حجازی فرد**

دکتر جلیل مشیدی***

چکیده

پژوهش پیش رو، مطالعه‌ای در حوزه ادبیات تطبیقی و ناظر بر گستره «عرفان شرق» است که به مقایسه آرا و اندیشه‌های هستی‌شناختی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و جیدو کریشنامورتی، می‌پردازد. این دو، هر کدام، نماینده فرهنگ و تاریخی متفاوتند؛ یکی پرورده محیطی ایرانی - اسلامی، زاده بلخ، ساکن روم شرقی و تحصیل کرده دمشق در قرن سیزدهم میلادی ست و دیگری عارف و انسان‌شناس معاصر هندی و رشد یافته در بستری که به لحاظ آئینی، هندوئیسم و بودیسم، وجه غالب آن، به شمار می‌رود. در این مقاله، ضمن توضیحی در باب اصطلاح «هستی‌شناختی» و شرح مختصری از ارتباط میان دین هندو، آیین بودا و تصوف اسلامی، به بیان دیدگاه‌های این دو عارف، در خصوص برخی از مسایل بنیادین حیات بشر؛ از قبیل زندگی، مرگ و تناسخ خواهد پرداخت. بدیهی است که این جستار، هم شباهت‌ها را در بر می‌گیرد و هم تفاوت‌ها را؛ لیکن هدف و در واقع نتیجه این پژوهش، تبیین مسأله تاریخی اشتراک معنی در جهان‌بینی عرفاست؛ موضوعی که در اعصار گوناگون، مرزها را در هم شکسته و هرگز محدود و منحصر به ملت و مذهبی خاص، نگشته است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، کریشنا مورتی، زندگی، مرگ، عشق و تناسخ.

* - تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۲/۲۱

** - کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک.

*** - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک.

مقدمه

واژه «هستی»، اصطلاحی فلسفی است؛ اما اصطلاح «هستی‌شناختی» در این پژوهش، چنان که اشاره خواهد شد به نوعی، معنای تخصصی خود را از دست می‌دهد و بار معنایی جدیدی شبیه به «جهان‌بینی»، پیدا می‌کند و این تعریفی عام‌تر و وسیع‌تر است از آن چه که فلاسفه وجودگرا از آن اراده می‌کنند.

امروزه به کارگیری واژه «هستی»، بی‌درنگ، ذهن را به سمت و سوی فلسفه، آن هم از نوع وجودی آن رهنمون می‌کند و هستی‌شناسی در فلسفه مدرن - البته با تفاوت‌هایی - ناظر بر مسأله «اصالت وجود» است؛ و این همان دغدغه اصلی فیلسوفان معاصر وجودگرا، هم چون هایدگر و سارتر است.

هایدگر می‌گوید: «ما همه دریافتی از هستی داریم هر چند، از آن آگاه نباشیم و هر چند هرگز چیزی از هستی‌شناسی نشنیده باشیم» (ری، ۱۳۸۵: ۲۲).

از طرفی، ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر، قدری بیش‌تر از هایدگر، سلف خویش، قایل به اصالت وجود بوده و هستی انسان را متمایز از هستی سایر موجودات، می‌داند و آن را وجود (Existence) می‌خواند.

سارتر هستندگان را به سه دسته تقسیم کرد: انسان‌ها؛ آن چه انسان‌ها ساخته‌اند و ابژه‌های طبیعی. در انسان‌ها، وجود مقدم بر ماهیت است؛ در آن چه انسان‌ها ساخته‌اند ماهیت مقدم بر هستی است و در ابژه‌های طبیعی، هستی و ماهیت با یکدیگر همراه می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۸). هستی‌شناسی درباره‌ی هستی‌هستندگان تحقیق می‌کند و هستی‌شناسی پدیدارشناسانه، می‌تواند چنین تعریف شود: توضیح ساختار هستی‌هستندگان چنان که این هستندگان نمایان می‌شوند (همان: ۱۷۶).



در مورد هایدگر و مراد وی از هستی، نیز، می‌توان گفت: «در اصطلاح هایدگر، اگزیستانس، به هستی آن هستنده‌ای دلالت می‌کند که امکان کشف حجاب از هستی خودش و نیز هستندگان غیر از خودش دارد؛ به کلام دیگر، می‌تواند از خود گذر کند یا از خود به در شود و هستی هستندگان - اعم از خودش یا هستندگان دیگر - برای او از خفا و پوشیدگی برون آید و حضور پیدا کند. به عبارت دیگر، اگزیستانس، یک وضعیت وجودی نوعی است؛ لیکن، انسان، یگانه مصداق چنین هستنده‌ای است که هایدگر در همه عمرش شناخته است» (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۴۵).

بنابراین، به خوبی، می‌توان این مطلب را دریافت که در مدرنیسم و در عصر فلسفه‌های اومانیستی، مراد از هستی، انسان است و هستی‌شناسی یعنی انسان‌شناسی و توضیح و تبیین وضعیت وی در میان پدیدارها. در حقیقت، فلاسفه وجودگرا به این دلیل، به انسان ارجح می‌نهند که معتقدند جهان، پس از عبور از مجرای ذهن آدمی است که مفهوم و معنایی این گونه که هست پیدا می‌کند.

اما نکته قابل ملاحظه آن است که غرض اصلی از کاربرد مفهوم «هستی‌شناختی»، نه معنای فلسفی و وجودی آن است، بلکه به بیان ساده می‌توان گفت که منظور از «هستی»، همان جهان و منظور از «هستی‌شناسی» همان جهان‌شناسی و به تعبیری شاخص‌تر و شخصی‌تر، همان جهان‌بینی، است؛ اگرچه سیاوش جمادی - نویسنده و مترجم معاصر - برخی از مسائل ریشه‌ای بشر را نظیر آزادی، ترس و ... جزو خصوصیات وجودی انسان، تلقی می‌کند و می‌نویسد: «کافکا در جملات قصار خود با بیانی موجز و کی‌یرگور در مفهوم ترس آگاهی با بیانی مبسوط در تفسیر این قصه، به برخی اگزیستانسیال‌ها یا خصوصیات وجودی انسان از جمله اختیار یا آزادی، ترس آگاهی و گناه، اشاره می‌کنند بی‌آنکه الفاظ مصنوع و نامأنوس را به کار برند» (همان: ۳۴۸). و این مسأله،



قدری به مباحث مورد مقایسه و مورد بحث در مقاله حاضر، نزدیک می‌شود؛ لیکن بنا بر آن چه به عنوان دیدگاه فلاسفه اگزیستانس در مورد هستی و هستی‌شناسی، بیان گردید و به واسطه بستر عرفانی و ویژگی‌های خاص تاریخی و معرفتی که بر متن این نوشتار حاکم است؛ هدف غایی از کاربرد اصطلاح «هستی‌شناختی» - آن هم به صورت صفت و نه اسم - در عنوان فرعی مقاله، دقیقاً برابر با معنای «جهان‌بینی» است و این بدان معناست که در بررسی تطبیقی آرای عرفای مورد نظر، نوع نگاه، شیوه برخورد و واکنش ایشان در تعامل با آن چه هست و حتی نیست، مورد دقت و بازگویی قرار خواهد گرفت.

وحدت جوهری ادیان

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست	خود ندا آن است و این باقی صداست
ترک و کرد و پارسی گو و عرب	فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب
خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ	فهم کرده آن ندا را چوب و سنگ

(مولوی، ۱۳۸۰، د: ۱۵: ۲۱۰۹-۲۱۰۷)

کریشنا، زاده شبه قاره پر راز و رمز هند و جلال‌الدین محمد بلخی در خراسان بزرگ تولد یافته است. درست است که یکی پرورده فرهنگی بودایی است با الهه‌های گوناگونش و دیگری از بدو تولد مواجه با آموزه‌های توحیدی و اسلامی؛ لیکن چون ازل یکی است و ابد نیز هم؛ اگر پرورش یافته هر مرام و زاده هر بوم و بری، بهره معرفت خویش را افزون کند و دل به عشق سپارد، تردیدی باقی نخواهد ماند که حلول حقیقت در وی، مرزها را خواهد شکست و او را به نگاهی یگانه خواه و یگانه گرا دعوت خواهد کرد.

نکته دیگر این که هندوئیسم و به تبع آن بودیسم به دلیل قدمت و دامنه وسیع، بی‌شک در شکل‌گیری نحله‌ای - که امروزه تصوف اسلامی نامیده می‌شود



- بی تأثیر نبوده است، و احتمالاً، مولانا در زمان تحصیل خود در دمشق، با این آیین‌ها، آشنایی پیدا کرده است. محمدتقی جعفری در این باره می‌گوید:

«شبهات‌های قابل توجهی میان جهان‌بینی حکمای هند و طرز تفکر مولانا، دیده می‌شود؛ از آن جمله: وحدت وجود یا وحدت موجود که در اوپانشاد دیده می‌شود اگرچه مولانا نظرهای مختلفی درباره آن ابراز می‌کند؛ ولی بعضی از ابیات مثنوی و دیوان شمس نظریه وحدت (پانته‌ایسم) را مطرح می‌کند...» (جعفری، ۱۳۷۰: ۶۱).

او مطالبی را که در اوپانشادها ذکر شده در حقیقت نثری از ابیات مولانا در موارد گوناگون مثنوی می‌داند. هم چنین در ادامه، ارتباط اندیشه‌های مولانا را با بودا بررسی می‌کند و به بیان شواهدی در شباهت بین آرای ایشان می‌پردازد (همان: ۶۳).

در تأیید این مطالب و اثبات همگرایی بین عرفان هندی و تصوف اسلامی، خلیفه عبدالحکیم نیز در کتاب خود، عرفان مولوی، مطالبی را در بحث وحدت و کثرت بیان می‌کند که قابل تأمل و خواندنی است. وی می‌گوید:

«اغلب شاعران متصوف در بیان چگونگی تبدیل کثرت به وحدت و موهوم بودن کثرت، حرکت دورانی سریع، اخگر را که به ظاهر تبدیل به دایره می‌گردد به عنوان مثال، ذکر کرده‌اند. این مثال احتمالاً منشأی هندی دارد زیرا وحدت ودانتا (Vedanta) نیز با چنین مثالی نمایانده شده است. ودانتا در این باب، مثال دیگری دارد که: ماه در آسمان، فقط یکی است؛ اما اگر تصویرش را در دریای موج و تلاطمی بنگریم چندین صورت از آن خواهیم دید» (عبدالحکیم، ۲۵۳۲: ۱۷۰).

در این زمینه، مهاتما گاندی در بیان این که اختلاف مذاهب، صوری و عرضی است نه حقیقی و جوهری، می‌گوید: «همان گونه که درخت تنه‌ای واحد دارد و





شاخه‌ها و برگ‌های متعدد، مذهب حقیقی و کامل نیز فقط یکی است؛ اما وقتی که به وسیله افراد بشر منعکس می‌گردد متعدد و فراوان می‌شود» (زمانی، ۱۳۸۵، د: ۱: ۱۹۱). مولانا خود در «فیه ما فیه» به شیوایی، همین مطلب را بیان می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد:

«اگر راهها مختلف است، اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است. بعضی را از راه روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راهها نظر کنی اختلاف عظیم و مابینت، بی‌حد است. اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه» (همان: ۱۹۱).

بنابر آن چه ذکر شد، روشن است که تصوف و عرفان اسلامی، طی قرن‌ها، به دلیل همجواری و تبادل فرهنگی که بین ملل مختلف بوده بخشی از شاکله خود را از آرا و آثار هندوان اخذ و پایه‌ریزی کرده است.

خلاصه مطلب این که بین عرفان، مذاهب مختلف، شباهت‌هایی هست که جهان‌بینی عرفا و اهالی معرفت و تجربه‌های باطنی را هر چه بیشتر، به هم نزدیک می‌کند. هم مولانا و هم کریشنا هر دو معتقدند که حقیقت، یکی است و راه رسیدن به آن، رهایی از کج فهمی‌ها و شستن ذهن از غبار عادت‌ها و تصورات باطل است. چنان که مولوی در حکایت فیل و تاریکی همین را تشریح و تبیین می‌کند:

از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(مولوی، ۱۳۸۰، د: ۳: ب ۱۲۶۸-۱۲۶۷)

و یا در حکایت انگور و عنب می‌خوانیم:

صاحب سرّی عزیزی صد زبان گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم آرزوی جمله تان را می‌دهم

(همان، د: ۲، ب: ۳۶۹۰-۳۶۸۹)

این موضوع، دو شخصیت مورد بحث مقاله را نیز در بر می‌گیرد که اگر چه در زمان و مکانی دور از هم می‌زیسته‌اند؛ لیکن به دلیل درد مشترکی که همواره با خود داشته‌اند غالباً، به گونه‌ای یکسان می‌اندیشیده‌اند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ
عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره / ۶۲).

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

(حافظ، غ ۷۸)

«در عرفان، مخصوصاً عرفان این مناطق - که ما هستیم - تقریباً هیچ چیز، قبلاً،

ناگفته نیست، همه چیز به شکلی و به طریقی آمده است ... در حرف‌های کریشنا مورتی، حتی یک نکته، یک مطلب و موضوع نو و قبلاً ناگفته، وجود ندارد. آن چه در سیستم او تازگی دارد نحوه توضیح، ترسیم و بیان چیزهایی است که قبل از او، دیگران هم گفته‌اند. آن چه او می‌گوید در عرفان اسلامی، در عرفان بودایی، در عرفان هندو، در عرفان چین، در گیتاها و بسیاری جاهای دیگر، به شکلی آمده است. بین عرفان کریشنا مورتی و عرفان مولوی، نه تنها از نظر محتوا، بلکه حتی از نظر فرم، صورت و توضیح و ترسیم موضوعات، چنان شباهت نزدیکی وجود دارد که اگر من، خود کریشنا مورتی را ندیده بودم و اگر یکدستی و هماهنگی بین مطالب او را ندیده بودم به یقین می‌گفتم که این شخص، قبلاً ترجمه انگلیسی مثنوی را مطالعه کرده است. ولی اکنون به یقین می‌گویم که آن چه



فصلنامه تخصصی

۷

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

مولوی دیده است، کریشنا مورتی هم خود دیده است و حرف‌های او اقتباس حرف‌های مولوی نیست» (مورتی، ۱۳۸۱: ۸).

البته در آشنایی فراوان نویسنده مطلب فوق، با مولانا و کریشنامورتی، کمترین تردیدی وجود ندارد؛ لیکن باید گفت که این جزم اندیشی و شباهت بین آرا، آن گونه که ایشان ذکر می‌کنند، مطلق و جزء به جزء نیست؛ اگر چه اصل موضوع، که همان هدف مشترک و به زبانی دیگر درد مشترک بین عرفا و انسان شناسان گذشته و حال است، یکی است و آن رهایی انسان از پلیدی‌های درون و برون است.

زندگی و مرگ

به نظر می‌رسد بتوان موضوع «مرگ و زندگی» را فصل مشترک همه مذاهب و مکاتب، دانست. مرگ و زندگی از گذشته‌های دور، موضوع چالش برانگیز حیات بشر بوده است و در طول تاریخ تا آن جا - که ثبت و ضبط گردیده - پیامبران، عرفا و فلاسفه به آن پرداخته و به تشریح و رازگشایی آن همت گمارده‌اند.

سعی نگارنده در ابتدا، بر آن بود تا به این دو مسأله به صورت جداگانه و بخش‌های از پی هم پرداخته شود؛ لیکن در مسیر مطالعه، روشن شد که اساساً در نظر عرفا و انسان شناسان، مرگ و زندگی نه تنها دو موضوع جدای از هم نیستند؛ بلکه چنان در هم تنیده و به هم مربوطند که هم چون آینه در برابر هم، حیات وجود میان خود را به هم، منعکس و مرتبط می‌کنند. چنان که مولانا می‌فرماید:

آزمودم، مرگ من در زندگی است (مولوی، ۱۳۸۰، ۳: ب)

(۳۸۳۸)

«در یکی از متون کهن عارفانه هندو، آمده است: مردی که دل او فریفته راحت محسوسات نیست و لذت ترک این لذات را در دل خود می‌یابد باید دانست که به آفریدگار واصل شده و به راحت جاودان، رسیده است» (زمانی، ۱۳۸۵، ۳: ۹۸۴).



فصلنامه تخصصی

۸

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی



اما آن چه بسیار بدیهی و طبیعی به نظر می‌آید این است که مفهوم مرگ و زندگی در نظر اهل معرفت با آن چه میان توده مردم رواج دارد و به لحاظ فیزیولوژیکی و مصطلح تبیین می‌شود، تفاوت عمده و بنیادین دارد. آن چه در ادامه خواهد آمد به روشنی بیان خواهد کرد که این نوع جهان‌بینی و نگرش به هستی، نسبت به مفاهیم کلیدی و پر اهمیت حیات، از سوی اهالی معرفت، تا چه اندازه از ارزش و اعتبار برخوردار و سازنده و ثمربخش است. به یقین، تعریف و تشریح این مفاهیم از نظر مولانا و کریشنا، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و سهم قابل توجهی را در آرای ایشان به خود اختصاص داده‌اند.

با یک تورق در آثار کریشنا، این مسأله، به روشنی قابل مشاهده است و در کمتر نوشته و گفتگویی از اوست که به موضوع زندگی و مرگ، اشاره‌ای نشده باشد. این قضیه، به همان طرز عمیق و موشکافانه در آثار و آرای جلال‌الدین بلخی، خصوصاً اثر عظیم عرفانی او، مثنوی معنوی، به چشم می‌خورد. شایسته ذکر و توجه است که هم مقوله مرگ و هم زندگی، از مقولات بنیادین حیات بشوند، در نظر عرفا بر دو گونه‌اند. به این معنی که حکما و اولیای حق، معتقد به دو نوع زندگی و دو نوع از مرگ بوده و برای هر کدام تعریفی مستقل به دست داده‌اند.

«در نگاه عارفان، زندگی به معنی نفس کشیدن و رفتار غریزی کردن نیست؛ بل زندگی به معنی تولد دوباره یافتن است. یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولد یافتن است. با این تعریف بسیاری از زندگان، مرده‌اند» (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۸۸).

این نوع نگاه نسبت به موضوع مرگ حتی به شکلی جدی‌تر مطرح می‌شود. چرا که در نظر ایشان، حیات ناب و زندگی راستین در مردن از تعلقات و وابستگی‌هاست که رُخ می‌نماید.



اگر به آرای کریشنا مورتی در این باره توجه کنیم، نه تنها به تعریف اصیل مرگ پی می‌بریم بلکه قرابت اندیشه‌های او را با مواردی از این دست در فرهنگ و عرفان اسلامی به خوبی در خواهیم یافت.

وی در یک سخنرانی عمومی در سوئیس به سال ۱۹۸۱م. یعنی سال‌های نزدیک به اواخر عمرش و در سنی که غیر از کمال و پختگی انتظار دیگری از آن نمی‌توان داشت به شکلی کاملاً مشهود و آشکار، مرگ و زوایای پیدا و پنهان آن را می‌شکافد و به تبیین و رمزگشایی این مقوله هراس‌انگیز بشری می‌پردازد: «مرگ جزو زندگی است، در حالی که ما عموماً سخن گفتن در این باره را به تعویق می‌اندازیم و یا از آن پرهیز می‌کنیم. مرگ آن جاست و ما باید آن را بررسی کنیم» (مورتی، ۱۳۷۶: ۷۶).

«مرگ جدا از مرگ جسمانی چیست؟ آیا مرگ نابودی ارگانیک بدن از طریق بیماری، پیری و یا تصادف است؟ آیا بدین دلیل است که اندیشه، خویشتن را با بدن، نام، شکل و همه خاطرات، همسان ساخته و می‌گوید: باید از مرگ پرهیز شود؟... اما آنچه برای ما اهمیت بسیار دارد پایان یافتن روابطی است که داشته‌ایم. آیا خاتمه روابط، دلبستگی‌ها، خاتمه آنچه می‌شناسیم و بدان در زندگی چنگ افکنده‌ایم است که ما را هراسناک می‌سازد؟» (همان: ۸۱).

و سرانجام در خاتمه سخنانش، عشق را عین رهایی و آزادگی و تبلور و محصول مردن از تعلقات می‌نامد و می‌گوید:

«بدین روی بسیار مهم است که معنای مرگ را ادراک کنیم و شاید دریابیم که مرگ اهمیت زیادی دارد و رابطه مهمی با عشق دارد؛ زیرا هنگامی که امری را پایان دهیم، عشق پدیدار خواهد شد. هنگامی که یکسره به دلبستگی‌ها پایان بخشیم، آنگاه عشق پدیدار خواهد شد» (همان: ۸۳).

«هنگامی که چنین آزادی پدید آید، در این صورت هر فردی در، درهم کوبیدن دیوارهای کرانمند آن شعور، شرکت خواهد داشت. در آن صورت، مرگ معنایی یکسره دگرگون خواهد داشت» (همان: ۸۲).

اگر در یک گستره فرهنگی با توسع معنایی قابل ملاحظه‌ای، بتوان مولانای رومی را نماینده عرفان اسلامی دانست، با مقایسه‌ای اجمالی، شباهت میان این دو دیدگاه را می‌توان به خوبی مشاهده کرد. دیدگاهی که پایه‌های فرهنگی آن به هندویسیسم و بودیسیسم بر می‌گردد با منظری که آداب، روایات و سنن اسلامی را به شیوه‌هایی معرفت‌اندیشانه بازگو می‌کند.

«مولانا نیز هم چون دیگر اولیای الهی و حکمای ربانی، مرگ را دو نوع می‌داند. یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیث معروف «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا: بمیرید پیش از آنکه بمیرید» ناظر بدین مرگ است. عرفا این مرگ را قیامت صغری و قیامت وسطی گویند. از آنرو که آدمی از حیات تیره نفسانی می‌میرد» (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۷۴).

اهالی معرفت و صاحبان تجارب باطنی (هم چون مولانا و کریشنا مورتی) مردن از وابستگی‌ها و عادت‌ها و هم چنین تولد دوباره و معنوی را فقط و فقط در فضایی محقق و میسر می‌دانند که عشق در آن ساری و جاری باشد. اینان به حق دریافته‌اند که تنها در اقیانوس موج محبت است که می‌توان به ساحل آرام و ارستگی و آزادگی رسید.

هر چند که پرداختن به مقوله بی‌کران و پهناور عشق، خود فصل مفصل و جداگانه‌ای را می‌طلبد؛ لیکن بنا به ضرورت و حسن شهادت در اینجا، اندک اشاره‌ای به آن، خالی از فایده نمی‌نماید.



حضرت مولانا، در داستان وکیل صدر جهان، پادشاه بخارا، در دفتر سوم مثنوی، از قول نایب عاشق سلطان که غرق در خون خویش و محبت صدر جهان است می گوید:

تو مکن تهدید از کشتن که من تشنه زارم به خون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق، خود یک نوع نیست

(مولوی، ۱۳۸۰، ج ۳: ب ۳۸۳۴-۳۸۳۳)

داستان مذکور و ابیات فوق ناظر بر این معنی اند که اولاً مرگ انواعی دارد و مردن فقط منحصر به نوع جسمانی نیست؛ دوم این که تولد حقیقی که همان وارستگی و مردن از حیات نفسانی است تنها نصیب عاشقان حقیقی می شود.

در این میان، کریشنا مورتی تعاریفی از این مقولات ارائه می کند که نه تنها با دیدگاه های مولانا بی ارتباط نیستند؛ بلکه در مواردی قرابت شگرف و در عین حال قابل تأملی با هم پیدا می کنند. از جمله این که ایشان مرگ را چیزی جدای از زندگی نمی دانند. و هم چنین موضوع هراس و ترس از مرگ را به دلیل عدم آگاهی از زندگی و روش صحیح آن می دانند. وی اگر چه تعریف توده مردم از زندگی یعنی همان خانه و خانواده و پول و شغل و روابط اجتماعی را می پذیرد؛ لیکن معنای حقیقی آن را چیزی ورای این موارد می داند و رسیدن به حیات ناب را جز در بستر لازمانی و لامکانی عشق نمی بیند.

«وقتی درباره زندگی حرف می زنیم، منظور ما زندگی در مقام یک فرایند استمرار است که در آن تعیین هویت وجود دارد. من و خانه ام، من و همسرم، من و حساب بانکی ام، من و تجارب گذشته ام. منظور ما از زندگی یعنی این چیزها، اینطور نیست؟» (مورتی، ۱۳۷۶: ۳۴۴).



فصلنامه تخصصی

۱۲

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی شناختی
مولوی و کریشنا مورتی



«اگر بتوانیم به هنگام زندگی، مرگ را بشناسیم، در آن صورت مشکلی نخواهیم داشت. علت ترس ما آن است که به هنگام زنده بودن قادر به تجربه آنچه ناشناخته است نیستیم» (همان: ۳۴۵).

«حال آیا این امکان وجود دارد که در زندگی بمیریم؟ یعنی به پایان برسیم؟ یعنی هیچ شویم؟ آیا در این دنیا می‌توان مرگ را شناخت؟ آیا امکان آن وجود دارد که به تمامی خاطرات پایان داد؟... خاطراتی که انسان جمع‌آوری کرده است، ذخیره کرده است و در آن به جستجوی امنیت و خوشی می‌رود... آیا می‌توان به همه اینها خاتمه داد؟ یعنی هر روز مردن تا اینکه شاید فردا تجدید حیات در راه باشد؟ تنها در آن صورت است که انسان در عین زنده بودن، مرگ را می‌شناسد» (همان: ۳۴۷).

وی در ادامه بحث و در بخش دیگری از کتاب با تأکید و جدیت بیشتری می‌گوید: «بنابراین هدف ما آن است که چطور به زندگی مان غنا ببخشیم. نه با پول و اموری از این قبیل، بلکه آن را از درون غنی کنیم. چرا زندگی ما این قدر خالی است؟ زیرا هرگز ما به درون خود نظر نکرده‌ایم و به خویشتن اشراف پیدا ننموده ایم. برای یافتن هدف زندگی باید از در خویشتن وارد شویم. زندگی ارتباط است. زندگی عمل در ارتباط است. عشق را فقط در ارتباط می‌توان جست‌نه خارج از ارتباط و علت این که ما طالب هدفی در زندگی هستیم این است که در وجودمان عشق یافت نمی‌شود» (همان: ۴۱۹-۴۱۸).

اظهارات فوق در مورد مرگ و حیات و ضرورت شناخت آنها تنها بخشی کوچک از یک سخنرانی یا نوشته‌های کریشنا است که شباهت ذاتی آنها با کلام جلیل جلال‌الدین محمد، غیرقابل انکار است.

خرد موشکاف و اندیشه باریک بین مولانا، قرن‌ها پیش از این، متذکر و منادی این مسئله بوده است. آنجا که در دفتر پنجم مثنوی در حکایت راهبی که با چراغ در روز روشن به دنبال انسان الهی می‌گردد می‌فرماید:

گفت می‌جویم به هر سو آدمی که بود حسی از حیات آن دمی

(مولوی، ۱۳۸۰، ۵۵: ب ۲۸۹۰)

که همین دغدغه و قصد بشری را در غزلی از دیوان شمس به نحوی دیگر بازگو می‌کند:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

(همان: غ ۴۴۱)

در امواجی دیگر از دریای خروشان مثنوی و در ابیاتی که مولانا در آنها زندگی حقیقی آدمی را در گرو رهایی از بند مادیات می‌داند می‌گوید:

بسته پایی چون گیا اندر زمین سر بجنبانی به بادی بی‌یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی یا مگر پا را از این گل بر کنی
چون کنی پا را؟ حیاتت زین گل است این حیاتت را روش بس مشکل است
چون حیات از حق بگیری ای روی پس شوی مستغنی از گل می‌روی

(مولوی، ۱۳۸۰، ۳۵: ب ۱۲۸۳-۱۲۸۰)

نیز آن چنان که کریشنا مورتی رسیدن به آن مرحله از زندگی ناب را جز در سایه آرامش بخش عشق نمی‌داند، مولانا هم قرن‌ها پیش از او، همین نگرش عمیق را با زبان راز ناک خود اینگونه بیان می‌کند:

جان چه باشد که تو سازی زو سندی؟ حق به عشق خویش زنده‌ت می‌کند
زو حیات عشق خواه و جان مخواه تو از او آن رزق خواه و نان مخواه



(همان، د: ۶: ب ۳۱۷۱-۳۱۷۰)

اکنون می‌توان با نگرشی فراخ‌تر و تاریخی به مسئله مرگ پرداخت. نمی‌توان انکار کرد که قرن‌ها پیش از وجود و حضور کریشنا مورتی و مولوی، در یونان باستان، دانایانی به انحای گوناگون فلسفی و شبه عرفانی، پی به تئوری‌هایی در مسایل وجود و هستی‌شناسانه برده‌اند و در این راستا جهان بینی خود را در آثارشان عرضه داشته‌اند. در این میان، جایگاه ویژه افلاطون - شاگرد سقراط و استاد ارسطو - مثال زدنی است.

«افلاطون مرگ را آزادی و رهایی روح از زندان تن می‌شمارد و بنابراین، ترس از آن را مایه ننگ می‌داند. او می‌گوید: که مرگ جز جدایی روح از تن نیست. او فلاسفه یعنی انسان‌های وارسته را افرادی می‌داند که از مرگ نمی‌ترسند و حتی از آن استقبال می‌کنند. او می‌گوید: مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سر آورده است باید مرگ را با گشاده رویی بپذیرد» (رسولی بیرامی، ۱۳۸۷: ۹۶).

کریشنا مورتی در فرازی زیبا از سخنان خود به مسأله ترس از مرگ می‌پردازد و هراس بشر از این مقوله را عدم آگاهی از معنای زندگی می‌داند و می‌گوید:

«اکثر ما از مردن می‌هراسیم زیرا نمی‌دانیم که زندگی کردن چه مفهومی دارد. ما نمی‌دانیم چگونه زندگی کنیم در نتیجه نمی‌دانیم که چگونه بمیریم. مادامی که از زندگی می‌ترسیم، از مرگ نیز هراسان خواهیم بود. انسانی که از زندگی نمی‌هراسد از عدم امنیت کامل نیز دچار وحشت و هراس نمی‌شود؛ زیرا او درک کرده است که هیچ امنیتی وجود ندارد. زمانی که امنیتی نباشد، حرکتی بی‌پایان وجود خواهد داشت و از آن پس مرگ و زندگی یکسان خواهد بود. انسانی که بدون تضاد زندگی می‌کند. انسانی که با زیبایی و عشق به سر می‌برد از مرگ نمی‌هراسد. زیرا عاشق بودن یعنی مردن» (مورتی، ۱۳۷۶: ۱۲۴).



فصلنامه تخصصی

۱۵

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

در همین راستا و در مقایسه با اشاراتی که از فیلسوف یونان باستان - افلاطون - ذکر گردید، مولانا، هم چنان که ترس از مرگ را ترس از خود می‌پندارد، وجود چنین هراسی را برای صاحبان عقول جزئیة واقعیة انکارناپذیر توصیف می‌کند و می‌گوید:

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست	پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست
پیش ترک، آینه را خوش رنگی است	پیش زنگی، آینه هم زنگی است
آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار	آن ز خود ترسانی‌ای جان هوش دار
روی زشت توست نه رخسار مرگ	جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

(مولوی، ۱۳۸۰، ۳د: ب ۳۴۴۲-۳۴۳۹)

عقل، لرزان از اجل و آن عشق شوخ سنگ کی ترسد ز باران چون کلوخ؟

(همان، ۵د: ب ۱۲۶۸-۱۲۶۷)

مولانا هم چنین در حکایت شیر و نخجیران، ترس از مرگ را از قول

خرگوش چنین توصیف می‌کند:

در من آمد آن که دست و پا برد	رنگ روی و قوت و سیما برد
آنکه در هر چه در آید بشکند	هر درخت از بیخ و بن او بر کند

(همان، ۱د: ب ۱۲۷۴-۱۲۷۳)

اما از منظری دیگر، مولوی مسأله مرگ و موت را برای عارفان نه تنها امری سهل می‌داند؛ بلکه معتقد است که اهل حقیقت و واصلان معدن معرفت به استقبال مرگ می‌روند و حتی به آن ریشخند می‌کنند:

مرگ کین جمله از او در وحشت‌اند	می‌کنند این قوم بر وی ریشخند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر	بر صدف آید ضرر نی بر گهر

(همان: ب ۳۴۹۶-۳۴۹۵)



ور ز ابدالی و میشت شیر شد ایمن آ که مرگ تو سر زیر شد

(همان، د: ۳: ب ۳۹۹۹)

همین بیان و اعتقاد مولانا را نیز می‌توان در غزلیات پرشور او رؤیت کرد:

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من ازو جانی برم بی‌رنگ و بو او ز من دل‌قی ستاند رنگ رنگ

(همان: غ ۱۳۲۶)

طبق تعریفی که در مقدمه درباره مفهوم هستی و هستی‌شناختی بیان شد و اگر مسئله مرگ را جزو آن دسته از مقولات بنیادین زندگی انسان بدانیم که در دایره مفهوم فوق می‌گنجد و حضوری بلافصل دارد، می‌توان گفت که مرگ، رازآمیزترین وضع زندگی آدمی است. این بدان معناست که در جهان‌بینی عرفا، فلاسفه و در یک کلام، انسان، در سراسر تاریخ ذهن و روان، یکی از دغدغه‌های اصیل و در عین حال ناشناخته بشر، مرگ بوده است. حادثه‌ای که صدر و ذیل این تاریخ را پر از سؤال و جواب‌های گوناگون در مورد خود نموده است. این مسأله در ادبیات معاصر تمام ملل از جمله ایران نیز، هم‌چنان که در گذشته بوده، استمرار یافته و البته در وضعیت کنونی جهان، به آن با نگاه‌هایی بعضاً متفاوت از یکدیگر نگریسته شده است.^۱

تناسخ

بسیاری از حکما در سده‌های مختلف و در بستر مذاهب گوناگون به مسئله تناسخ پرداخته‌اند و هر کس بنا به اصول مکتب خویش در قبول یا رد آن به بیان نظریاتی پرداخته است. فاروق صفی‌زاده در کتابی که به نقد «شاسوسا» در شعر سپهری می‌پردازد به بیان، ریشه‌یابی و اصول تناسخ می‌پردازد و می‌نویسد:



فصلنامه تخصصی

۱۷

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی



«مقصود از تناسخ، چنان که پیداست انتقال و هجرت روح است از قالبی به قالب دیگر پس از مرگ... مصر قدیم، زادگاه عقیده تناسخ است... یونان باستان را نیز باید مهد اندیشه تناسخ دانست... در دین مانوی عقیده به تناسخ، رسوخ عمیقی داشته است... در ادیان هندی، فکر تناسخ نفوذ عمیق و وسیعی داشته و دارد... [اما] عقیده به معاد و روز رستاخیز در ادیان بزرگ، آشکارا به منزله نفی و ردّ عقیده به تناسخ است... مسیحیت ارتدوکس، عقیده تناسخ را رد می‌کند... در ادیان چینی و ژاپنی عقیده تناسخ وجود ندارد... در دین اسلام اصلاً عقیده به تناسخ وجود ندارد» (صافی‌زاده، ۱۳۸۳: ۷۳ به بعد).

اجمالاً دیده می‌شود که عقیده حلول و انتقال روح از جسمی به جسم دیگر در هندویسم و اسلام که بستر غالب رساله حاضرند به شکل کاملاً متفاوت وجود دارد. در هندویسم تناسخ و نوزایی را با واژه «کارما» بیان می‌کنند، و آن را عکس‌العملی در مقابل اعمال و کردار آدمی می‌دانند.

«قانون کارما را انگاری برای ترازمندی نظام اخلاقی جهان می‌دانند که ریشه آن را باید در تمدن و فرهنگ کهن هند پیش از آریاها جستجو کرد... در کیش های هندی، قانون کارما را یک نهاد علیتی می‌دانند که بنا بر آن برآیند کارهای انسان ناپدید نخواهد شد و چون لوح محفوظ بر جای خواهد ماند و به زندگیهای دیگر منتقل خواهد شد... برای بیشتر مردم هند زندگی در این جهان، گرفتاری در چرخ زادمان و مرگ یا جریان سنساره است» (آشتیانی، ۱۳۸۳، بخش پنجم: ۲۰۵).

داریوش شایگان نیز فرضیه کارما را یکی از فرضیه‌های کلیه مکاتب هند و حتی آیین‌های غیر متشرع هندی می‌داند و مراد از آن را عمل و عکس‌العمل کردار معرفی می‌کند (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۰).

«سی بل شاتوک» نویسنده امریکایی که بسیار علاقمند به مطالعه در باب ادیان بزرگ آسیایی است، در کتاب خود به نام «دین هندو» می‌نویسد:



«در این دوره، [اوپانیشادها] اعتقاد به یک طول عمر واحد جای خود را به یک نظام تناسخ، یا چرخه‌ای از نوزایی‌ها، موسوم به سمسارا داد. در این نظام شخص پس از آن که در می‌گذشت، بر حسب اینکه چگونه عمرش را سپری کرده بود زندگی را در بهشت یا دوزخ از سر می‌گرفت. آنگاه پس از مدت زمان معینی، از نو در زمین زاده می‌شد. ساز و کار این نظام را کارمن می‌نامیدند که در لغت به معنی عمل است» (شاتوک، ۱۳۸۱: ۳۶).

به خوبی مشاهده می‌شود که فرضیه تناسخ و زادن‌های مکرر چه ریشه عمیقی در فرهنگ هند و آیین‌های آن، دارد. اما در اسلام، اگر چه مسأله تناسخ به کلی مردود است و وضعیت زندگی، مرگ و سپس حشر موجودات - خصوصاً آدمیان - به طور واضح در کتاب آسمانی آن آمده است، لیکن به دلیل تبادل فرهنگ‌ها و ترجمه آثار گذشتگان و ادیان دیگر، این موضوع در طول قرون و به شکل غیرقابل تصویری، در اسلام، رخنه کرده و آن چنان جایی برای خود باز نموده که حتی برخی از بزرگان و حکمای مسلمان به آن متهم شده‌اند.

کریم زمانی می‌گوید:

«از حجم کثیر ردیه‌هایی که توسط حکما و متکلمان بر بطلان تناسخ، نگارش یافته می‌توان به عمق نفوذ و گستردگی این باور کهن، واقف شد. به طور کلی عقیده به تناسخ از سه طریق، وارد حوزه تفکر اسلامی شده است و برخی از حکما و طوایفی از صوفیان و حتی اشخاصی از میان راویان حدیث بدان، معتقد یا متهم بوده‌اند. مجاری ورود تناسخ در اندیشه اسلامی بدین قرار است:

۱- مذهب هندو و بعد از آن مذهب بودایی؛ هندوان به دو اصل بنیادین، عقیده دارند. یکی کارما (جواب عمل) و دیگر سنسارا (تناسخ).

۲- اندیشه فلسفی و اشراقی یونانیان؛ که از اوایل دوره عباسی (تقریباً هشتاد سال پس از سقوط امویان) به سُرّیانی و عربی ترجمه شد و بدین سان امواج

فکری متفاوت به گستره تفکر اسلامی درآمد. حکما و فلاسفه یونان نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو و نو افلاطونیان به تناسخ عقیده داشتند.

۳- مذهب مانوی و صابئی که از مذاهب کهن ایرانی و بین النهرین است» (زمانی، ۱۳۸۶: ۲۶۶).

اصول مکتب تناسخ را چهار مورد ذکر کرده‌اند که در برخی از موارد، اختلافاتی نیز دیده می‌شود. به طور مثال فاروق صفی‌زاده این چهار اصل را بدین شکل توضیح می‌دهد:

۱- نسخ: حلول روح انسان در کالبد انسان.

۲- مسخ: حلول روح انسان در کالبد جانوران.

۳- فسخ: حلول روح انسان در کالبد حشره.

۴- رسخ: حلول روح انسان در کالبد گیاهان» (صفی‌زاده، ۱۳۸۳: ۷۳ به بعد).

واضح است که در موارد سوم و چهارم اختلافاتی در بیان دیدگاه‌ها وجود

دارد که البته در بحث ما نمی‌گنجد. اما در هر دو دیدگاه در اصل دوم با مسئله مسخ مواجه می‌شویم که خود یکی از اصول مهم مکتب تناسخ است و در اسلام و کتاب آسمانی آن - قرآن کریم - اشاراتی بدان رفته است. در واقع مسخ در لغت به معنای تبدیل صورت انسان به شکلی زشت‌تر آمده است.

در آیه ۶۰ سوره‌ی مائده می‌خوانیم:

«قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ»

- بگو آیا به شما خبر دهم که چه کسانی به نزد خدا بدترین فرجام دارند؟ آن کسان که خداوند ایشان را لعنت کرده و بر آنان خشم آورده است. و برخی از آنان را به صورت بوزینه و خوک درآورده است. و ایشان بت پرستیده‌اند. ایشان را بدترین جایگاه است و گمراه‌ترین‌اند.





«اما عرفا و صوفیه گویند همانطور که مسخ در شکل و صورت رخ می‌دهد، باطن و ملکوت انسان نیز ممکن است مسخ شود... ابو نصر سراج طوسی می‌گوید: - الْمَسْخُ مَعْنَاهُ مَسْخُ الْقُلُوبِ وَ ذَلِكَ لِلْمَطْرُودِينَ مِنَ الْبَابِ كَأَنَّ لَهُمْ قُلُوبًا مُتَوَجِّهَةً فَمُسِخَتْ بِالْأَعْرَاضِ عَنْهَا.

- مسخ به معنی مسخ روح است و این مسخ، خاص رانده شدگان درگاه الهی است. آنان در آغاز قلبی داشتند که روی به درگاه الهی بود اما بر اثر اعراض از آن درگاه، به مسخ دچار آمدند» (همان: ۲۷۱).

در مورد کریشنا مورتی و مقایسه و تطبیق آرای وی با پیر بلخ باید گفت که اگر چه وی در بستر پر مسلک هندوستان دیده به جهان گشوده و در گستره وسیع فرهنگ و تمدن این کشور پر رمز و راز پرورش یافته و هندوئیسم و بودیسم را خوانده و تجربه کرده بود؛ لیکن در این زمینه، افکارش، سنخیتی با تناسخ نداشته و در مواردی که پیش آمده و در این باب سخن گفته است، همواره آن را رد نموده و ابداع چنین مقوله‌ای را خرافه‌ای صرف و فقط یک دلخوشی جاهلانه برای انسان‌هایی می‌دانست که از مرگ ترس و هراس داشتند.

برای مولانا که در فضا و جامعه‌ای اسلامی زیست کرده بود، جای شگفتی نیست اگر با چنین مقوله‌ای، برخوردی انتقادی داشته باشد. با این حال افکاری از جنس تناسخ - با تعریفات و توجیهاات گوناگون - شبهه تناسخی بودن مولانا را، گاه تقویت می‌نماید. هر چند که چنین ادعایی به حکم شرع - که مولانا نیز داخل در آن و از اعظام اکبرش می‌باشد - قطعاً باطل و مردود است.

کریشنا مورتی به سال ۱۹۸۲م - در اواخر عمرش - در بمبئی هندوستان، خطاب به مخاطبان خود می‌گوید:

«ما نظریه تقدیر و سرنوشت (karma) و نظریه تناسخ را ایجاد کرده‌ایم و فکر می‌کنیم با خلق این گونه نظریات، با خلق سیستم‌هایی که معتقد به تناسخ هستند

و در این باورند که انسان بارها و بارها متولد می‌شود، توانسته‌ایم مسئله عدل را حل کنیم» (مورتی، ۱۳۸۳: ۷۳).

و در قسمت دیگری از این سخنرانی اضافه می‌کند:

«و چون از مرگ می‌ترسید به فرضیه تناسخ پناه می‌برید و می‌گویید انسان حیات‌های دیگری در پیش دارد و بارها از نو زندگی می‌کند. احتمالاً اکثر شماها به فرضیه تناسخ (reincarnation) معتقدید و این یک شیوه دلخوشانه، تسلی بخش و مطلوب است که توسط کسانی جعل شده است که نتوانسته‌اند معنای زندگی را درک کنند» (همان: ۷۹).

در یک سخنرانی دیگر که در سال ۱۹۷۶م و در سوئیس برگزار می‌کند، وقتی به مقوله مرگ می‌پردازد، تناسخ را تداوم می‌نامد و می‌گوید:

«اینک من می‌خواهم این امر را به عنوان یک موجود بشری دریابم که اگرچه خواهان تداومم، اما در ضمن می‌دانم که به طور اجتناب‌ناپذیری مرگ وجود دارد. چه شما دوست داشته باشید و چه نداشته باشید، مرگ به طور اجتناب‌ناپذیری آنجاست و من به خود می‌گویم وقتی پایان هست، چه اتفاقی می‌افتد؟» (مورتی، ۱۳۷۷: ۶۸).

پیتر میشل در کتابی که به نام خود «کریشنا مورتی» نوشته است، جملاتی از زبان کریشنا در مورد تناسخ نقل می‌کند که بسیار خواندنی و جالب‌اند. وی در بخش عرفان از این کتاب و در مبحث تولدهای مکرر از زبان کریشنا مورتی می‌گوید:

«به نظر من «کارما» ایجاد نوعی سد راه میان خودتان و رشد نهایی و غایی‌تان می‌باشد. این یک اصل نامفهوم و ناخودآگاه در زندگی فانی است، و به هیچ عنوان، خواسته و اراده شخصی از سوی ذات مقدس الهی نیست. این چیزی نیست که خداوند آفریده و مقدر کرده باشد، بلکه نوعی اصل بشری است» (میشل، ۱۳۷۶: ۲۲۴).



فصلنامه تخصصی

۲۲

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنا مورتی



کریشنا مورتی معتقد است، کسانی که به تناسخ عقیده دارند، می‌بایست در همین دنیا و زندگی فعلی‌شان به خوبی و در سلامت، زیست کنند تا در تولد و زایش بعدی، زندگی راحت و بهتری داشته باشند. وی معتقد است که مردم - معتقدین به تناسخ - ذره‌ای در مورد خودشناسی و یافتن حقیقت، گام بر نمی‌دارند؛ اما ساعت‌ها می‌نشینند و به بحث‌های مهم در مورد تناسخ می‌پردازند. او می‌گوید: «برای من، تناسخ، یک اعتقاد به شمار نمی‌رود؛ بلکه زمینه‌ای برای بهبود بخشیدن به صفات درونی‌ام است. من نمی‌خواهم که شما به تناسخ اعتقاد داشته باشید. اتفاقاً برعکس! مایلم آن را مردود شده در نظر بگیرید. آن را از خود برانید. آن را از ذهنتان دور کنید. فقط این نکته را به خاطر بسپارید که از آنجا که شما هر کدامتان، پدیده‌ای از دوران گذشته هستید، پس به طور حتم می‌توانید بر آینده کنترل داشته باشید» (همان: ۲۲۷).

با این حال، وضعیت و مواجهه مولانا در این باب و موضع‌گیری وی در برابر مسئله تناسخ - اگرچه آن را مردود می‌داند - چندان صریح و آشکارا نیست. در دیوان شمس - خصوصاً غزلیات او - و به طور مشخص در مثنوی معنوی، ابیاتی وجود دارد که اگر با تحلیلی جامع و دقیق به آن‌ها نگریسته نشود، می‌توان با تکیه بر همین شواهد، مولانا و به تبع او، فرقه مولویه را، اهل تناسخ قلمداد کرد؛ لیکن باید دقت داشت که این قبیل افکار در آثار مولوی به قطع، از نوع برخوردی عارفانه و صوفیانه با نظام هستی است، به شکلی که در تصوف و عرفان نظری از آنها به «حقیقت نوعیه» و «تجدد و تبدل امثال» نام برده می‌شود. به طور کلی، وقتی تناسخ را به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می‌کنند، نوعی از تناسخ حقیقی را که به عزیزالدین نسفی - عارف هم‌روزگار مولانا - نسبت می‌دهند، اینگونه تفسیر می‌کنند:



فصلنامه تخصصی

۲۴

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

«نوع دیگر از تناسخ حقیقی... مختص ارواح عارفان کامل است. بدین معنی که روح عارفان بزرگ بعد از مفارقت از این پیکر خاکی، ممکن است دوباره در پوشش و حلیه پیکری دیگر بازگشت کند و به سخنی دیگر شمس جان او از کرانه کالبد عارفی دیگر سر بر آورد. این گونه تناسخ را "تکمیلی ارادی" نام بنهاده‌اند» (زمانی، ۱۳۸۶: ۲۶۶).

مولانا، غزلی در دیوان شمس دارد که اگرچه شبهه تناسخ را تقویت می‌نماید، لیکن خود در آن اذعان می‌کند که این افکار، تناسخ نیست، چرا که تناسخ در اسلام، کفر است.

آن سرخ قبایی که چو مه، پار برآمد	امسال در این خرقه زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی	آن است که امسال عرب وار برآمد
آن یار همان است، اگر جامه دگر شد	آن جامه به در کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است، اگر شیشه بدل شد	بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد
این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است	کز جوشش آن قلزم زخار برآمد
گر شمس فرو شد به غروب، او نه فنا شد	از برج دگر، آن مه انوار برآمد

(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۶۳۹)

شمیسا در کتاب «داستان یک روح» که نقدی است بر «بوف کور» صادق هدایت، به این مطلب اشاراتی دارد. او در این باره می‌گوید:
«مولانا اعتقاد داشت که مشایخ همه یکی و حاصل انتقال یک روح در ابدان مختلف هستند... در مورد صلاح‌الدین می‌گفت:

گفت آن شمس دین که می‌گفتیم	باز آمد به ما، چرا خفتیم
او بدل کرد جامه را و آمد	تا نماید جمال و بخرامد

و حتی در آثار او شواهدی است که دلالت بر تجسد خدا به صورت انسانی دارد:

آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم	پوشید دلِق آدم، امروز بر در آمد
---------------------------------	---------------------------------

نیز در زیارت وارث - زیارت سالار شهیدان - است که در آن، امام شهید، وارث آدم و نوح و ابراهیم خوانده شده است» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۵۱ به بعد).
اما مولانا در مثنوی هم ابیاتی دارد که از آنها بوی تناسخ شنیده می‌شود. از جمله در حکایت

«صفت آن مسجد که مهمان کش بود» بیتی هست قریب بدان مضامین:

صورت تن گو: برو، من کیستم نقش، کم ناید چو من باقیستم
(مولوی، د: ۳: ب ۳۹۳۴)

آن مهمان که وارد مسجد مهمان کش می‌شود به جسم خود می‌گوید من فقط همین قالب جسمانی فانی که نیستم، حقیقتی دارم که همیشه ماندگار و جاودان می‌ماند و اگر تو نباشی قالبی دیگر هست که در آن جای گیرد.

مسلم است که از این بیت می‌توان تولدهای مکرر و زایش‌های دوباره را تصور کرد، لیکن، کریم زمانی در شرح جامع خود بر مثنوی، در شرح این بیت، بعد از تقسیم تناسخ به حقیقی و مجازی و تعریف آنها، نهایتاً نتیجه می‌گیرد که «همه مواردی که در مثنوی از آن بوی تناسخ شنیده می‌شود ناظر به تناسخ مجازی است» (زمانی، ۱۳۸۵، د: ۳: ۱۰۱۳).

این در حالی است که در کتاب «میناگر عشق» اثر دیگر کریم زمانی در صفحه ۲۶۸ دلالت برخی ابیات مثنوی را بر تناسخ، از نوع تکمیلی ارادی دانسته است که زیر مجموعه تناسخ حقیقی و ابداع عزیزالدین نسفی است.
باز در دفتر سوم، در انتهای داستان «مثال رنجور شدن آدمی به وهم...» ابیاتی هست شبیه به نظریه تناسخ:

تا بدانی که تن آمد چون لباس رو بچو لابس، لباسی را ملیس
روح را توحید الله خوشترست غیر ظاهر، دست و پایی دیگرست
دست و پا در خواب بینی و ائتلاف آن حقیقت دان، مدانش از گزاف



آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن
(مولوی، ۱۳۸۰، ۳د: ب ۱۶۱۳-۱۶۱۰)

در دفتر ششم مثنوی نیز، مولانا، طی حکایت «مفتون شدن قاضی بر زن
جوچی» بیتی می‌آورد که باز شبهه تناسخ دارد^۲:

گر، ز صندوقی به صندوقی رود او سمایی نیست، صندوقی بود
(همان، ۶د: ب ۴۵۱۵)

در هر حال ابیاتی از این گونه در مثنوی و دیوان شمس یافت می‌شود که طبق
گفته شارحان آثار جلال‌الدین محمد بلخی، هیچکدام از این افکار، بیانگر اعتقاد
مولانا به تناسخ حقیقی و مصطلح نیست، و همانطور که در نظرات و اظهارات
کریشنا مورتی نیز دیده شد، آدمی به شکلی که در حال حاضر فعلیت و
جسمانیت دارد، فقط یکبار زندگی و مرگ را تجربه می‌کند و مهم تجربه آگاهانه
و عاشقانه است.



فصلنامه تخصصی

۲۶

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

نتیجه

بیان آرای کریشنامورتی در موضوعات متفاوتی اعم از حیات، ممات و مسائل
پیرامون آن نشان می‌دهد که وی برخلاف آیین‌های ظاهری و مرسوم زادگاهش -
یعنی هندوئیسم و بودیسم - که به آنها منسوب بوده است، در غالب موارد با
مولانا - عارف مسلمان - اتفاق نظر دارد و این قرابت و همدلی شگرفی که میان
مولانا و مورتی دیده می‌شود بدون شک حاصل تجربت اندیشی و نگاه عاشقانه
ایشان به جهان هستی است.

البته این هم آوایی عارفانه به هیچ روی به مثابه ایجاد معادله‌ای برابر و جزء به
جزء میان افکار و عقاید ایشان نیست. روشن است که فاصله تاریخی میان مولانا
و کریشنا، بستری گونه‌گون از هر حیث ایجاد می‌کند که تفاوت آن فقط در بیان

جزئیات، رخ می‌نماید. لیکن آنچه که محل بحث و مطمح نظر است تبیین شباهت آرا و اندیشه‌هایی است که عموم ارباب معرفت و صاحبان تجارب باطنی، بر سر آن اتفاق نظر دارند و حیات انسان را از منظر چنین روزنه‌ای می‌نگرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. سهراب سپهری یکی از شاعران معاصر درجه اول است که اگرچه در جامعه هنری زمان حیاتش در بیرون مرزها، بیشتر به عنوان یک نقاش مطرح بوده است لیکن در داخل، اشعار و منظومه‌های منتشر شده او خصوصاً در دهه‌های چهل و پنجاه، وی را به عنوان شاعری درون‌گرا معرفی و به چالش با دیگر شاعران آن زمان کشانده است. نگاه سپهری به مقولات مرگ و زندگی و ارتباط آنها با آن نوع از جهان‌بینی عرفانی شرق که مبتنی بر عشق است در منظومه بلند و مشهور «صدای پای آب» شاهد بلیغی است بر قرابت آرا و اندیشه‌های اهل معرفت.

در مورد کریشنا و سهراب، این نزدیکی و همزیستی عارفانه، مسبب ایجاد تواردی مشکوک شده است؛ به نحوی که برخی تصور می‌کرده‌اند که شاعر و نقاش ایرانی تحت نفوذ و تأثیر حرف‌ها و نوشته‌های عارف هندی، اشعار و منظومه‌های خود را سروده است. البته معاصر بودن این دو عارف پیشه با هم، این فرضیه را قوت بخشیده بود و گرنه شباهت‌هایی از این دست در عرفان شرق - آنچنان که اساس موضوع مقاله حاضر است - بر همگان پوشیده نیست.

سیروس شمیسا در یکی از کتاب‌های نقد خود، بی‌خبری خود را از ارتباط بین سپهری و کریشنا اعلام می‌کند و می‌گوید: «من دقیقاً نمی‌دانم که سهراب سپهری تا چه حد با آرا و عقاید عارف معروف معاصر هندی - کریشنا مورتی - آشنا بوده است، اما فلسفه او بسیار نزدیک به فلسفه کریشنا مورتی است. البته در این گونه موارد، نمی‌توان به ضرس قاطع حکم کرد که نزدیکی اندیشه دو فرد دلیل بر آشنایی آنان است. ممکن است دو نفر دقیقاً یک مسیر را پیموده باشند و هر دو به آن مقصد نهایی رسیده باشند و



فصلنامه تخصصی

۲۷

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

مخصوصاً این وضع در عرفان مکرراً دیده می‌شود و این است که ما به نظام عرفانی معتقدیم» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۱۳).

البته اعلام بی‌خبری شمیسا از این ارتباط، متواضعانه و بجاست. چرا که مسلم است ایشان در زمان بیان این اظهارات، از نامه مورخ ۱۳۴۱/۶/۱۴ سهراب بی‌اطلاع بوده‌اند. در سال ۱۳۸۲ش کتابی با کوشش خواهر بزرگ سهراب منتشر شد به نام «هنوز در سفرم» که حاوی برخی از خاطرات و نامه‌های منتشر نشده سهراب بود. نگارنده در میان آن نامه‌ها، به سطوری برخورد که نوع ارتباط این دو شخصیت را آشکار می‌ساخت:

«دیشب در حیاط خانه نشسته بودم و krishna murti را می‌خواندم. او از دیدن یکراست و رویاروی سخن می‌راند. از همان چیزی که سال‌هاست میان دریافت‌های زنده من نشسته، پیش از آنکه این کتاب به دست من افتد نامی از او نشنیده بودم؛ اما در این کتاب بسیاری از گفته‌های مرا بازگفته است» (سپهری، ۱۳۸۲: ۹۴).

به هر حال آنچه که مسلم و بر همگان روشن است این که، اینگونه تواردها، هرگز، حتی ذره‌ای از ارزش تجارب و دریافت درونی این اشخاص کم نمی‌کند؛ و شعر سهراب آنجا که عمیقاً به فلسفه نگاه تازه کریشنا نزدیک می‌شود و عشق و مرگ و زندگی را به هم - و به حق، به هم - گره می‌زند و یکی می‌داند این است:

«زندگی رسم خوشایندی است

زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ

پرشی دارد اندازه عشق»

«زندگی تر شدن پی در پی

زندگی آب تنی کردن در حوضچه اکنون است.» (همان: ۱۷۶)

و آنجا که با جسارت شکوهمندی، شبیه به آنچه مولانا داشت می‌گوید:

«و نترسیم از مرگ

مرگ پایان کبوتر نیست.» (همان: ۱۷۹)

۲. کریم زمانی این بیت را صریح‌ترین شاهد بر تناسخ پیکرهای خاکی می‌داند اما به دلیل اینکه به صورت قضیه‌ای شرطیه آمده آن را جزماً بر اعتقاد گوینده حمل نمی‌کند.

(زمانی، ۱۳۸۶: ۲۶۹)



فصلنامه تخصصی

۲۸

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی

این در حالی است که در شرح جامع مثنوی معنوی این مسئله را به نحوی دیگر بازگو می‌کند و می‌گوید:

«از مصراع اول ممکن است رایحه تناسخ شنیده شود، لیکن اگر به قاعده معروف صوفیه به نام تبدل امثال که بعدها ملاصدرا به کمک آن، حرکت جوهریه را عنوان کرد توجه شود، می‌توان مصراع اول را ناظر بر آن قاعده دانست» (زمانی، ۱۳۸۴، د: ۶۵: ۱۱۵۵).

فهرست منابع

- ❖ قرآن کریم؛ ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای
- ❖ آشتیانی، جلال‌الدین؛ (۱۳۸۳)، عرفان (بودیسم و جینیسم)، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ❖ احمدی، بابک؛ (۱۳۸۴)، سارتر که می‌نوشت، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ❖ جعفری، محمدتقی؛ (۱۳۷۰)، مولوی و جهان‌بینی‌ها، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت.
- ❖ جمادی، سیاوش؛ (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، چاپ اول، تهران، ققنوس.
- ❖ حافظ، شمس‌الدین محمد؛ (۱۳۶۲)، دیوان اشعار، (پرویز ناتل خانلری)، چاپ دوم تهران، خوارزمی.
- ❖ حقوقی، محمد؛ (۱۳۸۱)، شعر زمان ما ۳، چاپ دوازدهم، تهران، نگاه.
- ❖ رجائی بخارایی، احمدعلی؛ (۱۳۷۵)، چاپ هشتم، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، علمی.
- ❖ رسولی بیرامی، ناصر؛ (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی، چاپ اول، تهران، بهجت.
- ❖ ری، جاناناتان؛ (۱۳۸۵)، هایدگر و هستی و زمان، (ترجمه اکبر معصوم بیگی)، چاپ اول، تهران، آگه.



فصلنامه تخصصی

۲۹

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی



- ❖ زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۸۶)، *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ بیست و هفتم، تهران، علمی.
- ❖ زمانی، کریم؛ (۱۳۸۶)، *میناگر عشق*، چاپ پنجم، تهران، نشر نی.
- ❖ -----؛ (۱۳۸۵)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، (جلد اول)، ۶ مجلد، چاپ هجدهم، تهران، اطلاعات.
- ❖ سپهری، پریدخت؛ (۱۳۸۲)، *هنوز در سفرم*، چاپ سوم، تهران، فرزانه.
- ❖ شاتوک، سی بل؛ (۱۳۸۱)، *دین هندو*، (ترجمه حسن افشار)، چاپ اول، تهران، مرکز.
- ❖ شایگان، داریوش؛ (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، (جلد اول)، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- ❖ شمیسا، سیروس؛ (۱۳۸۲)، *داستان یک روح*، چاپ پنجم، تهران، فردوس.
- ❖ -----؛ (۱۳۷۰)، *نگاهی به سپهری*، چاپ اول، تهران، مروارید.
- ❖ صفی‌زاده، فاروق؛ (۱۳۸۳)، *شاسوسا در شعر سهراب سپهری*، چاپ اول، تهران، قصیده.
- ❖ عبدالحکیم، خلیفه؛ (۲۵۳۲)، *عرفان مولوی*، (ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی)، چاپ اول، تهران، علمی.
- ❖ مورتی، جیدو کریشنا؛ (۱۳۷۶)، *اولین و آخرین رهایی*، (ترجمه قاسم کبیری)، چاپ سوم، تهران، مجید.
- ❖ -----؛ (۱۳۸۱)، *پر پرواز*، (ترجمه مرسله لسانی)، چاپ اول، تهران، بهنام.
- ❖ -----؛ (۱۳۸۱)، *نگاه در سکوت*، (ترجمه محمد جعفر مصفا)، چاپ چهارم، تهران، گفتار.
- ❖ -----؛ (۱۳۸۳)، *شعله حضور و مدیتیشن*، (ترجمه محمد جعفر مصفا)، تهران، قطره.

- ❖ ----- ؛ (۱۳۷۷)، **واپسین گفتار**، (ترجمه پیمان آزاد و فروز روشن بین)، چاپ اول، تهران، روشنایی.
- ❖ ----- ؛ (۱۳۷۷)، **مرگ**، (ترجمه مرسله لسانی)، چاپ اول، تهران، بهنام.
- ❖ ----- ؛ (۱۳۸۴)، **آغاز و انجام**، (ترجمه مجید آصفی)، چاپ اول، تهران، کلام شیدا.
- ❖ ----- ؛ (۱۳۷۶)، **رهایی از دانستگی**، (ترجمه مرسله لسانی)، چاپ چهارم، تهران، بهنام.
- ❖ مولوی، جلال‌الدین محمد؛ (۱۳۸۰)، **کلیات شمس تبریزی**، (تصحیح بدیع الزمان فروزانفر)، چاپ اول، تهران، دوستان.
- ❖ ----- ؛ (۱۳۸۰)، **مثنوی معنوی**، (تصحیح رینولد نیکلسون)، چاپ دوم، تهران، میلاد.
- ❖ **میشل، پیترو؛ (۱۳۷۶)، کریشنا مورتی (راز سر به مهر)**، (ترجمه فریده مهدوی دامغانی)، تهران، نشر تیر.
- ❖ **همائی، جلال‌الدین؛ (۱۳۸۵)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)**، چاپ دهم، تهران، هما.



فصلنامه تخصصی

۳۱

زبان محرمی؛ بررسی تطبیقی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامورتی



فصلنامه تخصصی

۳۲

زبان محرمی؛ بررسی تمدنی
برخی آرای هستی‌شناختی
مولوی و کریشنامور