

معنای دینی

زندگی*

جان هیک ترجمه اعظم پویا

مفهوم معنای زندگی در بادی امر فوق العاده مبهم است. این مفهوم در صورتی که بخواهد مفید واقع شود باید وضوح بیشتری یابد، و به نحوی کاملاً معقول افراد مختلف به شیوه‌های گوناگون به این کار دست خواهند زد، لذا من [نیز] ابتدا باید بگویم که این تعبیر را در این جا به چه معنایی به کار می‌برم.

معنای عملی^۱

اولاً، منظورم از معنای زندگی، معنای معناشناختی، یعنی معنای الفاظ و جمله‌ها نیست، بلکه چیزی است که چون لفظ بهتری برایش سراغ ندارم آن را معنای عملی می‌نامم؛ یعنی معنایی که در نحوه‌کنش و واکنش ما، بالفعل یا بالقوه، در جهان تفاوت ایجاد می‌کند. منظور من از معنای عملی یک شیء، رویداد یا موقعیت برای ما - از جمله موقعیت ما به عنوان جزئی از این عالم - حالت استعدادی‌ای است که آن شیء، رویداد یا موقعیت، در نتیجه‌این که ما آن را، درست یا نادرست، نوع خاصی از شیء یا رویداد یا موقعیت می‌دانیم، در ما به وجود می‌آورد. پس معنای یک شیء^۲ برای ما عبارت است از تفاوت بالفعل یا بالقوه‌ای که آن شیء برای ما

ایجاد می‌کند. واضح‌تر بگوییم، معنای یک شیء برای ما عبارت است از کاری که پرداختن به آن یا پرهیختن از آن را در شرایط ذی‌ربط درباره‌ آن شیء مناسب می‌یابیم. یک مثال پیش‌پاافتاده می‌زنم: من در صورتی معتقدم که آنچه در دست دارم توپ تنیس است که در مورد من این مطلب صدق کند که من در شرایط مقتضی با آن معامله‌ یک توپ تنیس را می‌کنم نه، مثلاً، معامله‌ یک توپ کریکت یا یک نارنجک دستی و یا هرچیز دیگری را. معنای آن برای من چنان است که من این نحوه رفتار را با آن بکنم.

این معنای عملی همواره هم به نوع موجود بستگی دارد و هم به فرهنگ: یک بچه‌گره به ممکن است به توپ تنیس به چشم یک اسباب‌بازی بنگرد، و انسانی که متعلق به عصر حجر بوده و در یک ماشین زمانی به این‌جا منتقل شده است، چون مفاهیم تنیس یا توپ تنیس را ندارد، به همان شیء به مثابه چیزی کاملاً متفاوت می‌نگرد. بدین جهت، یک حقیقت معرفت‌شناسانه اساسی که ایمانوئل کانت^۳ آن را مطرح کرد و در تاریخ ماندگار شد، به ذهن متبادر می‌شود، و آن این‌که شخص مدبرک در معنایی که محیطش برای او دارد، به طرز چشم‌گیری سهیم است.

اینک اجازه می‌خواهم از معنای اشیا، نظیر توپ تنیس، به معنای موقعیت‌ها منتقل شوم. یک موقعیت عبارت است از مجموعه‌ای از اشیا که علاوه بر مجموع معنایی یکایک اجزای^۴ متشکله‌اش نیز معنای خاص خود را دارد. یک موقعیت از راه عطف توجه انسان که به صورت گزینشی در سطحی فراتر از سطح آگاهی به شیء عمل می‌کند - فراتر از این معنای منطقی که آگاهی از شیء را پیش‌فرض می‌گیرد - تشکیل می‌شود و زندگی بشر معمولاً بر همین سطح بالاتر معنای ناظر به موقعیت، جریان دارد؛ برای مثال برای ما معنای حضور در یک نشست یا در یک کنفرانس علمی این است که ما به شیوه‌هایی رفتار کنیم که متناسب [با این حضور] اند. معنای مقبول آن در فرهنگ ما این است که من مقاله خود را با صدای بلند بخوانم، و شما مؤدبانه گوش دهید، ضمن این‌که سؤال‌های غامضی را سر هم می‌کنید که باید در فرصت بحث طرح شود. اما اگر انسان‌های عصر حجر که پیش‌تر ذکرشان رفت، ناگهان در میان ما ظاهر شوند، همین معنا را در این هیأت مادی نخواهند یافت. این کنفرانس برای آن‌ها کاملاً متفاوت دارد، زیرا آنان مفاهیمی نظیر کنفرانس، دانشگاه، مقاله علمی، فلسفه و مفاهیم دیگری از این قبیل را ندارند؛ مفاهیمی که عناصر آشنایی برای دنیای فرهنگی ما هستند.

من به وقت خود از وضعیت‌های محدودی از این دست می‌گذرم و به سراغ وضعیت

نامحدود وجود خودمان در این عالم می‌روم. اما نخست مایلم بار دیگر بر یک نکته اساسی که پیش‌تر آن را طرح کرده‌ام، انگشت تأکید نهم؛ یعنی بر سهم شخص مُدرک در کل آگاهی ما از معنا. این رأی طی دو قرن از زمان کانت به این طرف مقبولیت گسترده و فزاینده‌ای یافته، و در دوران خود ما به دلیل رشد و شکوفایی روان‌شناسی معرفتی و جامعه‌شناسی معرفت، جان تازه‌ای گرفته است. اهمیت این رأی را برای معرفت‌شناسی دین‌اولین بار جان ویزدم، شاگرد ویتگنشتاین، به هنگام ایراد درس گفتارهایش در کمبریج، در اوایل دهه ۱۹۵۰، یعنی پس از مرگ ویتگنشتاین، در سال ۱۹۵۱ بر من آشکار کرد. گرچه نه او و نه ویتگنشتاین لزوماً با استفاده‌ای که من می‌خواهم از آن بکنم، موافق نیستند. اما ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی (جزء دوم، بخش ۱۱) از چیزی بحث می‌کند که آن را «دیدن-تحت عنوان» [seeing-as] نامید. مانند وقتی که شما تصویر متشابه و دوپهلویی را ابتدا به نحوی و سپس به نحوی دیگر می‌بینید. تعمیم این مفهوم به مفهوم «تجربه-تحت عنوان» [experiencing-as] طبیعی به نظر می‌رسد و اگر بنا باشد آن رأی اساسی مذکور را برای وضعیت ما به کار ببریم، به آن نیاز داریم. البته جان ویزدم این مطلب را به موارد دیگر نیز تسری داد. شرکت در درس گفتارهایش تجربه شگفت‌انگیزی بود. آدمی به از این شاخه به آن شاخه پریدن‌های به ظاهر آشفته و درهم و برهم خشک و ملال‌آور او هفته‌های متوالی گوش می‌سپرد و حسابی کسل و بی‌حوصله می‌شد، اما ناگاه در میان سخنانش نکته‌ای می‌گفت که چنان شورانگیزانه بر سخنان پیشینش پرتو می‌افشاند که آدمی ناچار می‌شد برای شنیدن نکات بیشتر، همچنان به باز آمدن به جلسات ادامه دهد؛ مثلاً یک بار درباره پرداختن به مابعدالطبیعه صحبت کرد و گفت که این کار مثل فهمیدن شکل کلی یک تصویر پازل است. چنان‌که در درس گفتارهای ویزدم معمول بود. این سخن نکته‌ای ارتجالی و به نحوی و سوسه‌انگیز معنادار بود که او هرگز، تا آن‌جا که من می‌دانم، به بسط بیشتر آن نپرداخت. اما همین نکته سر نخ‌ی به دست من داد تا به ماهیت آگاهی^۵ دینی و، از آن رهگذر، به ماهیت فهم دینی از معنای زندگی پی برم.

پس تا این‌جا نکته کلی این است که آگاهی^۶ ما از محیط مان یک آگاهی^۷ تفسیر شده از آن، به عنوان محیطی که برای ما معنای عملی دارد، است، البته [مراد از] «تفسیر» در این‌جا تفسیری نظری نیست، مانند زمانی که یک متن را تفسیر می‌کنیم یا یک کارآگاه سرنخ‌ها را تفسیر می‌کند، بلکه [مقصود] تفسیری ادراکی است که همه وقت در آگاهی مستمر ما از یک محیط معنادار رخ

می‌دهد، محیطی که در آن به شیوه‌هایی که آن‌ها را مناسب می‌دانیم، قادر به کنش و واکنش ایم.

سطوح مادی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی معنا

اکنون می‌خواهم به سطوح مختلف معنا که در موقعیت‌های مختلف بشری درمی‌یابیم، توجه کنم. این سطوح عبارت‌اند از: سطح مادی، اجتماعی یا اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی؛ و من به این دلیل از این‌ها به عنوان سطوح معنا یاد می‌کنم که معنای اخلاقی و زیبایی‌شناختی پیش‌فرضشان معنای مادی است و از رهگذر آن، وجود می‌یابند و این در حالی است که امکان دارد که پیش‌فرض معنای دینی، هر یک از آن معانی و یا همه آن‌ها باشد و این معنا از رهگذر هر یک از آن‌ها و یا همه آن‌ها وجود یابد. در این جا توجه ما عمدتاً معطوف به معنای دینی، هم معنای دینی موقعیت‌های محدود و هم معنای دینی موقعیت‌های نامحدود حضور ما در عالم است، گرچه در کل سلسله مراتب صور آگاهی،^۸ ساختار معرفت‌شناختی واحدی ساری و جاری است.

اما در این جا هیچ مجالی برای بحث از سطوح مادی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی معنا وجود ندارد. من فقط می‌خواهم یادآور شوم که معنای اخلاقی پیش‌فرضش، معنای مادی است و معنای دینی هم پیش‌فرضش، هم معنای اخلاقی است و هم معنای مادی. معنای زیبایی‌شناختی در درون این سلسله مراتب منطقی جایگاه نوسان‌دارتری دارد و من در این جا آن را پی‌نمی‌گیرم. اما به نظر من، الگویی که در سرتاسر این مبحث وجود دارد، الگوی سطوح یا لایه‌های معناست، به طوری که معنای بالاتر شامل معنای پایین‌تر می‌شود و مترتب بر آن می‌گردد، هم‌چنین هرچه معنا گران‌بارتر از ارزش باشد، آزادی معرفتی ما در مورد آن بیشتر خواهد بود. این آزادی (و مسئولیت ملازم آن) در مورد معنای مادی یا طبیعی در کمترین حد است، اما در مورد معنای زیبایی‌شناختی و اخلاقی بسیار بیشتر است، و در مورد معنای دینی - که اینک محل بحث ماست - به بالاترین حد خود می‌رسد.

معنای دینی

در این جا باید مروری سریع داشته باشم بر معنای اشیا و مکان‌های مقدس خاص و معنای موقعیت‌هایی که چیزی جز اجرای شعایر دینی نیستند. اشیای مقدس شامل این‌هاست:

توت‌ها، مجسمه‌های سفالین، چوبین یا سنگی خدایان هندو، بودا و بودی ستوه‌ها،^۹ مسیح، مریم عذرا، و اولیای مقدس مسیحی و نظیر این‌ها؛ و مکتوبات مقدسی چون طومار تورات، کتاب مقدس قرآن، آدی‌گرن^{۱۰} و نوشته‌های دیگر؛ و تصویرهای نمادینی همچون صلیب، تمثال عیسی بر صلیب، هلال ماه نو برای مسلمانان، ماندالاهای بودایی و هندو و تصاویر دیگری نظیر این‌ها؛ و علاوه بر آن‌ها بناهای مقدس که شامل دوایر سنگی، کنیسه‌ها، کلیساها، نمازخانه‌ها، کلیساهای جامع، مساجد، معابد سیک‌ها،^{۱۱} و بناهای دیگری از این قبیل است؛ و مکان‌های مقدس که شامل این‌هاست: بنارس، اورشلیم، مکه و مانند آن‌ها؛ و ضمناً رویدادهای دینی که شامل آیین‌های باستانی ودایی،^{۱۲} آیین عشای ربّانی مسیحی، نماز مسلمانان، هیئت‌های دینی و مذهبی موقر، رسمی و شکوهمند و رقص‌های مقدس و مانند آن‌هاست. همه این‌ها به این منظور طرح‌ریزی شده و یا بیشتر تطوّر یافته‌اند که یک واکنش درونی را برانگیزند، واکنشی که نوعاً حرکتی است به سمت تمرکز زندگی یکایک افراد یا جامعه حول محور امر قدسی، امر الوهی و یا امر متعالی، آن‌هم به شکل خاصی که این شیء یا رویداد نمادین آن را تعیین می‌کند. و بدین سان، از خودگذشتگی جمعی را در مورد یک خدای محلی تقویت می‌کند و درجه بالاتری از عشق و ایثار را در مورد ویشنو یا شیوا یا آدونای یهودیت خاخامی یا مسیح یا ثالوث مقدس یا الله پدید می‌آورد، یا میزان بیشتری از استحاله درونی را در پاسخ به درّمه یا تائو ایجاد می‌کند.

اما اینک آن‌چه مورد نظر ماست، شکل عام‌تر و فراگیرتری از معنای عملی است که همان معنای زندگی است؛ یعنی معنای دینی وجود ما در عالم. توجه ما معطوف به راه‌های دینی تجربه کردن کل محیط مان و نیز پاسخ‌های درونی مان درباره آن محیط است.

نحوه سکونت ما در جهان - نه لزوماً روز به روز [ما]، بلکه در روند کلی زندگی ما - انعکاسی است از سرشتی که به تصور ما جهان واجد آن است و بدین سبب، جهان را واجد آن تجربه می‌کنیم. بدین ترتیب، پرسش معنای زندگی این است: ماهیت این جهانی که ما در آن، و به عنوان جزئی از آن، خودمان را می‌یابیم، چیست؟ مهم‌تر از همه، آیا ماهیت نهایی جهان، تا آن‌جا که به ما انسان‌ها مربوط است، ماهیتی رئوف یا خشن یا بی‌تفاوت است؟ بدین جهت، می‌گوییم: "تا آن‌جا که به ما انسان‌ها مربوط است" که ما پاره‌های بسیار کوچکی از جهانیم، ظاهراً بسیار بعید به نظر می‌رسد که دستگاه ادراکی لازم را برای درک ماهیت عالم واقع

در مجموع داشته باشیم. اما با این حال، این امکان هست که بتوانیم ماهیت جهان را تا آن جا که بر ما تأثیر می‌گذارد، در قالب مفاهیم بشری خودمان درک کنیم. همان طور که جان استوارت میل می‌گفت که: «اگر آگاهی درست از این امر که ما در چه نظامی و تحت کدام سیطره جهانی محکوم به زیستن هستیم، سودمند نمی‌بود، مشکل بتوان گمان زد که چه چیزی را می‌توان سودمند دانست. برای آدمی، خواه در مکانی مطلوب باشد یا نامطلوب، در قصری باشد یا در یک زندان، این که بداند در کجا زندگی می‌کند برای او جز سود چیزی نخواهد داشت.» [۱]

هریک از ادیان بزرگ جهان تصور جامعی از ماهیت جهان در اختیار آدمی می‌نهد. مادام که این تصاویر مورد اعتقاد [ما] قرار گیرند و لذا در ساختار درونی ما تعبیه شوند، ماشین‌وار بر شیوه‌ای که شخص مؤمن جهان را تجربه می‌کند و در آن می‌زید، تأثیر می‌گذارند. به بیان دیگر، این‌ها معنای کلی زندگی را برای ما تعیین می‌کنند. البته در این جا ما درباره باورهای اصیل سخن می‌گوییم، آن‌هایی که مایلیم بر اساس شان عمل کنیم - همان چیزی که کاردینال نیومن^{۱۳} آن‌ها را تصدیقات واقعی نامید تا از تصدیقات ذهنی^{۱۴} متمایز شوند. [۲]

وضعیت تخیلی زیر را به عنوان مثالی نسبتاً ساده و پیش‌پا افتاده می‌آوریم تا این واقعیت را نشان دهیم که نحوه تجربه ما از محیط مان بر حالت درونی ما تأثیر می‌گذارد. فرض کنید در ساختمان عجیب و غریبی هستیم و به اشتباه وارد اتاق بزرگی می‌شویم و می‌بینیم که یک انجمن سری نظامی در آن جا تشکیل شده است. بسیاری از اعضای آن مسلح‌اند، و از آن جا که آنان مرا عضوی از انجمن می‌دانند، گمان می‌کنم که این امر اقتضا می‌کند که به این نقش تن دهم. طرح‌های مورد بحث آنان مربوط به براندازی خشونت‌آمیز نظام حکومت است. این وضعیت در کل، فوق‌العاده هشداردهنده و هراس‌آور است. معنای این وضعیت برای من این است که وحشت زده و دچار بیم و هراسم. اما ناگهان، در پرتو نور ضعیفی که از بالای سرمان می‌آید، متوجه می‌شویم که در گالری‌ای هستیم که در آن دوربین‌های فیلمبرداری با صدایی آهسته مشغول کارند، و من درمی‌یابم که به طور اتفاقی به صحنه یک فیلم وارد شده‌ام. این فهم عبارت است از تغییری که در تفسیر من از وضعیت کنونی‌ام رخ داده است. پیش از این، بی آن که متوجه باشم آن وضعیت را به مثابه «زندگی واقعی» ای تفسیر می‌کردم که مقتضی آن بود که احتیاط بسیار پیشه کنم، اما اکنون وضعیت مذکور را واجد معنای کاملاً متفاوتی می‌یابم، اما در سطح زمین جریان حوادث طبق روال قبل ادامه دارد؛ یعنی اجلاس انجمن سری دقیقاً مثل قبل به کار خود ادامه

می دهد. و با این همه، آگاهی اخیر من از وضعیت فراگیرتر، تجربه مرا از وضعیت محدودتر تغییر می دهد. این وضعیت محدودتر اینک معنای تازه ای برای من دارد، بدین معنا که من نسبت به آن در یک حالت درونی متفاوتی قرار گرفته ام؛ برای مثال اگر یکی از «توطئه گران» به ورود من توجه یافته و با تهدید تفنگش را به سوی من نشانه رفته بود، ممکن بود وانمود کنم که به وحشت افتاده ام، اما در واقع، وحشت نکرده بودم.

این تمثیل مناسبی برای وضعیت دینی ما نیست، زیرا دوربین ها و متصدیان آن ها در تاقُما فقط تعداد دیگری از همان نوع واقعی هستند که صحنه و هنرپیشگان در سطح زمین اند. اما با وجود این، شاید این تمثیل به توجیه این رأی کمک کند که فهم دینی ما از زندگی به عنوان زندگی ای که در محضر امر الوهی، امر متعالی، حقیقه الحقائق سپری می شود، خاستگاهش همین حقیقه الحقائق است، می تواند تفاوت عمیقی در فهم ما از معنای زندگی کنونی مان ایجاد کند.

دین به عنوان خوش بینی کیهانی

اینک اجازه می خواهم این فرضیه را برای شما مطرح کنم که ادیان بزرگ جهان صورت های مختلف از آن چیزی هستند که من آن را «خوش بینی کیهانی» اش می نامم. «خوش بینی کیهانی» اصطلاحی نیست که بتوان آن را در واژگان شاخص هیچ یک از ادیان دید. اما به عقیده من، این اصطلاح عصاره تأکیدات خاص ادیان درباره ماهیت غایی عالم واقع است، به صورتی که بر ما انسان ها تأثیر می گذارد. ادیان بزرگ توحیدی درباره [ماهیت] این عالم واقع - مثلاً در یهودیت - می گویند: «آن قدر که آسمان از زمین بلندتر است به همان قدر رحمت او [خدای بنی اسرائیل] نیز بر کسانی که از او می ترسند، عظیم است» (مزامیر ۱۰۳/۱۱)؛ یا [در مسیحیت] پدر آسمانی عهد جدید یک خدای بی نهایت با محبت است؛ و یا آن الله که در قرآن خود را آشکار فرموده، همیشه بخشنده و مهربان است. اکثر هندوها نیز به خدا قائلند، اما آیین هندویی غیر ثنوی، با روی آوردن به ادیان بزرگی که قائل به خدا نیستند، تأکید می ورزد که ما در کنه ذات خود هستی - آگاهی - ابتهاج [saccidanna] برهنه ایم، اما در عین حال، به تعبیری، ما باید به آن چیزی تبدیل شویم که هستیم؛ و نیز بر این نکته پای می فشرند که سرشت حقیقی ما بودا - سرشت یا درمه - سرشت جهان شمول عالم است که در تجربه بشری به مثابه شفقت و رحمت بی کران بوداها به نمایش درمی آید - و باز هم ما باید به چیزی تبدیل شویم که به یک معنا، از پیش بوده ایم. در هر

صورت، ادیان به ما می‌آموزند که ما می‌توانیم یک باره یا به تدریج، روی زمین یا در آسمان، در این زندگی یا از طریق زندگی‌های متعدد، به تحوّل نجات بخش دست یابیم- یا آن را دریافت کنیم- که از طریق آن ارتباط تازه‌ای با آن واقعیت غایی برقرار سازیم یا به هوویّتی که به تازگی بر ما مکشوف گشته، نایل آییم.

هر سنتی، از سویی، میان وضعیتی که خواهان رهایی یا نجات از آنیم یا وضعیتی که لازم است در مورد آن هوشیار و بیدار شویم و از سویی دیگر، آن وضعیت بی‌نهایت بهتری که راه وصول به آن را به ما می‌نماید، تمایز بنیانی می‌نهد. [یعنی در این سنت‌ها] یک دیدگاه عمیقاً بدبینانه درباره‌ی وضع ناگوار کنونی ما با دیدگاهی بسیار خوش‌بینانه در باب چیزی که سرانجام می‌تواند در اختیار ما قرار گیرد، همراه شده است. بدبینی، فهمی از زندگی متعارف بشری است که آن را زندگی‌ای می‌داند که به دامان گناه و خطا سقوط کرده و یا در نافرمانی خدا و بیگانگی با او سپری می‌شود و یا به دام فضای موهوم و غیرواقعی ناشی از کوری معنوی (avidya) افتاده و در نتیجه، در چرخه‌ی زندگی توأم با رنج (samsara) گرفتار آمده است. اما بر وفق یک اظهار نظر دیگر، یک شق فوق‌العاده بهتری هم وجود دارد که برای ما دست‌یافتنی است، چرا که از نگاه انسانی ما امر غایی رثوف است. ما می‌توانیم از طریق لطف الهی، یا رحمت الهی و فراتر رفتن تدریجی از دیدگاه خودپرستانه و تحقّق بخشیدن به عمیق‌ترین لایه‌های سرشت خود به بالاترین خیر رسیده یا دست یابیم، خیری که به اشکال گوناگونی چون ملکوت، بهشت، وحدت با خداوند، هماهنگی با تائو، فنای در برهمن یا نیروانا تصویر می‌شود. پیام هر یک از ادیان بزرگ، مادام که این حالت به غایت مطلوب‌تر را برای همگان دست‌یافتنی بدانند، حامل بشارت خواهد بود.

پس مقصود من از خوش‌بینی کیهانی ادیان جهانی این است که اگر تصور هر یک از ادیان از ماهیت عالم از بن و بنیاد درست باشد، ما می‌توانیم از این که پاره‌ای از این عالم هستیم، مشعوف باشیم و به دلیل داشتن این وجود بشری شاد و شاکر. به عبارت دیگر، معنای زندگی این است که حتی در تاریک‌ترین لحظه‌های زندگی که آکنده از رنج و اندوه است، می‌توان در اوج توکل و اطمینان قلبی بود.

اما من فکر می‌کنم که ما در این مرحله باید به تمایزی قائل شویم، مانند تمایزی که کنت ول اسمیت^{۱۵} میان آن‌چه او نامش را «ایمان»^{۱۶} می‌نهد و آن‌چه «سنت‌های برهم‌انباشته»^{۱۷} می‌داند،

قائل می‌شود. [۳] من شخصاً گمان نمی‌کنم که واژه «ایمان»ی که او به کار برده است برای چیزی که او از آن سخن می‌گوید؛ یعنی پاسخ عملی به خدا، یا به امر متعالی، که زندگی یک فرد را شکل می‌دهد، بهترین واژه باشد. و لذا این نیز ممکن است بهترین واژه نباشد، اما من مایلیم از پاسخ‌های زندگی [انسان‌ها] در مورد امر متعالی سخن بگویم و این پاسخ‌ها را از دین به معنایی که موضوع تحقیق انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان و مورخان قرار می‌گیرد، جدا کنم، زیرا خدا باشد یا نباشد، کلی‌تر بگویم، خواه یک واقعیت روحانی بلندمرتبه و غایی وجود داشته باشد یا نه، برای کار در این رشته‌های علمی هیچ فرقی ندارد. برای مطالعه علمی دین همین کافی است که افراد و جوامع به وجود خدا معتقد باشند. به تعبیر دیگر، پژوهش‌های علمی یا عینی دین، پژوهش غیردینی آن است. این نوع پژوهش کاملاً مشروعیت دارد و در حقیقت، بسیار ارزشمند است، اما می‌خواهم بر این نکته انگشت تأکید کنم که پژوهش دینی دین مشروعیتی کمتر از آن ندارد. این دو پژوهش، اگرچه تفاوت مهمی باهم دارند، فقط در صورتی رقیب یکدیگرند که طبیعت‌گرایی روش شناختی رویکرد علمی را نوعی طبیعت‌گرایی جزئی به شمار آوریم، وگرنه رقیب نخواهند بود. از منظر یک تفسیر دینی از دین نیز پاسخ‌ها [ی شخص] به امر متعالی باید از نهادها و رسوم سنت‌های برهم‌انباشته جدا شود. در عین حال، گرچه آن‌ها باید از هم جدا شوند، در عمل درهم می‌آمیزند، زیرا پاسخ‌های دینی به امر الوهی، به طور طبیعی، در کالبد رسوم، نهادها و نظام‌های اعتقادی دینی‌ای که سازنده سنت‌های تاریخی‌اند و از طریق آن‌ها، به ظهور می‌رسند. اما این تفکیک ما را قادر می‌سازد تا بر این امر وقوف یابیم که این سنت‌ها همیشه یا همه‌جا یا تمام و کمال حامل پاسخی به امر متعالی نیستند، بلکه وجودی مستقل از این پاسخ دارند، به همین دلیل، می‌توانند موضوع پژوهش علمی قرار گیرند. و گاه آن‌ها حتی هنگامی که عمده‌تأ فاقد هرگونه پاسخی به امر متعالی‌اند، می‌توانند در طی تاریخ استمرار داشته باشند. مانند یک هواپیما که وقتی خلبان با چتر نجات از آن بیرون می‌پرد، هواپیما به پروازش ادامه می‌دهد.

و لذا عموماً میان معنای زندگی مطابق تعالیم دینی مان و معانی ملموس بی‌واسطه‌ای که ما بر طبق آن‌ها زندگی روزمره خود را سپری می‌کنیم، شکاف عمیقی وجود دارد. از این واقعیت که دین ما نوعی خوش‌بینی کیهانی را به ما می‌آموزد نباید این نتیجه را گرفت که ما مؤمنان، همواره در یک شرایط روحی خوش‌بینانه و توأم با خرسندی به سر می‌بریم! هم‌چنین اعتقاد به

این که وجود بشر در نهایت خیر است به این معنا نیست که وجود خودمدار، رهایی نیافته و تخته‌بند توهم کنونی ما خیر است و لو خیر بسیاری هم در آن وجود داشته باشد. درد و رنج، قحطی و بیماری، جنگ و قتل عام، سرکوب و استثمار واقعیت دارند، و این‌ها عملاً خوبی نهایی حیات بشر را از چشم بسیاری از مردم، در بخش عظیمی، یا حتی بخش اعظمی از زندگی‌شان، پوشیده می‌دارند. این سخن که حیات آدمی خیر است به این معناست که حیات او فرآیند یا پروژه‌ای است که به نتیجه‌ای کاملاً نیک منتهی می‌شود. اما با وجود این که ادیان به صراحت این مطلب را به ما می‌آموزند، اما اکثر پیروان آن‌ها، اعم از زن و مرد، بخش عمده زندگی روزانه خود را فارغ از این اندیشه می‌گذرانند. ایمان به خیرخواهی امر غایی از دید ما انسان‌ها، احتمالاً برای بیشتر مردم، در اکثر مواقع، یک اعتقاد نظری است نه اعتقادی واقعی. اگرچه اعتقادی است که می‌تواند در لحظه‌های بحرانی زندگی بروز و ظهور آشکاری داشته باشد.

گذشته از آن، حتی تعلیمات سنت‌های بزرگ هم واجد عناصری هستند که با این اعتقاد در تعارض می‌افتند که پروژه بشری به یک نتیجه کاملاً نیک می‌انجامد، به همین دلیل، فرضیه خوش بینی کیهانی باید به دقت جرح و تعدیل شود. ما باید این مطلب را بررسی کنیم که خوش بینی ادیان بزرگ قومی نظیر آیین هندو و دین یهود تا چه حد منحصر به امت خودشان هستند و در مورد سایر بنی آدم تا چه حد بدبین‌اند، البته پاسخ نهایی اکثر هندوها و یهودیان این است که نجات محدود به امت خودشان نیست. وانگهی، در ادیان توحیدی این اعتقاد بوده و در قرون وسطا هم قویاً وجود داشته است که اکثریت عظیم نژاد بشر محکوم به خلود در جهنم‌اند - و دلیلش یا این است که از عالم مسیحیت خارج‌اند یا این که کافرند و «اهل کتاب» نیستند. امروز نیز در حوزه هر دینی یک جناح بزرگ بنیادگرا وجود دارد که حریم آن دیدگاه قرون وسطایی را پاس می‌دارد و باید گفت که هر سنت دینی به همان میزان که بخشی از زنان و مردان را از تحقق آن پروژه بشری محروم می‌داند، واجد نوعی بدبینی کیهانی است نه خوش بینی کیهانی. اما این معضل هم وجود دارد که در هر سنت دینی همواره این اعتقاد بوده است که شرارت پیشگانی که بدون توجه از دنیا می‌روند، چندان به لعنت ابدی گرفتار می‌آیند که امکان هیچ نجاتی برای آنان نیست. البته ما باید میان این دو مطلب فرق بگذاریم؛ میان محرومیت از نیک سرانجامی‌ای که برآمده از ساختار عالم است و محرومیت به بار آمده از سوی خود ما که ناشی از افعال اختیاری‌مان

است. هر چند پاسخ این پرسش که چقدر باید میان آن دو فرق گذاشت، کار دشواری است. همان طور که ملاحظه می‌کنید اوضاع بغرنج است و ما در تاریخ ادیان می‌بینیم که هر سنتی تصویری به دست داده که در آن اخبار نیک و بد درباره سرنوشت نهایی بشر در مجموع به هم آمیخته است.

این نکته نیز باید روشن شود که وقتی ما درباره نیک سرانجامی عالم از نظرگاه بشری خودمان سخن می‌گوییم، [در واقع] سخن از ماهیت کلی واقعیتی به میان می‌آوریم که بسیار فراتر از هر چیزی است که در حال حاضر می‌توانیم ببینیم یا علوم طبیعی می‌توانند پرده از روی آن بردارند، زیرا از شروری که دامن گیر بشر است و نیز از این واقعیت به همان اندازه آشکار که استعدادها و توانایی‌های بشر در این حیات دنیوی به ندرت مجال بروز می‌یابد، روشن می‌گردد که اگر این فرایند بخواهد به کمال خود برسد باید تا فراسوی زندگی این جهانی استمرار یابد. به گفته عارف مسیحی، جولیان نوریچی^{۱۸} ایمان به این که «همه چیز خوب خواهد بود، و همه چیز خوب خواهد بود و هر چیزی از هر نوعی که باشد خوب خواهد بود» مترتب بر تصویری از ساختار غایی واقعیت است که تحقق این ایمان را ممکن می‌سازد.

سنت‌های بزرگ و خرده سنت‌ها این ساختار و این خرسندی نهایی را به صورت‌های مختلفی از این قبیل به تصویر کشیده‌اند: ملکوت بهشت، وصال خدا، رؤیت سعیده خدا، فنای در برهمن که در آن از هستی فردی متمایز فراتر می‌رویم، نیروانه، تحقق عام و فراگیر بودا-سرشت همه موجودات و تصاویر دیگری از این دست. اما ذکر این نکته دارای اهمیت است که لازمه این تصور که روند حیات سرانجامی نیک دارد، این نیست که یکی از این برداشت‌های خاص که درباره نیک سرانجامی فوقاً ذکر کردیم، صحیح از کار درآید. در حقیقت، متفکران در هر سنت دینی همیشه از این نکته آگاه بوده‌اند که تفسیرهای کتاب‌های مقدس از ملکوت/بهشت در قالب تصاویر شاعرانه‌ای عرضه شده‌اند که به قلمروی و رای سطح فهم کنونی ما اشاره دارند؛ یا در ادیان شرقی هم [می‌بینیم که] آن وحدت نهایی که متدینان در طلب‌آند، در قالب هیچ‌یک از مفاهیم و واژه‌های زمینی قابل تصور نیست.

بنابراین، دو شرط هست که یک دین باید واجد آن‌ها باشد تا بتواند ذیل چیزی قرار گیرد که من خوش‌بینی کیهانی‌اش می‌نامم، و این دو شرط کاملاً وابسته و مرتبط به یکدیگرند؛ یکی آن که آن دین آن‌چه را واقعیت غایی می‌داند، از نظرگاه بشری ما رؤوف تصویر کند. دیگر این که ساختار جهان را با این [رأفت] هماهنگ بداند.

چنانچه فرصتی می‌بود، گام بعدی [ما] این بود که به هر یک از ادیان بزرگ جهان نگاهی افکنیم تا دریابیم که آن‌ها حایز این دو شرط هستند یا نه، و اگر بلی تا چه حد. البته چون مجال این کار را فقط در مورد یکی از ادیان دارم، آیین بودا را برمی‌گزینم.

خوش بینی کیهانی در آیین بودا

البته آیین بودا، به صورتی که ما غربیان به این آیین نام جدیدی داده‌ایم و از این طریق، آن را هویتی محسوس و ملموس بخشیده‌ایم، به ذهن متبادر می‌کند، واقعیت یک پارچه و واحدی نیست، بلکه تاریخی از تجربه و اندیشه است که از حدود ۲۵ قرن پیش در شمال هند آغاز شد و از آن زمان تاکنون در دل فرهنگ‌های مختلف بالید تا بالاخره خانواده‌ای از سنت‌های دینی را تشکیل داد که متمایز از خانواده سنت‌های دیگر است. نهضت بودایی در قرون اولیه به شدت تحت تأثیر دیدگاه فراگیر و رایج «هندویی» هند بود، البته در برابر پاره‌ای از جنبه‌های محوری آن واکنش هم نشان می‌داد؛ و این از آن‌جا پیداست که آموزه آناتای [anatta] بودایی مفهوم یک آتمن تغییرناپذیر، ازلی و ابدی را رد کرد و سنگهه [sangha] بودایی نظام سلسله مراتبی طبقاتی هند را انکار نمود. هنگامی که آیین بودا، در اوایل دوره مسیحی، وارد شمال شد، شاخه مهاییانه آیین بودا در چین، تبت، کره، ژاپن و ویتنام شکل‌هایی پیدا کرد که از جهاتی با شاخه تراوادا (یا هینه یانه)ی آیین بودای جنوبی در سری لانکا و جنوب شرقی آسیا، تفاوت دارند. به بیانی بسیار اجمالی، در چین، ویژگی زندگی دینی در هند که بیشتر تارک دنیا بود، جای خود را به دیدگاهی داد که زمینی‌تر بود و بیشتر دنیا را تأیید می‌کرد - و می‌توان گفت که، سرانجام با این کشف آیین ذن بودایی که نیروانا و سامسارا یکی هستند، این دو در این آیین با هم پیوند خوردند. به بیان دیگر، زندگی زمینی با خصوصیت ملموس و غیرانتزاعی تمام عیارش در تجربه کسانی که از سطح دیدگاه خودپرستانه کاملاً فراتر رفته‌اند، به نیروانا تبدیل می‌شود.

واژه‌های اشراق، آزادی، بیداری، نیروانه، شونیاتا [shunyata] («تهیا»)، درمه کایه [Dharmakaya] و واژه‌های دیگری نظیر این‌ها به لحاظ دلالت ضمنی میان امور روان‌شناختی و امور مابعدالطبیعی در نوسانند. پاره‌ای از غربیان، معمولاً در واکنش علیه آن چیزی که آن را تصور انسان‌وار از خدای مسیحی، به مثابه یک انسان که بسیار عظیم‌تر شده است، می‌دانند،

مشتاقانه به آیین بودایی پاسخ [مثبت] داده‌اند. اینان آیین بودا را یک فن روان‌شناختی برای رسیدن به آرامش و سکینه درونی قلمداد می‌کنند که فاقد اعتقاد به واقعیتی متعالی است. این که مغرب‌زمینیان به این نحو خاص آیین بودا را تصاحب کرده‌اند، به تقریرهای ناواقع‌گرایانه یا ضدواقع‌گرایانه معاصر از دین مسیحیت شبیه است. بر وفق این تقریرها، خدا واقعیتی نیست که (علاوه بر این که ساری و جاری در همه اشیاست) متعالی باشد، بلکه نوعی شخصیت بخشی خیالی به آرمان‌های انسانی ماست. اما گرچه بوداییانی هستند که نوعی معرفت‌شناسی ناواقع‌گرا را می‌پذیرند، محال به نظر می‌رسد که چنین تصویری مورد قبول کتاب‌های مقدس پالی باشد.

بودا غیر جوهری بودن جهان را تعلیم داد، به این صورت که جهان یک روند واحد، فراگیر و وابسته به هم است که در بردارنده تغییرات بی‌وقفه (pratitya samutpada) (علیت متکی بر شرایطی چند است) و در آن هر جنبشی تا حدی و در شبکه‌ای وسیع از تقابل دینامیک هر جنبش دیگری را مقید و مشروط می‌سازد و خود به واسطه آن جنبش مقید و مشروط می‌شود. هر چیزی از عناصری (درمه‌هایی) تشکیل می‌شود که فقط یک هستی گذرا، ناپایدار و آنی دارد و این که ذوات ثابت و پایداری، از جمله «خود» انسانی، به نظر ما می‌آیند، امری موهوم است. در حقیقت، فهم عمیق این مطلب است که می‌تواند ما را از دیدگاه خودمحورانه آزاد کند، دیدگاهی که تا این حد زیاد موجب می‌شود که تجربه ما از زندگی، اغلب تجربه اشتیاق، اندوه و ناشادی توأم با اضطراب - و به تعبیر بودایی، دوکا (dukkha) - باشد. معنای تحت‌اللفظی nibbana در گویش پالی (یا در سانسکریت، نیروانه) «خاموش شدن» است، مانند خاموش شدن یک شعله. اما این به معنای خاتمه یافتن هستی نیست، بلکه خاموش شدن یا نابود شدن توهم و توابع آن است: «ای دوست، نابودی شهوات، نابودی نفرت، و نابودی وهم نیبانه (Nibbana) نامیده می‌شود».^[۴] و این تنها یک حالت روان‌شناختی فردی نیست، بلکه بازتابی از آن واقعیت کلی و غایی در لمح‌های خاص و گذراست که تحت عناوین مختلفی از این قبیل به آن اشاره می‌شود: نیروانه، درمه‌کایه، شونیاته و بودا - سرشت همه کائنات. از این رو، نیروانه در کتب مقدس پالی به مثابه واقعیتی سرمدی وصف می‌شود: «موجودی که متولد نشده، پیر نمی‌شود، لایزال، نامیرا و عاری از فساد و آلودگی است».^[۵] بودا در فقره‌ای مشهور [به پیروانش] چنین تعلیم می‌دهد: «راهبان، موجودی تولد نیافته، صیرورت نیافته، که ساخته و ترکیب نشده است، وجود دارد. [بدانید] اگر آن موجود تولد نیافته، صیرورت نیافته، غیر مصنوع و غیر مرکب نبود، هیچ راه

گریزی از این جا که تولد یافته، صیورت یافته، مصنوع، و مرکب است، پیدا نمی‌شد. [۶] بدین لحاظ، محقق معاصر تراوادایی، نارادا مهاتره (Narada Mahathera) از نیروانه به منزله «حالت دائمی، جاودانه و فرادنیوی‌ای» سخن می‌گوید «که نمی‌توان آن را با الفاظ مادی و دنیوی بیان کرد.» [۷] و تاکوچی یوشینوری^{۱۹}، از پیروان مکتب فلسفی کیوتو،^{۲۰} با نظری موافق با فریدریش هایلر،^{۲۱} سخن او را نقل می‌کند: «نیروانه معادل چیزی است که در عرفان غربی تحت عناوین «وجود موجودات، واقعیت والا و یکتا، امر مطلق، امر الهی، ... فهم می‌شود. نیروانه نامحدود، ازلی و ابدی، خلق ناشده، بی‌چون، و صف‌ناپذیر، یکتا و تنها، والاترین، خیر اعلی، بهترین، خوبی محض و صرف است.» [۸] هم‌چنین، ادوارد کنز،^{۲۲} یکی از صاحب‌نظران مهم و پیشتاز غربی هم می‌گوید:

[در آیین بودا] دو اصل پذیرفته شده وجود دارد؛ یکی این‌که واقعیتی غایی وجود دارد، دیگر این‌که جایی در خود ما وجود دارد که در آن‌جا این واقعیت غایی را لمس می‌کنیم. آن واقعیت غایی که درمه یا نیروانه نیز نامیده شده به عنوان چیزی تعریف می‌شود که کاملاً بیرون از دنیای محسوس آمیخته به توهم و غفلت قرار دارد، دنیایی که با خواهش و حرص کاملاً ممزوج شده و دست به‌گریبان است. راه یافتن، به نحوی از انحا، به آن واقعیت غایی یگانه، هدف فوق‌العاده ارزشمندی برای زندگی یک بودایی است. تصور یک بودایی از واقعیت غایی نیز بسیار مشابه مفهوم فلسفی «امر مطلق» است و به آسانی از مفهوم خدا که در میان متکلمان عارف مسلک‌تری چون دیونوسیوس آریوپاگی^{۲۳} و اکهارت^{۲۴} رایج است، تمیز داده نمی‌شود. [۹]

با این‌همه، توجه شخص بودایی همواره بر زندگی کنونی و در حقیقت، بر لحظه حاضر متمرکز است. درمه یک سره ناظر به عمل است؛ یعنی راهی است به سوی آزادی. گوتمه^{۲۵} می‌گوید: «همان‌طور که اقیانوس عظیم تنها با یک طعم واحد اشباع شده، این تعالیم و نظام هم فقط با یک طعم واحد اشباع شده است؛ طعم رستگاری [یعنی رهایی] [۱۰]. بنابراین، تأملات مابعدالطبیعی درباره ساختار نهایی عالم نوعی انحراف از مسیر طلب اشراق و جست‌وجوی روشن‌ضمیری - که طلب و جست‌وجویی توانفرسا و در عین حال، بسیار جذاب است - تلقی و منع می‌شود. بدین سان، وقتی از گوتمه سؤال شد که آیا جهان قدیم است یا حادث، آیا به لحاظ

مکانی متناهی است یا نامتناهی، آیا (در قالب واژگان جدید) ذهن و مغز یکی هستند یا نه، و آیا یک بودا، یعنی کسی که به اشراق کامل دست یافته است، پس از مرگ تن زنده می ماند یا نه، پاسخ نداد و گفت که برای نجات و رهایی، دانستن این چیزها ضرورتی ندارد. به گفته او: «این دانش در راستای هدف نیست، و برای شناخت برهما بنیادی نمی باشد و موجب روی گردانی از تعصب خاص نمی گردد، نه سکون و آرامش به ارمغان می آورد و نه ما را در کسب معرفت والا، بیداری و رسیدن به نیروانه یاری می رساند.» [۱۱]

اما فهم این نکته دارای اهمیت است که این طرد مؤکد پرداختن به بحث های فلسفی، که به سهولت بسیار می تواند جایگزین سیر و سلوک معنوی شود، در دل این اعتقاد قرار دارد (که مستمراً بدان تأکید یا پذیرفته شود) که طرح گَرَمه ای که هر یک از ما تجسم کنونی آن هستیم، از میان حیات های مختلف به سیر تکامل خود ادامه می دهد تا دست کم بیداری / روشن ضمیری / نجات حاصل شود. بنابراین، [در این اعتقاد] مسلم گرفته می شود که ساختار جهان به گونه ای است که وجود بشر در یک محدوده زمانی وسیع، به سوی پایانی بی نهایت خوب در حرکت است. این پایان بی نهایت خوب (به خلاف عموم ادیان غربی) استکمال «خود» فردی یا اجتماعی از «خود» ها تلقی نمی شود، بلکه به معنای حالتی است و رای مقولات ذهنی که در حال حاضر در اختیار ماست. از این رو، هنگامی که یک راهب، یعنی واچا، از بودا پرسید که یک بودا، پس از به انجام رسیدن فرآیند طولانی باززایی ها و تولدهای مجدد، در کجا و در چه نوع هستی ای پدیدار می شود، بودا پاسخ داد: «ای واچا، 'پدیدار می شود' [در صعود به آسمان] کاربرد ندارد» و گفت وگو ادامه می یابد:

«خوب، پس، گوتمه خوب، آیا او پدیدار نمی شود؟»

«ای واچا، 'پدیدار نمی شود'، این جا کاربرد ندارد.»

«خوب، پس، گوتمه خوب، آیا او هم پدیدار می شود و هم پدیدار نمی شود؟»

«واچا 'هم پدیدار می شود و هم پدیدار نمی شود'، این جا کاربرد ندارد.»

«خوب. پس، گوتمه خوب، آیا نه پدیدار می شود و نه پدیدار نمی شود؟»

«واچا، 'نه پدیدار می شود و نه پدیدار نمی شود' [در صعود به آسمان] کاربرد

ندارد.»

حال واچا حیرت خود را ابراز می کند و گوتمه پاسخ می دهد: «واچا، باید در مانده باشی،

باید متحیر و سرگردان باشی، زیرا واچا این دمّه (dhamma) [یعنی، سرشت پری نیروانه، یا نیروانه نهایی که فراتر از سلسله زندگی‌های زمینی است]. عمیق است، دریافتن و فهم آن مشکل است، در آرامش و در تعالی است، و رای هرگونه منطق است، باریک‌تر از مو است و [تنها] برای شخص فرزانه و حکیم قابل فهم است». [۱۲] حالتی است که مقولات عقلانی‌ای که فعلاً در اختیار ماست در مورد آن کاربرد ندارد، اما نباید نتیجه گرفت که هیچ چیزی نیست. در حقیقت، بودا به وضوح اندیشه فنا را رد می‌کند:

«عزت‌پیشگان و برهمن‌هایی وجود دارند که مرا بیهوده، به غلط و به دروغ وارونه جلوه می‌دهند و نه مطابق با واقع. آنان می‌گویند: گوتمه گوشه‌نشین یک پوچ‌گراست، او به نابودی، انهدام و از بین بردن هویت موجود حکم می‌کند. اما ای راهبان، چون این دقیقاً همان چیزی است که من نیستم، چون این دقیقاً همان چیزی است که من نمی‌گویم، بنابراین، این عزت‌پیشگان و برهمنان محترم مرا به غلط، به باطل و به دروغ بد جلوه می‌دهند.» [۱۳]

و این نیز روشن است که بودا در عین این که انقطاع نهایی وجود را آموزش نمی‌دهد، بقا و پایداری «خود» کنونی را نیز تعلیم نمی‌دهد. تحقق نیروانایی پروژه بشری و رای مفاهیم خاکی و زمینی ماست: «ای واچا، شعور و آگاهی ما توان اشاره به تته‌گته [بودا] را ندارد، چون او، همچون اقیانوس بزرگ عمیق، بی‌کران و ژرفایش ناپیداست.» [۱۴]

با توجه به آن چه گفته شد، آیین بودایی مرسوم و متداول تصویری از جهان ارائه می‌دهد که ساختارش معطوف به سمت نیروانه شدن همه زوایای زندگی است. مکاتب مختلف فکری در مورد امکان وقوع روشن‌ضمیری (ساتوری satory) آرای گوناگونی دارند؛ برخی معتقدند که روشن‌ضمیری در همین زندگی برای همه کسانی که با همه وجودشان طالب‌اند، به دست می‌آید و برخی دیگر اعتقاد دارند که در همین زندگی، اما فقط برای کسانی که پیشاپیش از طریق زندگی‌های متعدد گذشته به آن تقرّب جسته‌اند، حاصل می‌شود. در مورد نحوه وقوع آن هم میان آنان اختلاف نظر هست؛ بعضی وقوع آن را یک باره و ناگهانی می‌دانند و برخی مرحله به مرحله. و باز پاره‌ای از آنان معتقدند که زمانی که روشن‌ضمیری حاصل آید، ما را از دنیای مادی‌رهایی می‌بخشد، و پاره‌ای دیگر قائلند به این که زمانی که این امر حاصل شود ما را برای جهان مادی‌رهایی می‌بخشد. بنابراین، تنوع گسترده‌ای در آیین بودا وجود دارد. اما در همه اشکال این آیین اعتقاد هست که هیچ‌کس از کمال نهایی پروژه

بشری محروم نمی‌شود. با این حساب، آیین بودا بی‌هیچ ابهامی گونه‌ای از خوش بینی کیهانی است. با توجه به این جهان بینی بودایی، واکنش روحی مناسب با آن چیست؟ چه راهی برای رسیدن به روشن ضمیری / نجات / بیداری / نیروان به بوداییان تعلیم داده می‌شود؟ بودا راهی عملی برای رهایی از دوکا (dukkha) آموزش می‌دهد؛ یعنی رهایی از بی‌قراری و اضطراب فراگیر زندگی رایج و متعارف بشری، زندگی‌ای که در آن ما با درد، غم، اندوه، ناامیدی، شکست و ناکامی، بیماری، پیری و مرگ رویارویم. او به ما می‌آموزد که زندگی برای ما این ویژگی دوکا را دارد، زیرا ما جهان را به گونه‌ای تجربه می‌کنیم که گویی مدار و محور آنیم. من هر چیزی را در ارتباطش با من تجربه می‌کنم؛ مثلاً خوش آیند یا ناخوش آیند، مساعد یا تهدیدکننده، یا به عنوان چیزی که شاید خواسته‌های مرا برآورد و شاید ناکامم بگذارد؛ و این راه تجربه کردن زندگی یک نگرانی اساسی ایجاد می‌کند که گاه آگاهانه است و گاه ناآگاهانه. رهایی از این نگرانی از راه فرارفتن از دیدگاه خودپرستانه به منظور شرکت در چشم‌اندازی کلی‌تری به دست می‌آید.

از قضا میان نقش دیدگاه عام و جهان‌شمول در آیین بودا و نقش آن در اخلاق کانت، شباهت جالبی وجود دارد. بر وفق نظر کانت، فعلی از نظر اخلاقی صحیح است که نه از آن جهت که منافع شخص فاعل را تأمین می‌کند، بلکه از یک دیدگاه فراگیر و بی‌طرفانه که طبق آن هر فردی به طور مساوی به مثابه غایتی برای خود واجد ارزش است، بهترین فعل باشد. مطابق نظر کانت، این دیدگاه از راه به کار گرفتن یک معیار «تعمیم‌بخشی» به دست می‌آید. آیا نمی‌توان گفت که آیین بودا رویکرد درونی معنوی‌ای را تعلیم می‌دهد که اخلاق کانتی کاربرد عملی آن را به ما می‌آموزد؟

راه این رویکرد درونی معنوی «طریق هشت‌گانه شریف» است که هم اخلاقی و هم معنوی است. وجه اخلاقی آن عبارت است از رشد نوعی شفقت عام و فراگیر (کارونا، Karuna) و محبت عاشقانه (متا، Metta). گام‌های عینی برای تحقق این وجه اخلاقی وجود دارد. آیین بودا ما را به گفتار نیک سفارش می‌کند - نه دروغ گفتن، تهمت زدن، یا از روی بدخواهی بدگویی دیگران را کردن و به کردار نیک توصیه می‌کند - نه دزدی کردن، خیانت کردن، کشتن اشخاص و تسلیم خواسته‌های جنسی نامشروع شدن؛ توصیه به امرار معاش از راه درست می‌کند - نه گذران زندگی خویش از راه‌هایی که به دیگران ضرر رساند، مثل خرید و فروش اسلحه یا داروهای زیان‌رساننده. بنابراین، در آیین بودا (همچون دیگر ادیان جهانی) معنای دینی موقعیت ما در عالم

مترتب بر معنای اخلاقی آن است و معنای اخلاقی هم به نوبه خود مترتب بر معنای مادی آن. به لحاظ معنوی، راه روشن ضمیری راه مراقبه طولانی است که نتیجه آن فهم سرشت غیر جوهری و ناپایدار «خود» است، و نیز آدمی را به سمت انزال نهایی از دیدگاه خودپرستانه سوق می دهد. این نوعی استعلا یافتن از خودمداری است و رسیدن به (اصطلاحات مختلفی در این جا وجود دارد) روشن ضمیری، رهایی، بیداری، نیروانه، شونیاتا (shunyata) («تهیا»)، شرکت آگاهانه در درمه کایا یا بودا-سرشت جهانی. ماهیت واقعیت نهایی را که ما در [حالت] روشن ضمیری با آن یکی می شویم در قالب مفاهیم بشری نمی توان بیان کرد، زیرا آن برای ما شونیاتا (shunyata) است - یعنی خالی از هر چیزی که ذهن بشر در فعالیت آگاهانه اش تصویر می کند.

همه کسانی که تصویر مبهمی از این حالت دارند در این زندگی در جست و جوی آنند، زیرا «در آن بالا، و رای ابتهاج نیبانا، هیچ چیز نیست.»^[۱۵] و باز هم «آن کسی که غرور و خودبینی بزرگ را در هم می کوبد، من هستم - این، حتی این، سعادت برین است.»^[۱۶] در ذمه پده (Dhammapada) که مجموعه ای از سخنان بوداست و برای بسیاری حکم انجیل بودایی را دارد، دائماً تأکید می شود که تقریب جستن به حالت نیروانایی در همین زندگی سعادت است: «ما بدون نفرت داشتن از دیگران در میان کسانی که نفرت برانگیزند، شادمانه زندگی می کنیم...، بی آن که آرزومند چیزی باشیم در میان کسانی که آرزومندند، شادمانه زندگی می کنیم، کسانی در صلح و آرامش اند، شادمانه زندگی می کنند و از پیروزی و شکست فارغند... هیچ سعادت بالتر از نیبانا وجود ندارد... نیبانا، سعادت برین... نیبانا بالاترین سعادت... شمه ای از ابتهاج ذمه [Dhamma]^[۱۷] است.»

بنابراین، چون حالت نیروانایی بی نهایت خوب است، و بی هیچ محدودیتی در اختیار همگان هست، پیداست که پیام آیین بودا نوعی از خوش بینی کیهانی است.

خوش بینی کیهانی در دیگر ادیان

به اعتقاد من، می توان ادعای مشابهی نیز در مورد خوش بینی کیهانی مسیحیت، یهودیت، اسلام و آیین هندو کرد. در این جا تنها فرصت داشتم که این ادعا را در یک مورد مو به مو توضیح دهم و من آیین بودا را برگزیدم، از آن رو که از بسیاری جهات با مسیحیتی که من در آن روزگار سپری کرده ام، تفاوت بسیار دارد. اما اینک در خاتمه می توانم خطوط کلی آن استدلال را درباره سنت های دینی بزرگ دیگر به اجمال بیان کنم.

مسیحیت خود را یک بشارت؛ یعنی مژده، معرفی می‌کند. در تعالیم مسیح تأکید بسیار روشنی بر خیرخواهی و مهرورزی خدا وجود دارد. این تأکید در تمثیل‌های پی‌درپی بیان شده است. گرچه رسالت او ابتدا متوجه هم‌کیشان یهودی‌اش بود، قرائتی حاکی از این امر وجود دارد که او عشق نجات بخش الهی را منحصر به آن قوم نمی‌دانست. برعکس، «از غرب و شرق [عالم] بسیاری افراد خواهند آمد و در ملکوت الهی به همراه ابراهیم، اسحاق و یعقوب خواهند نشست، در حالی که پسران ملکوت [یعنی بنی اسرائیل] از ملکوت الهی بیرون انداخته خواهند شد، به درون ظلمات و تاریکی‌ها.» (متا ۱۲-۱۱: ۸) اما این گفتار قطعاً ما را به یاد آموزه جهنم نیز می‌اندازد، آموزه‌ای که من بیشتر آن را به منزله چیزی دانسته‌ام که تیشه به ریشه خوش‌بینی کیهانی دینی می‌زند. این آموزه نقش برجسته‌ای در اعتقادات مسیحی، به‌ویژه در دوران قبل از مدرن، ایفا می‌کند. یقیناً عیسی به روشنی تمام از تبعات ناگوار پس از مرگ برای بدکاران سخن گفت، و معیار داوری نیز همواره اخلاقی است نه دینی. اما من گمان نمی‌کنم بتوان نشان داد که مسیح یک کیفر ابدی، و بنابراین، لزوماً غیر نجات بخش را تعلیم داده است. عبارت حاوی این تعالیم در اولین انجیل، یعنی انجیل مرقس، از هر انجیل دیگر کمتر و در چهارمین انجیل، یعنی انجیل یوحنا، از هر انجیل دیگر بارزتر است. اما در اکثر تمثیل‌های مربوط به داوری، کیفر اخروی آشکارا محدود است؛ برای مثال «تا وقتی شما دینار آخر را بپردازید» (متا ۲۶: ۵)، «تا وقتی او همه دین خود را بپردازد.» (متا ۳۴: ۱۸) و هنگامی که واژه جاودانه (aeonion) استعمال می‌شود، ضرورتاً به معنای «برای همیشه» نیست، بلکه می‌تواند به معنای تا پایان دهر یا عصر باشد.^[۱۸] بنابراین، مسیحیتی که بر تعالیم مسیح درباره عشق الهی و غفران لطف‌آمیز خدا در مورد نادمان حقیقی تأکید می‌کند - چنانچه در دعای 'ای پروردگار ما' و حکایت پسر اسراف کار دیده می‌شود - در حقیقت، بشارتی برای همه مردم و شکلی از خوش‌بینی کیهانی است.

خوش‌بینی کیهانی یهودیت عبارت است از ارتباطی خاص و مبتنی بر عهد و میثاق میان مردم و خدای آن‌ها که هم رحیم است و هم عادل، و ایمان به سعادت آینده و رضایت خاطر نهایی مردم در ملکوت الهی. مقارن پایان دوره کتاب مقدس، اندیشه آخرت ('olamha-ba') بخشی از اندیشه یهودیت شد و در یهودیت خاخامی - به‌ویژه در قرون وسطا - ابتدا در چارچوب رستاخیز جسمانی و سپس در چارچوب حیات روح بسط و تحول یافت. بعداً عالمان یهودی به این نتیجه

رسیدند که نجات منحصر به اسرائیلیان نمی‌شود، و نیز غیر یهودیان برای آن که نزد خداوند پذیرفته شوند، مجبور نیستند از قوانین متعدد تورات اطاعت کنند، بلکه تنها لازم است که از اصول اساسی اخلاقی‌ای که بنابر معتقدات یهود، به آدم و نوح وحی شده است، پیروی کنند. پس در حالی که تفکر یهودی به لحاظ تاریخی ملزم شده است که بر بقا و سعادت قوم یهود متمرکز باشد، اما در اصل دیدگاهی عام و جهانی دارد. یهودیت هم از حیث تأکید بر محبت عاشقانه خدا و هم واقعیت آخرت، نوعی خوش بینی کیهانی را شکل می‌دهد.

اسلام به عنوان صورتی از خوش بینی کیهانی، ذاتاً همان ساختاری را دارد که سایر «ادیان بزرگ صاحب کتاب» دارند. به عبارت دیگر، [در این دین] تأکیدی وجود دارد بر این که امر غایی نسبت به بشریت اهل لطف و مهربانی است و هدف خداوند که خیر است برای تمامی آنان که در جست و جوی او هستند، در نهایت، در حیات بهشتی تحقق خواهد یافت.

هر سوره‌ای از قرآن با «الله، رحمان و رحیم»، یعنی خدا، بخشنده و مهربان است، آغاز می‌شود و رحمت الهی به امت اسلام محدود نمی‌شود. «بی شک، مؤمنان [یعنی مسلمانان] و یهودیان، نصارا [= مسیحیان] و صابئین، هر آن کس که به خدا و روز جزا اعتقاد دارد، درست کار است، پاداشش نزد پروردگارش است و نه ترسی خواهد داشت و نه غمگین می‌شود.» (۲: ۶۱) اسلام وحدت بی قید و شرط و حاکمیت مطلق خدا، یعنی یگانه واقعیت نهایی را آموزش می‌دهد، به طوری که پاسخ بشری و شایسته‌ما به خدا تسلیم محض و توکل به خیرخواهی و رحمت الهی است. [در این دین] داوری نهایی مورد تأکید شدید است، و در جریان غالب سنت -مانند مسیحیت سنتی- این نکته که بسیاری از بهشت محروم خواهند شد، پذیرفته می‌شود، اما اسلام در درون خود تنوع بسیار دارد: در نظر برخی از عارفان مسلمان جهنم می‌تواند خالی باشد.^[۱۹] پس به نظر می‌رسد که در اسلام خوش بینی کیهانی به همان معنای یهودیت و مسیحیت وجود دارد - که البته در بسیاری از تواریخ آن‌ها جرح و تعدیل شده است.

آیین هندو - یا به تعبیر دیگر، دیانت هندی در اشکال بسیار گوناگونش - حیات بشر را در این جهان و فراتر از آن یک سفر تلقی می‌کند. در مقیاس بزرگ، سفری است در زندگی‌های بسیار و مکرر که در آن‌ها نفوس [بشری] (جیوه‌ها، givas) به تدریج، به سوی آزادی نهایی خود (موکشه، moksha) در حرکت اند: «او پس از چند زایش، کامل می‌شود و به بالاترین هدف می‌رسد.» (بگود گیتا Bhagavadgita ۴۵: ۵) این هدف در شاخه‌های خداگروانه و غیر خداگروانه دین هندو

به طرق گوناگونی فهم می‌شود. طبق دیدگاه ودانتای غیرثنوی شانکارا^{۲۶} [Advaita vedanta] و دیگران، بخش سطحی شخصیت ما، یا «من» آگاه ما، تنها تشخص مادی و این جهانی و گذرای آتمن جهانی و کلی است که نهایتاً با برهمن جهانی و کلی یکی است؛ آن‌که از مرزهای شخصیت و فردیت فراتر است. از سوی دیگر، طبق نظر فیلسوف و متأله بزرگ رامانوجه^{۲۷} جهان مادی، از جمله «خود»های بشری، «جسم» خدا را می‌سازد و حالت نهایی، زیستن در حیات جاودانه الهی است. هم‌چنین در تصاویری که آیین هندو از ساختار جهان ارائه می‌دهد، بهشت‌ها و دوزخ‌های فراوان وجود دارد. اما این‌ها از مقوله همان بهشت و جهنم معمول در آیین توحیدی [ادیان] غربی نیستند. آن‌ها مراتبی از وجودند که در آن جیوه‌ها [jivas] زمان‌های محدودی را سپری می‌کنند. اما حالت نهایی، جاودانه و در نهایت، برای همه هست، خواه به مثابه اتحاد با برهمن که در آن آدمی از «خود» بودن فردی کاملاً فراتر می‌رود و خواه به مثابه زیستن در درون حیات الهی. چنین جهان‌بینی‌ای آشکاراً شکل دیگری از خوش‌بینی کیهانی را پدید می‌آورد.

پس خلاصه کلام آن‌که، معنای زندگی انسانی برای خودمان مبتنی است بر این‌که ماهیت جهانی که خود را در آن می‌یابیم، چه بدانیم. ادیان بزرگ جهان می‌آموزند که از دیدگاه بشری ما روند جهان به سوی خیر است، زیرا (چنان‌چه برخی می‌گویند) مبدأ نهایی آن یا حاکم و گرداننده‌اش (به گفته دیگران) رثوف است. این هم باز از دیدگاه بشری است. به گمان من، این رأی اساساً بسیار ساده و در حقیقت، روشن و آشکار است. گرچه لزوماً به دلیل سادگی و وضوح بسیارش ضعیف‌تر از آرای دیگر نیست.

پی‌نوشت‌های نویسنده:

1. John Stuart Mill, *Nature and the Utility of Religion and Theism* (London: Longmans, Green, 1875), p.69.
2. John Henry Newman, *A Grammar of Assent* (1870; New York and London: Longmans, Green, 1947), chap.4.
3. Wildred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1962; New York: Harper & Row, 1978).
4. *Samyutta Nikaya*, IV.250, trans. Frank L. Woodward, in *The Book of the Kindred Sayings*,

(London: Luzac, 1956), part 4, p.170.

5. *Majjhima Nikaya*, I, 163, trans. I. B. Horner, in *The Collection of the Middle Length Sayings*, (London: Luzac, 1954), vol.1, pp. 206-207.
6. *Udana* 80 (iii), trans. Frank L. Woodward, in *The Minor Anthologies of the Pali Canon* (London: Oxford University Press, 1948), pp. 97-98.
7. Narada Mahathera, introduction to *The Dhammapada*, 2nd ed. (Colombo: Vajiranama, 1972), pp. 24-25.
8. Takeuchi Yoshinori, *The Heart of Buddhism*, trans. James Heisig (NewYork: Crossroad, 1983), pp. 8-9.
9. Edward Conze, *Buddhism, its Essence and Development* (NewYork and London: Harper & Row, 1975), pp. 110-111.
10. *Vinaya Pitaka, Cullavagga* 9, 238, trans. I.B. Horner, in *The Book of the Discipline* (London: Luzac, 1963), vol.5, p.335.
11. *Majjhima Nikaya*, II, 431, in Horner, *Middle Length Sayings*, vol.2 (1957), p.101.
12. *Majjhima Nikaya*, I, 486, in Horner, *Middle Length Sayings*, vol.2, p.165.
13. *Majjhima Nikaya*, I, 140, in Horner, *Middle Length Sayings*, vol.1, p.180.
14. *Majjhima Nikaya*, I, 488, in Horner, *Middle Length Sayings*, vol.2, p.166.
15. *Therigatha*, 476, trans. C.A.F. Rhys Davids, in *Psalms of the Early Buddhists* (London: Luzac, 1964), p.169.
16. *Udana*, II, I, in Woodward, *Minor Anthologies of the Pali Canon*, p.13.
17. *The Dhammapada*, trans. Narada Mahathera (Colombo: Vajiranama, 1972), chap.15.

۱۸. برای بحثی کاملتر در باب شواهد این ادعا در کتاب مقدس و نیز مسائل فلسفی، به اثر زیر از من بنگرید:

Death and Eternal Life (London: Macmillan, 1985 and Louisville, Ky. Westminster/John Knox, 1993), chap.13.

19. For example, Rumi, *Masnavi*, Bk.5, 432.

پی نوشت های مترجم:

* مشخصات کتاب شناختی اصل انگلیسی این مقاله چنین است:

Hick, John, "The Religious Meaning of Life" in Runzo, Joseph and Martin, Nancy M. (ed.)
The Meaning of Life in the World Religions, (Oxford: Oneworld, 2000), pp. 269-286.

نویسنده این مقاله، جان هیک، یکی از صاحب نظران دارای شهرت جهانی در باب پلورالیسم دینی است. فعلاً عضو هیئت علمی مؤسسه تحقیقات پیشرفته در علوم انسانی در دانشگاه بیرمنگام در انگلستان است. و قبلاً در دانشگاه کمبریج و دانشگاه بیرمنگام در انگلستان و در دانشگاه های کرنل، پرینستون و کلرمنت در امریکا تدریس کرده است. از او تاکنون ۲۶ کتاب انتشار یافته از جمله:

1. *Faith and Knowledge* (ایمان و معرفت)
2. *Evil and the God of Love* (شرّ و خدای محبت)
3. *Death and Eternal Life* (مرگ و زندگی جاوید)
4. *God and the Universe of Faiths* (خدا و عالم ادیان)
5. *God Has Many Names* (خدا را نام بسیار است)
6. *An Interpretation of Religion* (تفسیری از دین)
7. *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*

(بعد پنجم: کندو کاوی در ساحت معنویت)

با سپاس از مدیریت محترم مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر که متن این مقاله را در اختیار مجله نهادند. (این مقاله توسط استاد مصطفی ملکیان با متن انگلیسی آن مقابله شده است.)

1. practical
2. object
3. Immanuel Kant
4. objects
5. awareness
6. consciousness
7. awareness
8. awareness

9. Bodhisattvas
10. Adi Granth
11. gardwaras
12. vedic
13. Gardinal Newman
14. notional assents
15. Cantwell Smith
16. faith
17. cumulative traditions
18. Julian of Norwich
19. Takeach yoshinori
20. Kyoto
21. Friedrich Heiler
22. Edward Conze
23. Dionysius Areopagita
24. Eckhart
25. Gautama
26. Shankara
27. Ramanuja