

«قانون کارما» و فرضیه «بازپیدایی» در آیین هندو^۱ (با تأکید بر دیدگاه اوروبیندو)

علی نقی باقرشاهی*

چکیده

«قانون کارما» (karma) و فرضیه «بازپیدایی» (rebirth) از موضوعات مهمی است که با مسئله حیات پس از مرگ، جبر و اختیار، و تقدیر و سرنوشت انسان ارتباط دارد. از این رو، در ادیان و مکاتب فلسفی هند مطرح و تقریباً مورد قبول کلیه آنها بوده است و شالوده عقاید فلسفی آنها را تشکیل می‌دهد. کارما به معنای عمل و عکس‌العمل است؛ یعنی هر عملی چه خوب و چه بد دارای عکس‌العملی است. همه آنها همچنین، اعتقاد دارند که نظام عالم در نظام اخلاقی انسانها منعکس می‌شود. درخصوص منشأ مفهوم کارما در میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند کارما ریشه ودایی (vedic) دارد، برخی نیز ریشه اعتقاد به کارما را در اعتقادات قبایل بومی ماقبل ودایی می‌دانند. در *اوپانیشادها* (Upanishads) نیز کارما و فرضیه بازپیدایی مطرح بوده و صریحاً به جدایی روح از بدن اشاره شده است. در *گیتا* (Gita) نیز صریحاً، به قانون کارما و بازپیدایی اشاره شده است. در آیین‌های بودایی و جین نیز اعتقاد به کارما وجود دارد. در آیین بودا، از واژه‌ای به نام سامسکارا (samskara) استفاده شده است که به معنای نیرو، اراده، ساختن، و به هم آمیختن است. در آیین جین نیز به سرگردانی روح در سلسله‌مراتب هستی اشاره شده است و اعتقاد آنها این است که باید از طریق اصول اخلاقی و رهبانی روح را از زندان تن آزاد کرد. در میان متفکران معاصر هندی، اوروبیندو (Aurobindo) مسئله کارما را، به طور جدی، بررسی کرده است. اساساً، این موضوع یکی از دغدغه‌های اولیه او بوده و در چهارچوب نظریه تکاملی خود به آن پرداخته است.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی abaghershahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۵

کلیدواژه‌ها: کارما، بازپیدایی، آیین هندو، اورویندو، نظریه تکاملی، روح، بدن.

مقدمه

کارما واژه سانسکریتی است که از ریشه «کا» (ka) به معنای عمل مشتق شده است و به معنای عمل و عکس‌العمل است. یعنی هر عملی، چه خوب چه بد، دارای عکس‌العملی است و وضعیت فعلی ما بازتاب زندگی گذشته است. کارما در خود مفهوم علیت، اخلاق، و تناسخ را نیز دربردارد. کارما جزء لاینفک زندگی انسان است و مرحله‌ای است برای نیل به سعادت ابدی و آزادی (moksha). تقریباً، کلیه مکاتب فلسفی هند قانون کارما را قبول دارند و در واقع، شالوده عقاید فلسفی خود را بر آن استوار ساخته‌اند. همه آن‌ها اعتقاد دارند که نظام عالم در نظام اخلاقی انسان‌ها منعکس می‌شود. یعنی هر کردار و گفتار و پنداری در این عالم واکنشی دربردارد و هر عملی که انسان انجام می‌دهد نیرو و تأثیری ایجاد می‌کند و، برحسب این که کار نیک یا بدی انجام می‌دهد، ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد؛ مانند بذری که وقتی شرایط لازم فراهم شود رشد می‌کند و ثمرات خود را بار می‌دهد. اعمال گذشته انسان نیز در وضعیت فعلی او مؤثرند و کردار فعلی او نیز در حیات دیگری نمایان خواهد شد. قانون کارما حتی قدمی فراتر می‌نهد و بیان می‌دارد که آدمی خود محصول کردارها و اعمال زندگی‌های پیشین است و در این پیدایش‌های پی‌درپی مرگ فرجام کار و پایان راه نیست، بلکه آغاز حیات و سرنوشت دیگری است و مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل نیاید از این گردونه بازپیدایی و تناسخ رها نخواهد شد.

جان هیک (John Hick) در کتاب فلسفه دین خود اشکالاتی را به نظریه کارما وارد می‌کند، وی معتقد است اگر کارما را حقیقتی اخلاقی و نوعی تعلیم مسئولیت بشری عام تلقی کنیم، یعنی انتقال نتایج و پیامدهای اعمال یک نسل از انسان‌ها به همه نسل‌های بعدی؛ بسیاری از فیلسوفان غربی در پذیرش آن چندان مشکلی ندارند، به این معنا که اعتقاد داشته باشیم همه اعمال ما بر آینده انسان تأثیر می‌گذارد، همان‌طور که حیات هر یک از ما به نوبه خود متأثر از اعمال کسانی است که پیش‌تر از ما زیسته‌اند. در این تفسیر، به جای رشته‌های فردی سابقه اعمال، شبکه عام و گسترده‌ای از کارمای انسانی وجود دارد که هر یک از افراد در آن سهیم و از آن متأثرند. اگر بدین‌سان آن را درک کنیم، مفهوم تناسخ شیوه‌ای از اثبات وحدت جمعی و به هم پیوسته سلاله انسان است و مسئولیت هر یک از افراد انسان نسبت به مجموعه‌ای است که او یکی از اجزا و آحاد آن است. ما افراد جدا از هم نیستیم، بلکه اجزا

و آحادی از عالم انسانی واحد متقابلاً مؤثر در یکدیگر هستیم که در آن اندیشه‌ها و اعمال هریک از ما، چه خوب و چه بد، در حیات انسان‌های دیگر بازتاب پیدا می‌کند. همان‌طور طرقتی که در آن افراد در گذشته زیسته‌اند جهانی را که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم شکل داده است، ما نیز به نوبه خود در ساختن جهانی که نسل‌های آینده در آن سکونت خواهند کرد، سهم داریم. به این معنا، کارما نوعی نظریه اخلاقی است و مفهوم عوام‌پسندتر تناسخ ارواح و نیز مفهوم فلسفی‌تر دوام و استمرار «جسم لطیف»، از فردی به فرد دیگر در طی نسل‌های متوالی، می‌تواند به‌عنوان تعبیر اسطوره‌ای این حقیقت اخلاقی عظیم لحاظ شود (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۸۷).

در خصوص نسبت میان کارما و بازپیدایی و این‌که آیا کارما اصل است یا بازپیدایی، میان محققان تقریباً اتفاق نظر وجود دارد و قاطبه آن‌ها معتقدند کارما اصل است و بازپیدایی فرع بر این قانون است. مثلاً یاموناچاریا (Yamunacharya) معتقد است کارما یک واقعیت است درحالی‌که بازپیدایی یک فرضیه است. هیریانا (Hiriyanna) بازپیدایی را نتیجه ضروری کارما می‌داند و دیواراجا (Devaraja) بازپیدایی را یکی از جنبه‌های کارما می‌داند. پانندیا (Pandeya) معتقد است بازپیدایی برگرفته از مفهوم کارماست نه بالعکس (همان: ۲). با توجه به این‌که موضوع اصلی این مقاله نیز بررسی مفهوم کارما با تأکید بر دیدگاه او ویندو، یکی از حکمای شهیر هند، است. ویویکاناندا (Vivekananda) و راداکریشنان (Radhakrishnan) نیز درباره کارما آثاری دارند و به بررسی این مسئله پرداخته‌اند؛ زیرا یکی از مسائل مهمی است که با مسائلی مانند سرنوشت انسان، زندگی بعد از مرگ، و جبر و اختیار ارتباط دارد.

درباره منشأ مفهوم کارما نیز میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که کارما ریشه ودایی ندارد و ریشه آن را باید در اعتقادات قبایل بومی هند یافت که قبل از دوره وداها در اطراف رودخانه گنگ زندگی می‌کردند؛ یعنی قبل از این‌که آریایی‌ها به آن مناطق مهاجرت کنند. ولی برخی نیز ریشه آن را در وداها می‌دانند و معتقدند در ریگ ودا (Rig Veda) به آن اشاره شده است، مثلاً تول (Tull) معتقد است که کارما ریشه ودایی دارد (Tull, 1989: 35). ولی آنچه می‌توان گفت این است که در وداها صریحاً به کارما و بازپیدایی اشاره نشده است. ولی مفهوم بازپیدایی به‌صراحت در اوپانیشادها آمده است. در اوپانیشادها برای کسانی که کار نیک انجام می‌دهند دو راه پیشنهاد شده است: یکی راهی که از طریق آن می‌توان به نیاکان خود رسید و با آن‌ها زندگی کرد و بعد از اتمام قابلیت‌ها و

شایستگی‌ها دوباره در این عالم خاک ظاهر شد و براساس اعمال و کردار گذشته در جسم دیگری حلول کرد؛ دیگری راهی که از طریق معرفت می‌توان آن را طی کرد و به برهمن (Brahman) نائل شد و از تناسخ و حلول در جسم دیگری آزاد شد. فرضیه بازپیدایی در *بهاگاواد گیتا* (Bhagavad Gita) نیز مطرح شده است:

همان‌طور که انسان جامه‌های کهنه را از تن بیرون می‌آورد و جامه‌های دیگری به تن می‌کند که تازه هستند، همین‌طور روح تناسخ‌یافته از ابدان مرده بیرون می‌آید و به ابدان دیگری وارد می‌گردد که تازه هستند (گیتا، به نقل از جان هیک، ۱۳۷۲: ۲-۱۳).

درباره جدایی روح از بدن در *اوپانیساده‌ها* آمده است: «بدان‌گونه که کرم موجود در برگی چون به انتهای آن برگ رسد قرارگاه (برگ) دیگری گرفته و پیکر خویش را جمع می‌کند، به همان‌گونه نیز آتمان چون این جسم را رها کند آن را بی‌حس و جان می‌گرداند و قرارگاه دیگری (جسم) می‌گیرد و خویش را اندر آن جمع می‌کند. بدان‌گونه که زرگری اندکی زر می‌گیرد و بدان صورتی بهتر و تازه‌تر می‌بخشد به همان‌گونه نیز آتمان چون این جسم را رها کند آن را بی‌حس و جان می‌گرداند و بدان صورتی بهتر و تازه‌تر می‌بخشد». *اوپانیساده‌ها* سپس می‌افزاید: «آدم نیک‌کردار، به نیکی می‌گراید و بدکردار به بدی. با کردار فرخنده، فرخنده توان شد و با کردار گناه‌آلود گناه‌کار» *اوپانیساده‌ها* می‌گوید که انگیزه کردارهای انسان همانا حس تمایل است و روح مشحون از این حس تمایل است. میل روح هر آن‌گونه که باشد اراده (او) نیز بدان‌گونه خواهد بود. هر آن‌گونه که اراده باشد کردار نیز بدان‌گونه انجام خواهد شد؛ و هر کرداری که (روح) انجام دهد (نتیجه‌ای متناسب با آن) به دست خواهد آورد (*اوپانیساده‌ها*، ۴-۵ به نقل از شایگان، ۱۳۴۶: ۱/۱۱۳).

آنچه در *اوپانیساده‌ها* مورد تأکید قرار گرفته این است که علت بازپیدایی تمایل است نه تأثرات پیشین. فرق مهم *اوپانیساده‌ها* با دیدگاه متأخر درباره کارما این است که انگیزه عمل و عکس‌العمل در *اوپانیساده‌ها* از همین حیات ناشی می‌شود و منشأ آن تمایل و اراده است و آن نیز اختیاری است، در صورتی که در دیدگاه متأخر، از جمله مکاتب فلسفی بودایی، یوگا، و سانکیها (Sankhya) تأثرات گذشته در اعمال بعدی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند و جبر و تقدیر نقش مهمی در چگونگی احوال انسان ایفا می‌کنند.

در آیین بودا نیز اعتقاد به قانون کارما وجود دارد. آن‌ها قانون علیت را در سطح جمادات، که در آن قانون تجانس کامل حکم‌فرماست، و در سطح نباتات، که در آن پدیده رشدونمو نیز ظاهر شده است، و سرانجام در عالم انسانی، که در آن علیت روانی و اخلاقی

نیز ضمیمه علیت طبیعی شده است، بررسی کرده‌اند. عناصری که جریان مستمر حیاتی را شامل می‌شوند، علاوه بر این که متأثر از سیر طبیعی حادثات‌اند، تحت تأثیر دیرینه‌ای که از کردار پیشین زاده می‌شود قرار می‌گیرند. این تأثرات پیگیر مملو از عناصر روانی و میراث نوعی و قوه مرموزی هستند. هر فعلی به‌خودی‌خود، منشأ سرشار از اثر و تعیین‌کننده سرنوشت آینده عناصر حیات و سازمان‌بخش تقدیر جهان است (همان: ۳۶۹).

به نظر واسوباندو (Vassubandhu) کارما نیروی اراده است. مراد او نه اراده شخصی، بلکه اراده فطری عناصری است که در اثر نتیجه افعالی چند صورت‌هایی چند به‌خود می‌گیرند و جریان هستی را در جهت معینی رهبری می‌کنند. غرض از کلمه اراده، اراده جبری و جبر اخلاقی است و معیار سنجش کیفیات این جبر، مبحث عدالت و اجر و کیفر کردار است. این جبر از جهتی خودکار و کورکورانه به‌سوی هدفی که نتیجه کردار پیشین است می‌رود، ولی از طرف دیگر، این جبر خلل‌ناپذیر، به‌علت اختیار و آزادی که انسان دارد، تعدیل شده است. یعنی انسان می‌تواند سرنوشت جبری خود را به‌کمک اختیاری که دارد اصلاح کند و طریق آزادی و نجات را برگزیند (همان: ۳۷۰).

در این‌جا مسئله جبر و اختیار انسان نیز مطرح می‌شود که آن‌ها پاسخی به این مسئله دارند. در مکتب‌های فلسفی بودایی، مخصوصاً تراوادا (Theravada)، از واژه‌ای به نام سامکارا استفاده می‌شود که معادل کارماست و به معنی اراده، نیرو، ساختن، و به‌هم‌آمیختن است. البته، به اعتقاد جینینگز (Jinenges) بودا با عدم اعتقاد به دوام و استمرار روح فردی نمی‌توانست نظریه هندویی کارما را که مدلول آن تناسخ‌یافتن روح در هنگام مرگ به جسم جدیدی است، بپذیرد؛ لیکن او با اعتقاد عمیق به مسئولیت اخلاقی و نتایج همه اعمال، اقوال، و اندیشه‌ها نظریه کارما را به معنایی دیگر قبول داشت که مفهوم آن انتقال نتایج و پیامدهای اعمال یک نسل از انسان‌ها به همه نسل‌های بعدی است. او با پذیرش منشأ مشترک و وحدت بنیادین همه حیات و ارواح، وحدت نیروی کارما را بر ماده زنده کل عالم می‌پذیرفت و نظریه کارما آن‌گونه که او تعلیم داده عمل و کردار جمعی است و نه فردی (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۸۶).

جان هیگ خود این تصور از کارما را می‌پسندد و معتقد است این نوع کارما درمقابل تهدیدهای مختلفی که زندگی ملت‌ها را به‌خطر می‌اندازد نوعی اثبات و تأیید وحدت نوع انسان است.

قانون کارما و تناسخ و سرگردانی روح در سلسله‌مراتب هستی در آیین جین (Jainism)

نیز مطرح بوده است. طبق نظر جین‌ها علت ظهور روح در قالب جدید این است که آغشته به مواد پیگیر کارماست. صفات فطری روح علم، بصیرت، شادی، و سرور بی‌نهایت است ولی این صفات پاک که در واقع سرشت اصلی ارواح را شامل می‌شود، به سبب پرده کارما، که سایه بر چهره پرفروغ روح افکنده پنهان شده است. اتصال مواد کارما به روح به مثابه پیوند ذرات گردوغبار به جسمی است که آغشته به مواد چربی است و این ذرات کارما آن‌چنان روح را احاطه کرده است که روح مانند جسمی مادی جلوه‌گر می‌شود. مواد لطیف کارما به تدریج در جوهر روح نفوذ و رخنه می‌کند؛ این جریان را نفوذ می‌گویند. در اثر همین نفوذ فعل و انفعالات شیمیایی بین مواد کارما و روح صورت می‌پذیرد و پیوند و امتزاجی بین آن دو تحقق می‌یابد و مواد کارمایی مبدل به هشت قسم پرده کارما می‌شود که مجموعاً جسم لطیف را تشکیل می‌دهد. این جسم لطیف همان میراث روانی موجودات است که به موجب آن انسان دچار گردونه بازپیدایی و زایش دوباره است. همان‌طور که مواد کارمایی از اعمال نیک و بد سرچشمه می‌گیرد، این مواد لطیف نیز به نوبه خود به فعل می‌گراید و آثار خوب و بد متقابلی ایجاد می‌کند. اصول اخلاقی و رهبانی جین نتیجه منطقی فرضیه کارمای آن‌هاست و می‌کوشد تا کارمای موجود را معدوم سازد و روح را از زندان تن آزاد گرداند و او را به عالم لایتناهی و پاک ارواح آزاد هدایت کند (شایگان، ۱۳۴۶: ۱/۲۰۷).

اوروپیندو

اوروپیندو (۱۸۷۲-۱۹۵۰)^۲ از فیلسوفان معاصر هند است که آثار متعددی درباره کارما و بازپیدایی دارد. او فیلسوفی ودانتائی (Vedanta) است. مکتب ودانتا سنتی‌ترین مکتب فلسفی هند است که مبانی آن ملهم از تعالیم/وپانیشادهاست. اوروپیندو تحصیلات ابتدایی خود را در اروپا گذراند و با زبان‌های یونانی و لاتین و با سنت‌های فکری اروپا کاملاً آشنا بود؛ او از طرف دیگر، تعلق خاطر خاصی نیز به فلسفه‌های هند داشت؛ اوروپیندو همچنین، یک فعال سیاسی بود و برای آزادی هند با انگلیسی‌ها مبارزه کرد و مدتی را نیز در زندان به سر برد. یکی از مسائلی که ذهن اوروپیندو را همواره به خود مشغول کرده و مورد انتقاد غربی‌ها نیز بوده است مسئله کارما و فرضیه بازپیدایی است. او در ۱۹۵۳ کتابی با نام *مبانی فرهنگ هند* (Foundation of Indian Culture) منتشر کرد که مجموعه‌ای از مقالاتی بود که از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۱ در مجله‌ای به نام *آریا* (Arya) منتشر کرده بود. یکی از این مقالات، «نقد عقلانی فرهنگ هند» (Rationalistic Critic of Indian Culture)، پاسخی به یکی از

تحلیل‌های ویلیام آرچر (William Archer) درباره آینده هند بود. آرچر در تحلیل خود فهرستی از موضوعات مطرح در معنویت هندو را آورده و معتقد بود زمانی که به ارزیابی حکومت بریتانیا و خروج آن از شبه‌قاره هند پرداخته می‌شود چنین مسائلی باید در نظر گرفته شوند. آرچر در ارزیابی خود از نظریه کارما و بازپیدایی می‌گوید:

من فقط یک اشکال در آن‌ها می‌بینم و آن این‌که هیچ شاهد و دلیل قانع‌کننده‌ای، به‌جز عبارات متون مقدس، برای آن نمی‌بینم (Neufeldt, 1995: 23).

او به نفوذ قبایل بومی در مفهوم کارما اشاره می‌کند و اضافه می‌کند که این مفهومی است که در تخیل انسان‌های غیر متمدن در هر جای دنیا خطور می‌کند. به‌طور کلی، آرچر معتقد است که یک نوع جبرگرایی در مفهوم کارما و فرضیه بازپیدایی وجود دارد.

به نظر اورویندو، آرچر درخصوص کارما و بازپیدایی دچار سوءفهم شده است. درست است که گاهی در شرایط خاصی چنین فرضیه‌هایی ممکن است به نوعی بدبینی منجر شود؛ ولی چنین برداشتی از کارما بیشتر به دیدگاه بودایی‌ها نزدیک است (Aurobindo, 2006: 777). اورویندو مقالات دیگری تحت عنوان «مسئله بازپیدایی» و «سرنوشت و اختیار» نگاشته و به اشکالات آرچر و دیگران مفصلاً پاسخ داده است. در این مقالات او می‌پذیرد که تصور کارما، به‌عنوان واکنش به اعمال پیشین، منتهی به وضعیت و شرایطی می‌شود که براساس آن اقدام به عملی می‌شود. یکی از انتقادهایی که غربی‌ها به قانون کارما مطرح می‌کردند این بود که این قانون غیر اخلاقی، ارتجاعی، و جبرگرایانه است. او در پاسخ به این نوع انتقادات ابتدا نظریه تکاملی خود را مطرح می‌کند و در آن چهارچوب به آن انتقادات پاسخ می‌دهد.

اورویندو معتقد است آنچه باعث می‌شود که آموزه کارما و بازپیدایی جبرگرایانه تلقی شود این است که من واقعی (انسان) در آن لحاظ نمی‌شود. او معتقد است آتمان (من واقعی) فراتر از جریان خلقت است؛ یعنی آتمان آقا و سرور جریان خلقت است نه قربانی آن. برداشت جبرگرایانه از این آموزه ناشی از بی‌اطلاعی از این واقعیت‌هاست. اورویندو در آثار متأخر خود، صریح‌تر و به‌صورت یک امر تکاملی، به این موضوع می‌پردازد. به نظر او، فرضیه بازپیدایی برای ذهن جدید به‌صورت یک امر مسلم مطرح نیست و نظریه‌ای محسوب می‌شود که هنوز از طریق فلسفه و علم جدید اثبات نشده است. دلایلی که له یا علیه بازپیدایی اقامه شده است ناکافی است. مثلاً یکی از اشکالاتی که به این فرضیه مطرح می‌کنند این است که اساساً انسان فاقد حافظه و خاطره از زندگی‌های گذشته است که این

چندان متقاعدکننده به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر، برخی نیز در دفاع از بازپیدایی معتقدند این فرضیه می‌تواند از نظر اخلاقی توجیهی برای برخی تبعیض‌های اجتماعی باشد که این نیز دلیل کافی در توجیه بازپیدایی نیست.

به‌طور کلی، فیلسوفان هندو و بودایی معتقدند که بین نفس خودآگاه، مثلاً «من»ی که اکنون در حال نوشتن این جمله است، با جریان هستی ژرف‌تری که نفس ابزار موقت آن است تفاوت وجود دارد. اگر بخواهیم براساس مبانی فلسفه ودانتا این مفهوم را به زبانی ساده بیان کنیم، می‌توان گفت ودانتا از جیوا (jiva) یا روح سخن می‌گوید که در وجود کنونی من تجسد یافته است.

نظریه تکاملی اوروبیندو

اوروبیندو براساس نظریه تکاملی می‌کوشد مسئله کارما و فرضیه بازپیدایی را بررسی کند (Kumar Lal, 1978: 182). او معتقد است:

۱. جهان در یک فرایند تکاملی قرار دارد و این یک واقعیت است. این تکامل یک تکامل الهی است، یعنی منشأ آن الهی است؛
۲. این فرایند یک فرایند تکاملی است، به این معنی که جهت آن به‌سوی یک غایت مطلوب معنوی و نهایت آن تجلی حقیقت مطلق است؛
۳. در این فرایند و جریان تکاملی انسان از نقش فعالی برخوردار است؛
۴. بهترین نوع زندگی برای انسان آن نوعی است که حرکت تکاملی را به غایت نهایی خود نزدیک کند.

اوروبیندو در پاسخ به انتقادهایی که به اصل کارما و بازپیدایی و تبعات آن شده است به موارد زیر اشاره می‌کند:

۱. این نظر که فرایند قانون کارما و فرضیه بازپیدایی مسئولیتی است که باید از آن گریخت درست نیست؛ زیرا کارما و بازپیدایی برای رشد و تعالی معنوی انسان است. یعنی فرصت مناسبی برای انسان است اگر معنای آن را به‌درستی درک کند؛
۲. کارما و فرضیه بازپیدایی غایت‌انگارانه است، اما جبران‌گارانیه نیست؛ یعنی در آن جایی برای اختیار انسان در نظر گرفته شده است. هرچند جایگاه دقیق انسان در عالم هستی نیاز به بررسی بیشتری دارد؛

۳. کارما و بازپیدایی، دست‌کم، به اندازه تجربه‌های دیگر نفس بشری علمی و عقلانی است. اگر مفهوم جهان، به‌عنوان جریانی که در حال ترقی و تکامل است، پذیرفته شود، آن‌گاه علمی‌بودن این مفاهیم آشکارتر خواهد شد (Neufeldt, 1995: 16).

او فرایند بازپیدایی را در انسان نوعی تکامل روح می‌داند و در این باره می‌گوید:

هر فردی از طبیعت خاصی برخوردار است که آن قانون وجودی خاص اوست و او را هدایت می‌کند. اما فراتر از چنین قوانین جزئی‌ای، قانون بزرگ جهانی وجود دارد که به‌واسطه آن برخی اعمال و کارماهای پیشین منجر به برخی کارماها و اعمال بعدی می‌شوند و در این دیدگاه کل‌علیت را شاید بتوان به‌عنوان عملی پیشینی تعریف کرد که منجر به عمل بعدی می‌شود (Aurobindo, 1972: 742).

اوروبیندو خود معتقد است متقاعدکننده‌ترین مبنا برای آموزه کارما و بازپیدایی، نظریه تکاملی است که طبق آن این جهان دائم در حال تکامل است و انسان‌ها نیز از یک سیر تکاملی برخوردارند. در این دیدگاه، پاداش واقعی اعمال نیک رشد معنوی است، نه این‌که پاداش حاصل یک کار مکانیکی باشد یا از طرف داوری الهی مورد تأیید یا انکار قرار گیرد. او معتقد است که این عرصه برای ارزیابی علم (تجربی) باز نیست؛ یعنی علم نمی‌تواند در این مورد سخنی بگوید و از طریق عقل نیز نمی‌توان به این موضوع پرداخت. مسئله کارما اساساً یک مسئله عقلی نیست. به نظر اوروبیندو، مطمئن‌ترین طریق برای ورود به این عرصه، تجربه معنوی است. چنین تجربه‌ای می‌تواند وجود یک موجود غیر مادی را تأیید کند. ولی اعتقاد به وجود چنین تجربه‌ای بلافاصله ما را به اعتقاد به بازپیدایی رهنمون نمی‌کند. بازپیدایی در پرتو چنین تجربه‌ای و اعتقاد به تکامل نفس به‌صورت جزئی از نظام تکاملی هستی درک‌پذیر است. اوروبیندو می‌گوید:

آنچه ما از طبیعت مطلق و طبیعت انسانی می‌دانیم توجیه‌کننده این نظر درباره تولد دوباره نفس انسان از شکلی به شکل دیگر تا رسیدن به حد اعلای آن است. ما می‌بینیم که طبیعت مطلق از مرحله‌ای به مرحله دیگر سیر کرده و در هر مرحله‌ای گذشته خود را با خود همراه داشته و از آن همچون خمیرمایه‌ای در تحولات بعدی استفاده می‌کند (ibid: 761).

اوروبیندو معتقد است علاوه بر، تکامل جسمی و مادی که مورد مطالعه زیست‌شناسان است تکاملی روحی و معنوی نیز وجود دارد. به نظر او، تکامل جهان همان تکامل آگاهی است که از مراحل پایین یعنی از یک ماده‌ای که فاقد شعور است شروع می‌شود تا به آنچه به آن آگاهی جهانی می‌گویند می‌رسد. اوروبیندو از طریق تمرین مستمر یوگا به این نوع

بیش و آگاهی دست یافت و به این نتیجه رسید که واقعیت مطلق فراتر از تمایز بین وجود و صیوروت است. حقیقت مطلق که از نظر سنت‌گرایان عین وجود، آگاهی، و بهجت است در دیدگاه جدید، هم ثابت و ساکن و ابدی است و هم در حال صیوروت همیشگی. شاید، فرض چیزی که هم‌زمان هم ثابت و هم متغیر باشد از نظر منطقی تناقض‌آمیز باشد. علت این امر این است که چنین منطقی سطح پایین‌تری از آگاهی انسان را دربرمی‌گیرد. وجود چنین تناقضی در تعارض با حقیقت است. اورویندو در این خصوص می‌گوید:

هستی محض عین مفهوم صرف واقعیت نیست، بلکه عین واقعیت است و آن نیز عین حقیقت بنیادی است. حرکت، انرژی، و صیوروت نیز عین واقعیت و حقیقت هستند. شهود متعالی و تجربه مشابه آن ممکن است موجب اصلاحات و تکامل شود، و یا فراتر از آن برود، یا آن را به حالت تعلیق قرار دهد، ولی هرگز آن را معدوم نمی‌سازد؛ یعنی دو واقعیت بنیادی از هستی محض وجود دارد. یکی واقعیت هستی و دیگری واقعیت صیوروت. انکار یکی از آن‌ها کار آسانی است، ولی شناخت واقعیت‌های آگاهی و درک ارتباط آن‌ها نیاز به حکمت راستینی دارد (ibid: 78).

شاهد و دلیل اورویندو بر چنین ادعایی تجربه اوست. او در تجربه خود دریافت که صیوروت به اندازه وجود جزء ذاتی مطلق است. بنابراین، عالم در نظر او به اندازه‌ای که حقیقی است مطلق است، مطلقاً که متجلی در صیوروت است. زیرا، مطلق تجلی وجود محض و همچنین تکامل وجود است. آگاهی در این دیدگاه از سطوح پایین‌تر شروع می‌شود تا به آگاهی در سطح بالاتر می‌رسد.

اورویندو معتقد است کل هستی واحد است و ماهیت ذاتی آن نیز آگاهی است و ماهیت فعال او نیز نیرو یا اراده است؛ یعنی در او هستی عین بهجت است، آگاهی عین بهجت است و نیرو و اراده نیز عین بهجت است. این بهجت هستی بهجت آگاهی و بهجت نیرو و اراده در هر حالتی همان خداست.

تکامل جهان همان تکامل آگاهی است که نوعی آشکارشدن حقیقت است. از آن‌جایی که تکامل به‌عنوان تجلی صیوروت ساکسیداناندا (هستی، آگاهی، و بهجت) (saccidananda) است نباید آن را نوعی تنزل وجودی تلقی کرد. اورویندو این دیدگاه سستی هندو را که وجود مطلق را فقط می‌توان از طریق سلبی «نه این، نه آن» توصیف کرد، قبول نداشت؛ زیرا به اعتقاد او این توصیف‌های سلبی موجب تحدید واقعیت مطلق می‌شود.

بنابراین، اورویندو تکامل را امری واقعی می‌دانست، تکامل در این‌جا به‌معنای

آشکارشدن واقعیت مطلق است که از طریق ایجاد آگاهی از مراتب پایین‌تر شروع می‌شود و به سطح موجودات متعالی می‌رسد که نهایت آن تجلی وحدت در کثرت است. این به معنای این نیست که تکامل و آنچه در اوست شامل کارما و بازپیدایی تکامل ساکسیدآنانداست. کسی که واقعاً در ارتباط با حقیقت باشد و از روحیه آزادی نیز برخوردار باشد باید آن را تأیید کند. او معتقد است مرتبه ذهنی انسان نیز یکی از مراحل تکامل است. یعنی انسان می‌تواند در ارتقای سیر تکاملی سهیم باشد یا مانعی برای آن ایجاد کند. در این جاست که جایی برای اختیار و آزادی انسان مطرح می‌شود. تکامل بی‌تردید در نظر اورویندو اجتناب‌ناپذیر است و آزادی را نیز باید در این چهارچوب کلی در نظر گرفت. طبق این نظر، یک انسان آزاد می‌تواند از طریق یوگا به جریان تکامل کمک کند. راداکریشنان نیز به چنین تکاملی اعتقاد داشت (Radhakrishnan, 1932: 229). ولی تکامل برای اورویندو از اهمیت بیشتری برخوردار بود به طوری که تقریباً در تمام آثار خود به آن اشاره کرده است. او حتی بعد از دفاع از پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود همواره این تصور برخی از منتقدان غربی را که مکتب ودانتا جهان را واهی و غیر واقعی می‌داند شدیداً رد می‌کرد. آثار اولیه او علاوه بر، مطالب گوناگون فلسفی شامل دفاع او از واقعی بودن جهان نیز بوده است. او در یکی از مقالاتش در ۱۹۱۴ با عنوان «فلسفه ودانتا و نظریه مایا» فقط به این موضوع پرداخته و ابعاد گوناگون آن را بررسی کرده است.

او معتقد است به جای این که هر چیزی را در جهان موهوم و غیر واقعی بدانیم بهتر است آن را محصول برهمن بدانیم؛ ولی برهمنی که حال در جهان است. برهمن حضور فیزیکی ندارد؛ یعنی در جایی از آسمان قرار نگرفته است تا نظاره‌گر موجودات باشد، بلکه روح ازلی است که خود را در همه چیز ظاهر می‌کند. او از جهان جدا نیست؛ او جهان است. جهان محصول برهمن است. بنابراین، جهان به جای این که وهم باشد واقعیت صرف است. اورویندو معتقد است پیشینیان در تفسیر کارما دچار دو نوع خطا شده‌اند؛ یکی این که می‌کوشیدند یک امر غیر مادی را از طریق امور مادی تبیین کنند. دیگر این که می‌خواستند به قانون کارما جنبه اخلاقی ببخشند. از این رو می‌گفتند کارما از طریق پاداش به اعمال نیک و کیفر به اعمال بد عدالت را در جهان حاکم می‌کند. در حالی که اگر کسی کار نیکی را برای پاداش انجام دهد یا از انجام دادن کاری از ترس عقوبت اجتناب کند، آن عمل او به معنی واقعی اخلاقی نخواهد بود. عمل اخلاقی عملی است که برای خود آن انجام شود نه از ترس عقوبت یا به طمع پاداش (Neufeldt, 1995: 8). او با رد این رویکرد به کارما، به

حقیقت دیگری اشاره می‌کند؛ حقیقتی که از انرژی تکاملی برخوردار است. او اعتقاد به بازگشت یک انرژی جهانی دارد که همان معنای بنیادی کارماست. این انرژی تکاملی به صورت‌های گوناگون خود را در سیر تکاملی نشان می‌دهد (ibid: 28). او در رساله «مسئله بازپیدایی» به انرژی طبیعت و موجود مادی، طبیعت و موجود حیاتی، طبیعت و موجود ذهنی، و طبیعت و موجود معنوی اشاره می‌کند. هر یک از این انرژی‌ها طبق اصول خود عمل می‌کنند. برای انسان متناهی، اصولی که براساس آن کارما عمل می‌کند شاید متفاوت باشد، ولی بعد از این که به مراتب بالاتر معرفت و آگاهی رسید جمع آن‌ها را در کل مشاهده می‌کند.

اوروبیندو می‌گوید قاعده‌ای در جهان وجود دارد و آن قاعده حق طبیعت و حق روح است که بسیار وسیع است و شکل‌های متعددی دارد که باید آن را دریافت و قبول کرد قبل از این که به بالاترین اصل آن رسید (ibid).

انسان می‌کوشد در مسیر تکامل حرکت و پیشرفت کند و پاداش او نیز رشد درک و آگاهی خواهد بود؛ یعنی تحقق آگاهی او براساس اصولی که در ذات تکامل هر مرحله نهفته است. وقتی کارما به نظریه سستی پاداش و عقوبت یا اصول اخلاقی تحویل شود درک ماهیت پیچیده آن دشوار می‌شود. اوروبیندو معتقد است قانون کارما ارتباط ناچیزی با مباحث عدالت و اخلاق دارد، از این رو او مایل نیست آن را از این حیث تحلیل کند. کارما از نظر او نوعی صیوروت وجود الهی و قانون تکاملی است که او آن را دارما (dharma) می‌خواند؛ یعنی حرکت تکاملی حقیقت در وجوه گوناگون خود تا رسیدن به غایت ساکسیدآناندای خود. مساعدت و پاسخ مناسب به آن حرکت دارای پاداشی است که همان رشد آگاهی است، ولی پاسخ نامناسب به آن، که ناشی از جهل و انانیت است، موجب کندی رشد آگاهی می‌شود. از نظر اوروبیندو، این فرایند اجتناب‌ناپذیر است هر چند برخی با انانیت خود آن را دچار مشکل کنند، به خیال این که از آزادی برخوردارند، ولی این آزادی آزادی واقعی نیست، بلکه نوعی بندگی است. انسان باید خود را از چنین آزادی کاذبی برهاند و با توجه به واقعیت تکاملی حقیقت به آزادی واقعی بیندیشد. انسان باید بداند که با وجود مطلق یکی است و از انانیت فردی و قشری خود دست کشیده است و خود را عین من واقعی خود کند. کسی آزاد است که خود را در مسیر تکاملی قرار دهد. کسانی که کارما و بازپیدایی را به این جهت که مخل آزادی انسان است مورد نقد قرار می‌دهند، به غلط انانیت انسان را مدنظر قرار داده‌اند که ربطی به حقایق جهان ندارد.

اوروبیندو، براساس تجربه دینی خود و با استفاده از زبان و مفاهیم سستی، فرایند عادی بازپیدایی را به صورت یک شخصیت و وضعیت جدید روحی که برای نفس ایجاد می‌شود، نه به صورت یک موجود ثابت روحی که از طریق بازپیدایی وارد یک بدن جدیدی می‌شود، مطرح می‌کند. او معتقد است این فرایند در نفوس گوناگون براساس نیاز روحی هریک از آن‌ها و مرحله تکاملی هر نفس متفاوت است. او معتقد است بلافاصله بعد از مرگ، نفس در یک بدن لطیفی در کنار بدن زمینی برای مدتی باقی می‌ماند. سپس وارد یک ساحت حیاتی جدیدی می‌شود تا این که غلاف حیاتی از بین برود. آن‌گاه وارد یک ساحت ذهنی می‌شود تا این که غلاف ذهنی نیز از بین برود. تفکر سستی بر این عقیده است که نفس در این مراحل جنتی و جهنمی براساس زندگی دنیوی خود شرایطی را تجربه می‌کند. در نهایت، در یک ساحت روحی خلوت می‌گزیند که این ساحت ساحت نفوس است جایی که در آن او جذب جوهر و ذات تجربیاتش خواهد شد نه جزئیات آن. این فرایند شخصیت روحی آینده او را تشکیل می‌دهد و بدین وسیله برای بازپیدایی در زمین آماده می‌شود. ممکن است حرکت رجوعی نیز در این فرایند رخ دهد، زیرا گاهی نفس جهت ارتقای حرکت تکاملی خود چنین حرکتی می‌کند، ولی سیر کلی نفس صعودی است.

نتیجه‌گیری

قانون کارما و مسئله بازپیدایی یا تناسخ از مسائل مهمی است که در ادیان مختلف مطرح بوده و در ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، مخصوصاً در آیین هندو، آیین بودا، و آیین جین، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آنچه بر اهمیت این موضوع افزوده ارتباط آن با سرنوشت انسان و مسئله جبر و اختیار است که به نظر می‌رسد اعتقاد به قانون کارما منتهی به نوعی جبرگرایی می‌شود. همین امر انتقاد برخی از غربی‌ها را برانگیخته و آن‌ها مکتب‌های فلسفی هند را به نوعی جبرگرایی متهم کرده‌اند. به این که طبق قانون کارما جایی برای اختیار انسان در تعیین سرنوشت آینده خود وجود ندارد. در واکنش به چنین برداشت‌هایی از مسئله کارما، متفکران معاصر هند از جمله ویویکاناندا، اوروبیندو، و راداکریشنان این مسئله را مورد بررسی مجدد قرار داده‌اند و آن را در پرتو نظریات جدید مطرح کرده‌اند. یکی از این نظریات نظریه تکاملی کارماست که حکیم شهیر معاصر هندی، اوروبیندو، آن را مطرح کرده است. او در نظریه خود می‌کوشد از دیدگاه جدیدی به این مسئله بپردازد و از این طریق به شبهات مطرح شده پاسخ دهد. طبق نظر اوروبیندو، جهان در یک فرایند

تکاملی قرار دارد و این تکامل یک تکامل الهی است. یعنی این تکامل از یک غایت الهی برخوردار است و نهایت آن تجلی الهی است. او همچنین، اعتقاد دارد در این جریان تکاملی، انسان از نقش فعالی برخوردار است. طبق نظر او هدف کارما و بازپیدایی رشد و تعالی معنوی انسان است. از این رو، بازپیدایی فرصت مناسبی است برای تعالی روح انسان. اورویندو از هشت سالگی در اروپا بوده و تحصیلات خود را در آنجا شروع کرده است. او به علت علاقه‌اش به فلسفه، از نزدیک با سنت‌های فکری غرب، مخصوصاً با ایدئالیسم آلمان، آشنا شده است؛ از این رو، رگه‌هایی از آرای فلسفی هگل در نظریه تکاملی او مشاهده می‌شود. البته، اورویندو بعد از بازگشت به هند با جدیت مطالعه سنت‌های فکری هند مخصوصاً *ودها* و *اوپانیشادها* را شروع کرد و بعد از احاطه کامل بر آنها در صدد معرفی میراث فرهنگی هند برآمد. او مقلد غرب نبود و به سنت‌های فرهنگی هند اعتقاد کامل داشت، ولی کوشید از افق جدیدی به آنها پردازد و در این مسیر برخی از رویکردهای سنتی را نیز به نقد کشید.

پی‌نوشت

۱. به نظر جان هیک، لفظ هندو احتمالاً در زمان داریوش، پادشاه ایران، زمانی که به هند لشکرکشی کرد برای اشاره به مردم درهٔ سند در شمال غرب هند ساخته شد و از این رو، در واقع، به معنای هندی به کار می‌رفت. ولی واژهٔ هندوئیسم، به عنوان یک دین، ابداع جدید غربی است که به هند صادر و عموماً در شبه‌قاره پذیرفته شده است. برخی این اصطلاح را برای اشاره به همهٔ اشکال دین در هند از جمله آیین بودا، آیین جین، و آیین سیک به کار می‌برند، اما اغلب آن را محدود به آن اشکالی می‌گردانند که به کتب مقدس مشهور به *ودها* ارجح می‌گذارند. هندوئیسم به معنای دقیق‌تر شامل مجموعهٔ گسترده‌ای از کتب مقدس به زبان سانسکریت و مهم‌تر از همه *اوپانیشادها* است.

۲. اورویندو در ۱۵ اگوست ۱۸۷۲ در کوناگر بنگال غربی هند به دنیا آمد و تحصیل ابتدایی خود را در دارجلینگ شروع کرد و در سن هشت سالگی به انگلستان اعزام شد. او ابتدا تحت تعلیم معلمی برجسته به نام دریوت قرار گرفت و در ۱۸۸۵ تحصیل خود را در مدرسهٔ قدیس پولوس لندن شروع کرد. او در آنجا به زبان‌های یونانی و لاتین و برخی زبان‌های اروپایی علاقهٔ بسیار پیدا کرد و حتی اشعاری به آن زبان‌ها سرود. بعد از اتمام تحصیلات، در ۱۸۹۳ به هند بازگشت و فلسفه‌های هند را مطالعه کرد و مدتی را نیز به یوگا پرداخت. همچنین، وارد مبارزات سیاسی علیه انگلیسی‌ها شد و مدتی را نیز در زندان به سر برد. اورویندو در مدتی که در غرب بود با

مکتب‌های فلسفی غرب آشنا شد و بر فلسفه‌های هند نیز مسلط بود. او دارای تألیفات متعددی بود که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: *حیات الهی، مبنای فرهنگ هندی، دریچه‌ای بر یوگا، دایره بشری، آرمان وحدت بشری، تکامل آینده انسان، راز جهان*.

منابع

شایگان، داریوش (۱۳۴۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
هیگ، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی.

- Aurobindo, Shri (1972). *Birth Centenary Library*, New Delhi: ShriAurobindo Ashram.
Aurobindo, Shri (2006). *The Life Divine*, New Delhi: ShriAurobindo Trust.
Kumar Lal, Basant (1978). *Contemporary Indian Philosophy*, New Delhi: MotilalBanarsidass.
Neufeldt, Ronald W. (1995). *Karma and Rebirth*, New Delhi: Sri Satguru.
Radhakrishnan, S. (1932). *An Idealist View of Life*, London: Allen and Unwin.
Tull, Herman Wayne (1989). *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Albany, New York: State University of New York Press.