

سیاست و عرفان در مهابهاراتا

محمد تابشیر *

ابوالفضل شکوری **

چکیده

عرفان، چه نسبتی با سیاست دارد؟ آیا می‌توان از عارف سیاستمدار یا حاکم حکیم سخن گفت؟ در نوشتار حاضر به منظور پاسخ به این پرسش‌ها، متن مهابهاراتا بررسی و بازخوانی شده است. به این منظور، ابتدا سیاست و ابعاد مختلف آن تعریف شده و نگاه عرفای هندی را در مورد آن‌ها بررسی

* (نویسنده مسئول) دانشجوی اندیشه‌های سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

(mohammad.tabashir@modares.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

(a.shakoori@modares.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۶، صص ۷۳-۹۶

کرده‌ایم. بررسی‌ها نشان می‌دهند که عرفا و برهمنان در زمینه مقوله‌هایی همچون زندگی اجتماعی، دوستی و دشمنی، خیر مشترک و زور، به‌عنوان داده بنیادین، پیش فرض، هدف، و وسیله سیاست با سیاستمداران، اختلافات اساسی‌ای دارند. به همین سبب، آن‌ها، با هرگونه جمع شدن عرفان و سیاست در وجود یک شخص، مخالفت کرده‌اند، اما جریان دیگری از اندیشه نیز در مهابهاراتا وجود دارد که طبقه جنگجویان هندی آن را هدایت می‌کنند و در پی معنوی کردن سیاست است.

واژگان کلیدی: سیاست، عرفان، هند باستان، مهابهاراتا

مقدمه

انسان در عصر جدید، از وضعیتی رنج می‌کشد که در آن مجبور به انتخاب میان یک دوراهی است. این دوراهی، در سیاست، به صورت تقابل انسانیت و خشونت ظاهر می‌شود و مسئله رابطه حقیقت و قدرت را به وجود می‌آورد. در عصر جدید، ماکیاولی و وبر، به خوبی این تقابل را نشان داده‌اند. اعتقادی که ماکیاولی آن را سست می‌کند، اعتقاد به تطابق‌پذیری نهایی همه ارزش‌های اصیل است (کلوسکو، جلد ۳، ۱۳۸۹: ۴۲). به نظر ماکیاولی، یا باید زندگی خصوصی و بی‌ضرر و آزاری را در پیش گرفت، یا داخل گود سیاست شد و جنگید؛ راه سومی وجود ندارد. هرکس که می‌خواهد مرتکب مصلحت‌اندیشی‌های بی‌رحمانه نشود، بهتر است که در راه یک زندگی خصوصی گام نهد، نه آنکه شاه شود (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۲۴۱). احساس عمیق وبر این بود که دنیا و زندگی، به شدت غیرعقلانی هستند (فروند، ۱۳۶۲: ۳۲). جهان برای او، عرصه مقابله ارزش‌های گوناگون و هدف‌های غایی است که به اعتبار همین کثرتشان به غیرعقلانیت میدان می‌دهند. به نظر وبر، سیاست‌مدار با قدرت‌های شیطانی که در تمام خشونت‌ها در کمین نشسته‌اند، وارد مصالحه می‌شود. کسی که در پی رستگاری خود یا نجات زندگی دیگران است، باید از شیوه‌های سیاسی پرهیزد، زیرا سیاست ذاتاً در پی تکالیف دیگری است که الزاماً با خشونت به هدف خود خواهند رسید (وبر، ۱۳۹۰: ۲۴۸).

با وجود اینکه نمی‌توان نقش تاریخ را در محو کردن مسائل انسانی ساده، انکار کرد، لیکن انسان‌ها در طول زمان - جدا از اینکه متعلق به چه عصر و جامعه‌ای باشند - با برخی مسائل بنیادین نیز روبه‌رو بوده‌اند که گذر زمان، نتوانسته است از ضرورت بررسی آن‌ها توسط نسل‌های بعدی بکاهد. مسئله بالا، یکی از این مسائل است. تلاش ما در پژوهش حاضر، معطوف به روشن شدن این ادعا است. به این منظور، ردپای این

مسئله را در عصر باستان و در تمدن هند باستان دنبال خواهیم کرد. از آنجاکه معمولاً اندیشه سیاسی با فلسفه سیاسی یکسان انگاشته شده است، این امر سبب شده است که انواع دیگر اندیشه سیاسی، به حاشیه بروند. به همین دلیل، اندیشه سیاسی هند باستان نیز تاکنون کمتر مورد توجه محققان سیاست قرار گرفته است. این، در حالی است که در هند باستان نیز تلاش‌هایی برای حل مسئله پیوند قدرت و حقیقت انجام شده است. دو اثر مهمی که درباره هند باستان، به زبان فارسی موجود هستند، یعنی کتاب «ماللهند» ابوریحان بیرونی و «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» داریوش شایگان، تنها از منظری فلسفی به دیدگاه‌های هندی پرداخته‌اند. آثار دیگری مانند کتاب «تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» فرهنگ رجایی یا کتاب «سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» ویلیام پیروی، یا «اندیشه سیاسی شرق باستان» کمال پولادی، اگرچه از منظری سیاسی به هند باستان نگریسته‌اند، ولی به دلیل وسعت قلمرو پژوهشی‌شان، تنها به ارائه کلیاتی درباره هند باستان بسنده کرده‌اند. این فقر نوشتن در قالب‌های نوشتاری دیگری مانند مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشگاهی نیز مشهود است. این مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها معمولاً با رویکردی ادبی و به صورت تطبیقی و حول موضوعاتی غیرسیاسی انجام شده‌اند. اگرچه در میان آثار انگلیسی، حجم وسیعی از نوشته‌ها درباره ادبیات حماسی هند باستان، وجود دارد، ولیکن این نوشته‌ها متأثر از نگاه مسلط بر اندیشه غربی، صرفاً به سراغ بخش‌های مرتبط با علم سیاست در این آثار می‌روند. پژوهش حاضر، در پی پاسخ‌گویی به سه پرسش و فرضیه اصلی است:

پرسش نخست: مسئله محوری‌ای که ادبیات حماسی هند باستان، حول آن می‌چرخد، چیست؟

پرسش دوم: علت این مسئله چیست؟

پرسش سوم: پاسخ یا پاسخ‌هایی که در ادبیات حماسی هند باستان، برای این مسئله آمده است، چیست؟

فرضیه نخست: تقابل انسانیت و خشونت، همان مسئله‌ای است که ادبیات حماسی هند باستان، بر محور آن می‌چرخد.

فرضیه دوم: علت پدید آمدن این مشکل، آگاهی انسان هندی از خویشتن به‌عنوان موجودی معنوی است.

فرضیه سوم: حکمت در هند باستان، گرایش به سیاسی شدن ندارد و تلاشی از سوی حکیم یا عارف، برای تصرف قلمرو سیاست صورت نمی‌گیرد. به دلیل انحصار معنویت در دست طبقه خاصی در هند باستان، تلاش‌هایی از سوی طبقات دیگر، به‌ویژه طبقه جنگجویان هندی، برای معنویت‌بخشی به قلمرو سیاست، صورت می‌گیرد. یکی از این تلاش‌ها، در مه‌بهاراتا صورت گرفته است. می‌توان گفت، در این اثر، به‌جای تلاش برای تحقق حکیم حاکم، تلاش‌هایی برای تحقق حاکم حکیم انجام می‌شود.

ساختار مقاله حاضر، برگرفته از اندیشه‌های *توماس اسپریگنز* در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» و *آرای ژولین فروند* در کتاب «سیاست چیست» است. به این ترتیب که ابتدا به بحران‌شناسی و سپس به علت‌شناسی و در پایان به راه‌حل‌شناسی پرداخته‌ایم. در بخش نخست، از اندیشه‌های فروند به‌منظور روشن شدن مسئله بهره گرفته‌ایم.

۱. بحران‌شناسی

براساس نظر اسپریگنز، نظریه‌های سیاسی ارائه‌شده در ادبیات حماسی هند باستان را باید به‌مثابه پاسخی به بحران خاصی در جامعه هند باستان دانست. این بحران، دو بعد اصلی دارد که با یکدیگر در پیوند هستند. اشاره به این بحران و روشن کردن آن، کاری است که در این قسمت انجام خواهد شد.

۱-۱. دنیاگریزی و امتناع از عمل

زیستن در اقلیمی گرمسیر و در کنار مردم بومی، باعث شد که آریایی‌ها که مردمی فعال بودند و مفهومی مانند ریاضت و ترک‌خانو مان آن‌ها را به هراس می‌افکند، (سن، ۱۳۸۸: ۲۷) خود، به چنین افکاری روی بیاورند. این گرایش به ریاضت و دنیاگریزی، به‌عنوان بخشی از بحران جامعه هند باستان، به‌خوبی در آثار حماسی دیده می‌شود. صرف ریاضت‌کشی عده‌ای از مردم این جامعه، به‌ویژه برهمنان، هیچ‌گاه سبب ایجاد بحران بزرگی در جامعه هند باستان نمی‌شد، بلکه آنچه این بحران آفریده بود، گرایش طبقات دیگر، به‌ویژه طبقه جنگجویان و شاه، به ترک و رهایی دنیا بوده است. اگرچه شاهان بسیاری این‌گونه عمل کردند، ولی جاده‌شتر،

برادر بزرگ پاندوان، بارزترین نمونه چنین شاهانی بود. او گرایش شدیدی به ریاضت داشت و به شدت دنیاگریز بود.

مهابهاراتا پر است از صحنه‌هایی که جددهشتر در آن، سخن از ترک دنیا می‌گوید؛ برای مثال در ابتدای داستان مهابهاراتا و پیش از شروع جنگ بزرگ، کرشن^۱، طرح کشتن بزرگ‌ترین دشمن خود، یعنی جراسنده را (که این کشتن در به قدرت رسیدن پاندوان نقش بسیار زیادی نیز بازی می‌کند) با جددهشتر در میان می‌گذارد. پاسخ جددهشتر این است: «جراسنده آن قدر زور و قوت و لشکر دارد که جم اگر با او جنگ کند، بر او غالب نمی‌تواند آمدن. شما چون با او جنگ می‌توانید کردن؟ پس مناسب آن است که از این جنگ بگذرم و دست از این کار مشکل بدارم و سنیاسی شوم و برادران و خویشان را به کشتن ندهم» (سن، ۱۳۸۸: ۲۲۱). پس از آنکه بهیکم^۲، سردار کوران در روز نخست جنگ بر لشکر پاندوان پیروز شد، جددهشتر چنین گفت: «مرا به خاطر می‌رسد که این مردمان که به جهت ما این همه محنت را به خود قرار داده‌اند، همه را رخصت دهم تا به منازل خود بازگردند و من به گوشه جنگلی رفته به عبادت مشغول گردم یا به جایی رفته خود را بکشم» (مهابهاراتا، جلد ۲، ۱۳۵۸: ۱۲۱).

جددهشتر را باید پادشاهی ناتوان به‌شمار آورد. او در جنگ‌ها و موقعیت‌های دشوار، به شدت به پهلوانان دیگر وابسته بود و از خود ضعف نشان می‌داد. همین امر سبب شد که دوستان و دشمنان، او را نه به‌عنوان یک جنگجو، بلکه یک برهمن به‌شمار آورند. زمانی که جددهشتر در جنگ با کرن گریخت^(۱)، کرن^۳ او را تعقیب کرد و دست به دوش او رساند و با تبسم چنین گفت: «کیست آنکه در خانواده چهارپان^۴ پیدا شده، به آیین و رسم چهارتری به سر برده باشد و از میدان کارزار به جهت محافظت تن خود هراسان گشته، بگریزد؟ مرا یقین شد که تو به آیین و رسم و راه چهارریان دانا نیستی و همین روش برهمنان را که خواندن و جنگ کردن است، می‌دانی» (مهابهاراتا، جلد ۲،

1. Krishna
2. Bhishma
3. Karna
4. Kshatriya

۱۳۵۸: ۳۵۸). کرشن زمانی که جدهشتر دوباره به میدان جنگ بازگشت، *آرجونا*^۱ را به نگهبانی جدهشتر فراخواند و چنین گفت: «او به جهت ریاضتی که می‌کشد، نحیف و نزار است و به کارهای برهمنان و روش ایشان بیشتر می‌پردازد و آیین چهتری را نمی‌تواند به‌جای آورد» (مهابهاراتا، جلد ۲، ۱۳۵۸: ۳۷۷) در جای دیگری از مهابهاراتا، زمانی که آرجونا از سخنان جدهشتر آزرده می‌شود به او چنین می‌گوید: «ای راجه، قوت برهمنان در زبان ایشان است و قوت چهتریان در دست و بازوی ایشان و زور تو در سخن کردن است» (مهابهاراتا، جلد ۲، ۱۳۵۸: ۳۹۴).

در مجموع، جدهشتر، در مهابهاراتا شخصیت کم‌اهمیتی نیست، بلکه این داستان بر محور شخصیت او به‌پیش می‌رود. اگر داستان مهابهاراتا، داستان یک پادشاه از خاندانی بزرگ و برادرانش برای بازپس گرفتن حکومتش است، رفتار غیرمعمولی این پادشاه در این مسیر، این داستان را نماد بحران بزرگی می‌کند. به‌عبارت دیگر، مهابهاراتا به‌این ترتیب، در کلیت خود، خبر از بحران بزرگی در جامعه هند باستان می‌دهد؛ بحرانی که طی آن، اعضای جامعه، به‌ظاهر به نفع هدفی والاتر، از دنیا‌گریزان می‌شدند و از عمل سرباز می‌زدند.

۲-۱. نسبت سیاست و عرفان در ادبیات حماسی هند باستان

به‌طورکلی، رفتار جدهشتر و آرجونا در مهابهاراتا و بهاگاوادگیتا، با رفتار سایر هندیانی که به دوراهی معنویت و مادیت دچار بودند، تفاوتی ندارد. تنها تفاوت این است که این دو به این دلیل که سیاستمدار و جنگجو بودند، این تقابل را در قلمرو سیاست نشان می‌دادند. این تقابل، به این سبب رخ داد که زندگی مادی و به‌تبع آن زندگی سیاسی، از قوانین خاص خود برخوردار است که با زندگی معنوی، قابل جمع نیست. برای روشن شدن این ادعا، از اندیشه‌های *ثولین فروند* بهره خواهیم گرفت. به‌این ترتیب که ابتدا، ابعاد سیاست را واکاوی می‌کنیم و سپس، نگاه عرفا به آن‌ها را نشان می‌دهیم.

۱-۲-۱. نسبت عرفان با داده بنیادین سیاست

فروند، سیاست را در کنار اقتصاد، فلسفه، دین، اخلاق، و هنر، یکی از شش نوع

فعالیت بنیادین بشری به شمار می‌آورد. به نظر او، هریک از این فعالیت‌ها، به این سبب که دارای داده بنیادین، پیش‌فرض‌ها، غایت، و وسیله ویژه خود هستند، فعالیتی خودمختار و مستقل به شمار می‌آیند (فروند، ۱۳۸۴: ۱۰). فروند بر این نظر است که: «از آنجاکه انسان، موجودی اجتماعی است و در اجتماع می‌زید، جامعه یا زندگی اجتماعی، داده بنیادین سیاست به شمار می‌آید» (فروند، ۱۳۸۴: ۱۰). اندیشمندان هند باستان نیز به اهمیت زندگی اجتماعی اشاره کرده‌اند. در مه‌بهاراتا در دفاع از زندگی اجتماعی و خانوادگی، سخنان فراوانی وجود دارد. «در خانه‌ای که زن نیست در آنجا خیروبرکت نیست و از آن خانه، صحرا و جنگل، هزار بار بهتر» (مه‌بهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۴۴). «کسی که به مردم اعتماد نکند، همیشه ترسنده باشد و تنها بزید، حکم مرده‌ها دارد. صحبت، منافع بی‌شمار دارد» (مه‌بهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۲۵). «کسی که بی‌طمع و مالک نفس است، او خواه در جنگل و بیابان برود و به عبادت مشغول شود، خواه در میان خلق باشد، نسبت او مساوی است و کسی که صاحب دل و نفس نیست، اگر در خلأ باشد، حکم ملأ دارد» (مه‌بهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۵۵). در مه‌بهاراتا ضمن بحث‌های مختلفی مانند چهار قرض، چهار مرحله زندگی، چهار هدف زندگی، و منشأ حکومت، از اهمیت زندگی اجتماعی سخن گفته شده است.

انسان هندی می‌داند که آنچه را دارد، چه به لحاظ روحانی و چه به لحاظ جسمانی، مدیون کسانی است. به لحاظ معنوی، مدیون خدایان و علما و به لحاظ جسمانی، مدیون پدرش است و از جهت اجتماعی که در آن قرار دارد، مدیون جامعه است. دو قرض آخر، یعنی قرض پدران و قرض سایر مردم که با فرزنددار شدن و معامله با مردم ادا می‌شود، کاملاً نشان می‌دهد که هندی‌ها به زندگی اجتماعی و ضرورت آن اهمیت می‌داده‌اند. راجه^(۳) پاندو، پدر پاندوان که صاحب فرزند نمی‌شود، پس از ترک سلطنت در گفت‌وگو با عابدان چنین می‌گوید: «مرا فرزندی نیست و بزرگان دین گفته‌اند که هر که را فرزند نباشد، در این درگاه بار نیست. دل من از این رهگذر می‌سوزد و جان از این اندوه می‌گدازد و این قرض

پدر است که ادای آن فرض است، چون بدن، فانی می‌شود، چهار قرض بر آدمی می‌ماند و در آن عالم، مقام عالی نمی‌یابد. نخست قرض دیوت‌ها و آن به جنگ کردن ادا می‌شود؛ دوم، قرض طایفه رکهه^۲ و آن به کثرت علم و وفور عبادت ساقط می‌گردد؛ سوم، قرض پدران و بزرگان صاحب حق که پیدا کردن فرزندان و خیر کردن به نیت ارواح طیبه ایشان مؤدا می‌شود؛ و چهارم، قرض سایر مردم است که به معامله ظاهری و دادوستد رسمی صورت می‌بندد. من از سه قرض خلاص شده‌ام و چهارم که قرض پدران است، بر گردن من است، چنانچه من در خانواده خودم از عابدی به ظهور آمدم، اگر این زنان من هم از کسی برای من فرزندان پیدا سازند، دور نباشد» (مهابهاراتا، ج ۱، ۱۳۵۸: ۱۲۹).

در تقابل با جهت‌گیری بالا، در مهابهاراتا، در نفی زندگی اجتماعی و خانوادگی نیز سخنان فراوانی گفته شده است. «زن خواستن، محنت است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۹۹). «کسی که گرفتار عیال و حب دنیا و اموال است، او به راه خلاصی نمی‌رود» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۱۷). «طریق نجات، در ترک صحبت خلق کردن است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۷۳). «یوگی که دل به خدا سپرده، خلق را همه بلا و بیماری داند» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۲۳۵). «سنیاسی^(۴) هیچ‌کس را در صحبت خود راه ندهد و از جمعیت مردم چنان بترسد که از اژدها» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۲۷). «کسی که به مرتبه توحید می‌رسد، در زندگی مرده است. او دست از همه کارها، چه عبادت و چه معامله برمی‌دارد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۸۴). «او با خود چنین می‌گوید: ما نه از آن کسیم و نه کسی از آن ما. ما تنهایییم» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۸۱). «لعنت بر من باد که عالم را از آن خود دانستم و به خاطر رسانیدم که این مردمان، دوستان و برادران من هستند و خلاصی من به همراهی ایشان است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۵۳).

عرفای هندی، بر ترک دنیا در اوایل زندگی تأکید می‌کنند. نمونه چنین جدالی را می‌توان در گفت‌وگوی یک برهمن با پسرش که خواهان ترک است، مشاهده کرد. این پسر که در مکتب اپانیشادی آموزش دیده است، به‌شدت ناقد پدرش و

1. Deva

2. Rishi

علوم رسمی است. در این گفت و گو، پدر اصرار دارد که دل کندن بدون دل بستن پیشین اجتماعی، قابل دستیابی نیست، ولی پسر، محاجه می کند که باید آن را به یکباره در حالت فراغت از وهم حاصل کرد (کریشنان، ۱۳۸۲: ۸۲). به نظر او، چیزی که در پیری می باید کرد، چرا در جوانی به آن قیام نکرد (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۷۷)، زیرا گمان غلطی است که بتوان با عشرت در دوران جوانی و زهد در پیری، به رهایی رسید (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۸۰).

۲-۱- نسبت عرفان با پیش فرض های سیاست

براساس نظر فروند، پیش فرض ها، یعنی مقوله های تحویل ناپذیری که به شکل جفت های متضاد نمودار می شوند، به شیوه ای اشاره دارند که انسان ها با داده های بنیادین رویارو می شوند. آن ها شرط تعیین کننده، پایه ای، و فراگیر گوهر یا فعالیت بنیادین به شمار می آیند (فروند، ۱۳۸۴: ۱۱). جفت متضاد دوست و دشمن، یکی از مهم ترین پیش فرض های سیاست است. خوائش حماسه ها نشان دهنده این است که اندیشمندان سیاسی هند به دوست و دشمن به عنوان پیش فرض سیاست به خوبی واقف بوده اند، چنان که در مهابهاراتا آمده است: «مردم عالم سه قسم هستند: دوست و دشمن و منافق» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۸۹). اما مهم ترین دلیل بر اثبات این مدعا، وظیفه ای است که آن ها برای شاه تعیین کرده اند: «دهرم^۱ راجه، دشمنان را زیر و زبون کردن است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۱۳). راجه ای که دشمنان را منهدم نگرداند، او را راجه نتوان گفت» (مهابهاراتا، ج ۱، ۱۳۵۸: ۱۳۴). تو اگر دشمنان خود را مقهور و دوستان را مسرور داری، چون ابری خواهی شد که بر بعضی فیض و بر گروهی سنگ می بارد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۶۳).

در تقابل با جهت گیری بالا، در مهابهاراتا با عارفانی نیز روبه رو هستیم که بر غلبه بر ذهن و تمام دوگانگی هایش، که دوستی و دشمنی را نیز دربر می گیرد، تأکید می کنند. «دشمن برای عارف، نه دیگران، بلکه خود اوست. عارف همه چیز را یکسان می بیند، به این ترتیب، نه او را دشمن است و نه دوست. سنپاس از دوست بر حذر است. او هیچ کس را دشمن خود نسازد. او را با کسی نه دوستی است و نه دشمنی» (مهابهاراتا،

ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۲۷). «کسی که به مرتبه آزادی می‌رسد، محبت و عداوت کسی در خاطرش نماند و دوست و دشمن نزدیک او یکسان بود» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۶۳). کسی که گرفتار آرزو است، یکی را دوست و یکی را دشمن اعتبار کرده است. نه هیچ‌کس دشمن است و نه دوست (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۷۳).

۳-۲-۱. نسبت عرفان با هدف سیاست

تأمین خیر مشترک یا خیر عامه به‌عنوان هدف امر سیاسی، همان نفعی است که فعالیت سیاسی برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. فروند، نخستین وجه این خیر را امنیت بیرونی و دومین وجه آن را تفاهم درونی، با مصداق‌های مشخص آرامش درونی و رونق و رفاه، تعریف می‌کند، اما همه اندیشمندان سیاسی بر سر معنا و مصداق‌های مفهوم خیر مشترک، با یکدیگر تفاهم ندارند. نخستین گسست، به تقابل آرمان‌گرایان و واقعیت‌گرایان برمی‌گردد که گروه نخست بر اولویت تفاهم درونی و گروه دوم، بر اولویت امنیت بیرونی تأکید می‌کنند، اما مهم‌ترین گسست، بین اندیشه سیاسی گذشته و جدید است که به‌ترتیب، هدف سیاست را به زیستن، و زیستن تعریف می‌کنند.

در مهابهاراتا، ضمن بحث از موضوعات مختلف، به نفعی که فعالیت سیاسی برای آدمی دارد، اشاره شده است. مهابهاراتا تأکید می‌کند: «قدرت نباید به‌عنوان یک ابزار توسط دولت استفاده شود و به‌جای آن، خود دولت باید به‌عنوان ابزاری برای کمک به بقای سازمان اجتماعی در نظر گرفته شود. نظریه مهابهاراتا درباره منشأ دولت، نشان می‌دهد که وظیفه شاه، چه از سوی انسان‌ها و چه از سوی خدایان، ترویج خیر عمومی است (شارما^۱، ۱۹۹۶: ۶). نخستین مصداق این خیر که هسته اصلی راجا دارما^۲ را تشکیل می‌دهد^(۵)، حفاظت و فراهم کردن امنیت است. وظیفه دیگر شاه، غیر از حفاظت، تأمین رفاه است (پولوک^۳، ۱۹۸۴: ۵۲۵). «چون دفع همه خصمان کند، به عدل، ولایت را آبادان کند که در نتیجه، رعیت و لشکری آسوده گردند» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۱). «از آنجاکه آبادانی شهرها، علاوه بر امنیت

1. Sharma
2. Rajdharna
3. Pollok

بیرونی، نیازمند امنیت درونی نیز هست؛ شاه باید دزدان و فاسدان را قلع و قمع کند تا شهرها آبادان شوند» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۹).

نکته قابل ذکر درباره مسئله دوم، یعنی انتخاب بین زیستن یا به زیستن به عنوان هدف ویژه سیاست، این است که اندیشمندان هندی، سیاست را از دین و اخلاق، جدا نمی دانسته اند. «خداوند، پادشاهان را به جهت نگرهبانی بر سر خلق گذاشته است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۲۸). این نگرهبانی، دارای دو بعد مادی و معنوی است که بعد نخست آن، به تأمین امنیت بیرونی و درونی، و بعد معنوی آن، به تربیت اخلاقی خلق اشاره دارد. شاه در مهابهاراتا به مادر، پدر، استاد، چوپان، و جان تشبیه شده است که همگی، در کنار تأکید بر بعد مادی و وظیفه سیاستمدار، به بعد معنوی آن نیز اشاره دارند. «رعیت، حکم فرزندان پادشاهان دارند و پادشاه، حکم زنی که فرزندی در شکم دارد، باید ملاحظه خود و رعیت بکند» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۲۶). «پادشاه عادل، به جای پدر و استاد است، چون واسطه پرورش عالمیان و آدمیان و تعلیم و هدایتشان به سوی راه راست و عبادت است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۲۶). «ملک، باغ است که توسط باغبان، یعنی پادشاه، خارهایش زده می شود، به نهالهای قابل تربیت، آب داده می شود و دیوار بر گرد آن کشیده می شود تا بیگانه راه نیابد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۵۸). «اصلاح حال حشم و خدم، رعایا و برابرا برای شاه به اندازه اصلاح خود برای او واجب است. بر شبان، رعایت احوال رمه و گله لازم است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۷۱). «پادشاه، جان است و خلق، تن. پادشاه باعث نجات خلق از هلاک دنیوی و عذاب اخروی است، چون تحصیل دانش و نیکی به امنیت نیاز دارد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۸).

در مقابل سیاستمداران که خود را وقف آرمانی اجتماعی می کنند، عرفای هندی در پی آرمانی فردی هستند. این هدف، موکشه^۱ یا رهایی است. آزادی و نجات، فقط از راه خویششناسی تحقق می پذیرد و انسان خود را به وسیله خود و اندر خود می یابد (شایگان، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۱۱۹)؛ بنابراین، می توان گفت که این عرفا، تنها به ساخته شدن خود می پردازند و به جامعه و اصلاح آن کاری ندارند. این به

آن دلیل رخ می‌دهد که این عرفا، به عشق به دیگری که به نظر اندیشمندانی مانند برگسون و شوایتزر، بنیان عرفان مسیحی را پدید می‌آورد، بی‌توجه هستند.

۴-۲-۱. نسبت عرفان با وسیله سیاست

فروند، مهم‌ترین وسیله سیاست را زور می‌داند. به نظر او زور، برخلاف بی‌نظمی که حاصل کمبود زور است و خشونت و استبداد که حاصل افراط در زور است. خوارشمردنی نیست و جزئی از تمدن است (فروند، ۱۳۸۴: ۱۳۹). «در سیاست، زور تنها وسیله‌ای است که می‌تواند ثبات، نظم، و عدالت را تضمین کند» (فروند، ۱۳۸۴: ۱۵۱). اندیشه هندی نیز از پیوستگی زور با نظم و عدالت، آگاه بوده است؛ سیاست، مهم‌ترین واسطه انتظام ملک و به‌منزله بیخ درخت است. اگر سیاست در ملک نباشد، درخت بر زمین می‌افتد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۲۸). در مهابهاراتا درباره پیدایش شمشیر، از زبان خود شمشیر چنین آمده است: «من از برای تدبیر عالم و نظام احوال آن و دفع و تنبیه مفسدان پیدا شده‌ام» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۵۸)؛ بنابراین، زور توسط شاه، غیرقابل چشم‌پوشی است. «پادشاه بر مطیعان در رنگ پدر و مادر مهربان و بر مخالفان مثل جم، خشمگین باشد»^(۶) و سرفتنه‌گر ملک را برکند و بر دزد و راهزن نباید مهربانی کند» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۶۱). مهابهاراتا، در کنار نفی درپیش گرفتن بی‌آزاری از سوی سیاستمداران، افراط در زور را نیز نفی می‌کند. «نه بسیار سخت‌گیر باش و نه بسیار نرم. میانه‌رو باش. اول درشتی و بعد لطف آشکار ساز تا کارهای حکومت ساخته شود» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۴۳). «لطف و قهر و وعده و وعید پادشاه باید برابر باشد. اگر همه نوازش و گدازش نباشد یا برعکس بود، از حد وسط تجاوز نموده باشد» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۷۹). «هرکدام از صبر و غضب در وقت ضرورت، پسندیده است و هرکس از سلاطین که دائم در قهر و غضب باشد، سلطنت او در زوال باشد» (مهابهاراتا، ج ۱، ۱۳۵۸: ۲۸). در مقابل سیاستمدار که زور، وسیله او در رسیدن به هدف اجتماعی‌اش است، وسیله عارف در رسیدن به هدف فردیش، بی‌آزاری است. در ادامه به برخی از سخنانی که در مهابهاراتا درباره این بی‌آزاری آمده است، اشاره خواهد شد. «کسی

که به مرتبه خلاصی از تعلقات می‌رسد، نه آزار می‌رساند و نه از کسی می‌رنجد. او فراسوی راست و دروغ، غم و شادی، امید و خواسته است. او با همه‌کس خندان است» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۷۶). «هرکس به من زیان رساند، من عذرخواهی می‌کنم» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۱۹۱). «من زنده و تعظیم‌کننده خود را یکسان می‌بینم» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۳۴۸). «اگر کسی مرا دشنام دهد و بزند، تحمل می‌نمایم» (مهابهاراتا، ج ۳، ۱۳۵۸: ۴۳۴).

۲. علت‌شناسی

در این بخش، تلاش ما بر این است که با توجه به جدال طبقاتی در هند باستان، علت بحران ذکرشده را مشخص کنیم. تحلیل اقتصادی نمی‌تواند کمک زیادی به فهم هند باستان بکند، زیرا موضوع مبارزه طبقاتی در این جامعه، ماهیت اقتصادی یا سیاسی ندارد. دو طبقه اصلی این جامعه، یعنی طبقه برهمنان و جنگجویان، نه برای رسیدن به منافع مشخص اقتصادی و نه برای رسیدن به قدرت سیاسی و حتی نه برای نفوذ فرهنگی در جامعه، با یکدیگر مبارزه می‌کردند، بلکه این مبارزه، مبارزه‌ای بر سر دستیابی به موضوعی عرفانی، یعنی جدالی بر سر غایت نهایی رهایی است. این امر از ویژگی خاص جامعه هند نشئت می‌گیرد که در آن، دین‌یاران، برخلاف دین‌یاران جوامع دیگر، میلی به بسط دین و شراکت طبقات دیگر جامعه در آن نداشتند.

در هند، عرفا و برهمنان، نباید هیچ میلی به ثروت و قدرت سیاسی داشته باشند و در بسیاری از مواقع نیز این‌گونه است؛ بنابراین، جدال جنگجویان با این طبقه، جدالی اقتصادی و سیاسی نیست؛ البته این جدال، در مجموع جدالی برای دستیابی به سلطه فرهنگی نیز نیست، اگرچه جنگجویان در این زمینه تلاش‌هایی انجام دادند و گاهی برهمنان آن را به شدت سرکوب کردند. در این جدال که برهمنان تصور می‌کردند جنگجویان خواهان به دست گرفتن رهبری معنوی جامعه در کنار رهبری سیاسی هستند، خود برهمنان مقصر بودند. برهمنان به‌عنوان اندیشمندان آریایی، به‌گونه خاصی می‌اندیشیدند. یکی از ویژگی‌های مهم این شیوه اندیشیدن همان‌گونه که نویسنده کتاب «شیوه‌های تفکر ملل شرق» معتقد است - تکیه بر کلیت است. از آنجاکه این نوع نگاه کل‌نگر، جهان را همچون موجودی زنده می‌پندارد، به نوعی وحدت کل اشیاء و ناچیز

شمردن فردیت و جزئیات، منتهی می‌شود. این ارگانسیم زنده پنداشتن جهان، ریشه در این واقعیت دارد که اندیشمند هندی، جهان طبیعی و اجتماعی را با تمثیل به انسان، قابل فهم می‌کند. این نحوه اندیشیدن در زمینه جهان‌شناسی، باعث می‌شود که جهان حاصل قربانی یک انسان عظیم‌الجثه به‌شمار آید. اگرچه به‌کار بردن این نوع تفکر، به پیشرفت نظریه‌های فلسفی کمک زیادی کرد، ولی به‌کارگیری آن در عرصه زندگی اجتماعی، نتایجی ارتجاعی داشت. برهمنان، جامعه را همچون موجود زنده‌ای می‌پنداشتند که دارای اجزای مختلفی با کارکردهای ویژه خود است. این شیوه اندیشیدن، برهمنان را به‌جایی رسانده بود که جامعه انسانی را همانند اجتماع حشرات- حیوانی مرکب می‌دیدند.

نظام طبقاتی در هند، حاصل شیوه اندیشیدن ویژه‌ای است که به نوعی کارکردگرایی افراطی می‌رسد. براساس این نوع کارکردگرایی، هر گروه از افراد، به‌مثابه جزئی از موجود زنده‌ای به‌نام جامعه، کارکردی دارد و کل هویت خود را از این کارکرد، وظیفه، یا نقش اجتماعی‌ای که در راستای حفظ این کلیت ایفا می‌کند، می‌گیرد. برهمنان، با چنین شیوه تفکری وارد سرزمین هند شدند. آریایی‌ها پیش از مهاجرت خود به سرزمین هند، دارای نظام طبقاتی کاستی بوده‌اند و تقسیم‌بندی طبقات خود را براساس بدن انسان، انجام می‌دادند. در تقسیم‌بندی جدید آن‌ها، تنها قسمتی که باقی مانده بود، پا بود که به داسا و رناها داده شد (مدنی، ۱۳۹۰: ۱۴۵). در اینجا گفتن این نکته ضروری است که نباید چنین تصور شود که ظهور طبقات در هند، حاصل شیوه اندیشیدن هندی است. برهمنان، آنچه در طبیعت به‌طور پیوسته رخ می‌داد را به یک قانون تبدیل می‌کردند. به‌عبارت دیگر، برای آن‌ها (همان‌گونه که لوکاچ برای انسان حماسی دارای ذهنیت اسطوره‌ای قائل بود) آنچه هست، همان چیزی است که باید باشد؛ بنابراین، طبقات موجود در هند را برهمنان به‌وجود نیاورده‌اند و مانند هر جای دیگری، حاصل پیشرفت جوامع و تقسیم کار بوده است، اما کاری که برهمنان انجام دادند این بود که این تقسیم کار را به‌عنوان یک حقیقت، در نظر گرفتند.

در این تقسیم‌بندی، انسان جنگجو، یک موجود مستقل نیست، بلکه همچون ابزاری پنداشته می‌شود. این نگاه، درباره سایر طبقات جامعه نیز وجود دارد، چنان‌که

براساس اسطوره پیدایش طبقات، حتی برهمنان به مثابه عضوی از بدن انسان، یعنی دهان و مغز، تعریف شده‌اند. این نوع نگاه، باعث پدید آمدن افراط و تفریط و دوری زندگی هندی از تعادل شد، زیرا برهمنان به تدریج از فعالیت‌های بدنی و جنگجویان از فعالیت‌های فکری دور شدند. اگرچه می‌توان ریاضت را یکی از مؤلفه‌های تمدن بومی هند دانست، ولی گسترش آن در هند، به این دلیل بود که برهمنان پیش‌ازاین، آمادگی خود را برای عمل به آن اعلام کرده بودند. ریاضت‌کشی سبب می‌شود که فعالیت بدن متوقف شود و در چنین وضعیتی، بعد روحی و معنوی انسان، مجال ظهور می‌یابد. زمانی که برخی از مرتاضان هندی به این حقیقت پی بردند که انسان دارای بعد دیگری نیز هست که در ضمن، حقیقت هویت او را می‌سازد، نخستین لرزه بر اندیشه برهمنی وارد شد. با گسترش این حقیقت در میان طبقه جنگجویان، آن‌ها دیگر نمی‌توانستند بپذیرند که هویتشان تنها براساس وظیفه‌ای که انجام می‌دهند، تعریف شود. با توجه به اینکه این طبقه از قدرت کافی برای مقابله با برهمنان برخوردار بود، هرچه برهمنان بر انجام عمل تأکید می‌کردند، این گروه، به عدم انجام عمل رو می‌آوردند.

۳. راه‌حل‌شناسی

به نظر برهمنان، تنها راه رهایی برای یک جنگجو این است که به وظیفه خود به‌خوبی عمل کند تا در زندگی دیگر، به‌عنوان یکی از اعضای طبقه برهمنان به دنیا بیاید. به عبارت دیگر، آن‌ها در پاسخ این طبقه، بر امکان رهایی تنها برای طبقه برهمن تأکید می‌کردند. در واقع، این نخستین پاسخ به بحران جامعه هند بود. در آثار حماسی هند باستان، در کنار این راه‌حل به راه‌های دیگری نیز اشاره شده است. برهمنان پس از مدتی متوجه این واقعیت شدند که جنگجویان، بر درخواست خود مبنی بر رهایی، بسیار اصرار دارند و این امر جامعه هند را به وضعیت دشواری دچار کرده است. اعضای مشتاق رهایی طبقه جنگجویان، از همان دوران جوانی ترک دنیا می‌کردند. برهمنان در چنین وضعیتی، تن به شرایط موجود دادند و سعی کردند به سنتزی میان ارزش‌های اجتماعی و انسانی برسند و چنین راه‌حل دومی در مه‌بهاراتا مطرح شد. در زمینه جدال بر سر اهداف غایی، طبقه برهمن در نهایت مجبور شد امتیازهایی به سایر طبقات بدهد. براساس نظر جدید، جنگجویان نیز مانند برهمنان می‌توانستند به موکشه نائل شوند؛

به شرطی که پیش از ترک وظیفه خود، سه مرحله مقدماتی از چهار مرحله زندگی هندوان را بگذرانند. براساس این راه حل، سیاستمدار می تواند گام در راه عرفان بگذارد، البته زمانی که وظیفه خود را به عنوان یک سیاستمدار به پایان رسانده باشد.

اگرچه این راه حل، راه حل مناسبی برای جنگجویان و پادشاهانی بود که عجله ای برای رسیدن به موکشه نداشتند، اما راه حل مناسبی برای کسانی از آن ها نبود که معتقد بودند، گمان نادرستی است که بتوان با عشرت در دوران جوانی و زهد در پیری، به رهایی رسید. آن ها می خواستند، بدون ترک خانمان و به تبع آن ترک سلطنت، در دوران جوانی به رهایی برسند. اپانیشادها و بودیسم، نخستین مقدمات تحقق این راه حل را فراهم کردند... اپانیشادها را باید به مثابه سندی متعلق به طبقه جنگجویان و در راستای پیوند یافتن سیاست و عرفان دانست. به عبارت دیگر، در این آثار، برای طرح «حاکم حکیم» تلاش می شود. در «کوشیتکی اوپه نیشد» از زبان /جاتشرو، شاه کاشی ها، آمده است: «روح دمنده یا نفس ناطقه، داخل این نفس جسمانی شده و تا مو و ناخن جا گرفته، شبیه به تیغی که در نیام یا آتشی که در مجمر باشد. این نفوس به آن نفس محتاج است، چنان که خادمان رئیسی به او محتاج هستند و همان گونه که رئیسی از خدمه خود استفاده می کند، همان گونه هم نفس ناطقه از این نفوس استفاده می کند. در واقع، تا ایندرا به این نفس پی نبرده بود، دیوها به او غلبه داشتند، ولی تا پی برد و فهمید، دیوها را شکست داد و برتری و حاکمیت و ریاست کلیه عالم موجودات را به دست آورد. به همین ترتیب، هر که این را بداند، او هم برتری و حاکمیت و ریاست همه عالم موجودات را به دست می آورد» (اوپه نیشدها، ۱۳۸۷: ۳۵۸). براساس این سخن، شاه در واقع به این سبب که بر خویشتن آگاهی یافته، ریاست را به عهده می گیرد. با وجود اینکه بودا ترک دنیا کرده بود، به عنوان یکی از اعضای طبقه جنگجویان، بیش از آنکه بر ترک بیرونی تأکید کند، بر ترک درونی، یعنی از بین بردن دل بستگی ها تأکید می کرد.

راجه جنک بر این نظر بود که: سنیاسی و صاحب خانه هر دو برابرند. مرا با پادشاهی، خلاصی میسر خواهد شد (اوپه نیشدها، ۱۳۸۷: ۴۷۱). جنگجویان برای رسیدن به خلاصی و تحقق حاکم حکیم، بایستی این ادعا را اثبات می کردند که میان انسانی که ترک دنیا کرده و انسانی که چنین کاری را انجام نداده است، تفاوتی

وجود ندارد. این ادعا در جاهای مختلفی در مهابهاراتا پرورانه شده است. کسی که بی طمع و مالک نفس است، خواه در جنگل و بیابان برود و به عبادت مشغول شود، خواه در میان خلق باشد، نسبت او مساوی است و کسی که صاحب دل و نفس نیست، اگر در خلأ باشد، حکم ملأ دارد (اوپه نیشدها، ۱۳۸۷: ۱۵۵). کسی که در خانه، اعمال اهل صحرا می کند، گویا در صحراست (مهابهاراتا، جلد ۳، ۱۳۸۵: ۴۵۶). مهابهاراتا برای روشن کردن بیشتر این موضوع، به داستان های فراوانی توسل جسته است که یکی از آنها، داستان عابد و پرنده است. این داستان درباره عابدی به نام کوشک است که به رغم ترک خان و مان و عبادت بسیار، هنوز بر خشم و غضب خود غلبه نکرده است. در این داستان، کوشک با یک زن و یک مرد صیاد گفت و گو می کند و در نهایت، به این حقیقت پی می برد که غرورش بی جا است و این دو زن و مرد به لحاظ معنوی از او جلوترند. آنچه سبب می شود یک زن و یک صیاد که هر دو جایگاه اجتماعی پایینی دارند، چنین مقامی بیابند، خدمت زن به شوهرش و خدمت صیاد به والدین و همسرش است.

بنابر این سخنان، می توان بدون ترک زندگی اجتماعی و به تبع آن، ترک وظیفه اجتماعی خود، با ترک درونی به رهایی رسید. این جریان اندیشه در مهابهاراتا، صورت یک نهال را دارد که در بهاگاوادگیتا به درختی تناور تبدیل می شود. برای این جریان اندیشه، نیت عمل کنندگان بیشتر از شکل ظاهری عمل آنها اهمیت دارد. انسانی که در کانون خانواده خود مانده و به شغل خویش ادامه می دهد و می تواند به همان تزکیه نفس و رهایی ای برسد که راهب دست از عمل شسته به آن رسیده است (شوایتزر، ۱۳۴۸: ۱۹۴) هسته مرکزی پیام بهاگاوادگیتا را تشکیل می دهد. برای این جریان اندیشه، نیت عمل کنندگان بیشتر از شکل ظاهری عمل آنها مهم است. در رامایانا، راما و سیتا نمونه بارز چنین انسانی هستند.

طبقه جنگجویان پس از اجتماعی کردن عرفان، به سیاسی کردن آن روی آوردند. استدلال آنها این بود که اکنون که می توان هم زمان با انجام وظیفه اجتماعی، وارسته ماند و به خلاصی رسید، شاه نیز می تواند همراه با انجام وظیفه شاهی اش، به خلاصی برسد. این عقیده، در جمله دوم راجه جنک آمده است، اما در مهابهاراتا پاسخ برهمنان به این درخواست طبقه جنگجو به طور مشخصی منفی بود. زمانی که راجه شکر از

برهمنی دربارهٔ خلاصی می‌پرسد، او چنین پاسخ می‌دهد: «ای پادشاه، اگر شما را طلب راه نجات است، باید ترک دنیا و عیال کنید» (شوایتزر، ۱۳۴۸: ۴۱۸). سلبها در پاسخ راجه جنک^۱ می‌گوید: «جایی که چیزهایی مثل دوستی و دشمنی باشد، خلاصی نیست» (شوایتزر، ۱۳۴۸: ۴۷۵). مردم نیک، اول میل به پادشاهی نمی‌کنند و چون در دایره سلطنت درمی‌آیند، به مرتبهٔ خلاصی نمی‌رسند (شوایتزر، ۱۳۴۸: ۴۷۶).

این مخالفت، به این سبب رخ می‌دهد که عرفان، هیچ‌یک از داده‌های بنیادین، پیش فرض‌ها، هدف، و وسیلهٔ سیاست را نمی‌پذیرد. به همین سبب از نظر یک برهمن، حکیم نمی‌تواند حاکم شود، زیرا سیاست دارای قوانین و اقتضاهایی است که اگر حکیم بخواهد به آن تن دهد، دیگر حکیم نمی‌ماند؛ از این رو، در هیچ جای مهابهاراتا، عارفانی دیده نمی‌شوند که در پی کسب قدرت سیاسی باشند، اما جنگجویان، به جمع این دو قلمرو متضاد باور داشتند.... در این اثر، با شاهانی نیز روبه‌رو هستیم که خود را حاکمانی حکیم می‌دانند. در مهابهاراتا، شاه، هم‌زمان به دو چیز متضاد فراخوانده می‌شود؛ برای مثال، شاه باید در عین حال که دشمن‌کش است، فراسوی دوستی و دشمنی قرار داشته باشد. شاه پرهلاد^۲ می‌گوید: «من در خلق نه دشمن خود می‌بینم و نه کس را از خود جدا می‌دانم» (شوایتزر، ۱۳۴۸: ۲۸۲). جددهشتر با کسی در مقام عداوت نیست (مهابهاراتا، جلد ۱، ۱۳۵۸: ۱۶۱). / پرچر یکی از حاکمان حکیم است که مهابهاراتا در وصف او چنین می‌گوید: «او عمل می‌کرد، اما باطن را به آفریدگار مشغول می‌داشت» (مهابهاراتا، جلد ۳، ۱۳۵۸: ۵۰۶)، اما مهم‌ترین پادشاهی که در حماسه‌ها می‌توان از او در این باره سخن گفت، راجه جنک است. او در گفت‌وگو با زنی سناسی به‌نام سلبها چنین می‌گوید: «سناسی و صاحب‌خانه هر دو برابرنند. مرا با پادشاهی، خلاصی میسر خواهد شد (مهابهاراتا، جلد ۳، ۱۳۵۸: ۴۷۱).

عقیده مطرح‌شده در مهابهاراتا، در بهاگاوادگیتا و رامایانا، دنبال شده است. در گیتا آمده است: «راجه جنک، پدرزن راما، تنها از راه عمل، به مرتبهٔ کمال رسید»

1. Janaka

2. Prahlada

(موحد، ۱۳۸۵: ۸۷). گیتا به طور عمیق تری به جمله نخست راجه جنک پرداخت و رامایانا با محور قرار دادن زندگی راما، به جمله دوم راجه جنک، مبنی بر خلاصی شاه و تحقق سیاستمدار عارف، تحقق بخشید. در واقع می توان گفت که آنچه جنگجویان در مهابهاراتا به دنبال آن بودند و در کتاب بهاگاوادگیتا، به فراهم آوردن مبنایی نظری برای این نظریه سیاسی مشغول شدند، در رامایانا با ارائه تصویری از حاکمی حکیم، تحقق یافت. به دلیل محدودیت پژوهش حاضر که بر مهابهاراتا متمرکز است، بحث را در اینجا به پایان می رسانیم، ولی برای روشن شدن بیشتر نتایج به دست آمده پیشین باید به بهاگاوادگیتا و رامایانا نیز پرداخت. با بررسی این آثار، درمی یابیم که با مطرح شدن عشق به جای غایت نهایی رهایی، فرایند معنوی کردن سیاست در هند، بدون تن دادن به یکی کردن دو قلمرو سیاست و معنویت، به نتیجه مطلوب خود می رسد.

نتیجه گیری

در ابتدای پژوهش حاضر به دوراهی ای که انسان در عصر جدید با آن روبه رو است، اشاره شد. ادامه پژوهش، تلاشی برای پیگیری این مسئله در عصر باستان، به منظور اثبات این ادعا بود که این مسئله، مسئله ای جدید نیست. ما این مسئله و علت و راه حل آن را در هند باستان و در مهابهاراتا دنبال کردیم. براساس این بررسی ها می توان گفت: مسئله ای که انسان عصر جدید با آن روبه رو است، مسئله ای کهن است. این مسئله قرار گرفتن انسان ها در دوراهی معنویت و مادیت- پس از آگاهی آن ها به خویشتن درونی خویش است. این دوراهی، برای سیاستمدار، به دوراهی انسانیت و خشونت تبدیل می شود. برای این مسئله، چندین پاسخ وجود دارد که ساده ترین آن ها، تن دادن به یکی از دو مسیر معنویت و مادیت است. سیاست قدرت و معنویت گرایی مطلق، نتیجه چنین انتخاب هایی در قلمرو سیاست است. نخستین راه حل اندیشمندان هندی برای دوراهی پیش روی انسان ها، به ویژه سیاستمداران، دعوت به نوعی سیاست قدرت بود. بررسی های ما نشان داد که برهمنان به عنوان اندیشمندان هندی، با هرگونه سیاسی کردن معنویت، مخالفت کرده اند. درخواست معنوی کردن سیاست را طبقه جنگجویان هندی مطرح کردند.

این درخواست را نباید با درخواست یکی کردن دو قلمرو سیاست و معنویت، یکسان دانست. این درخواست به این سبب مطرح شد که نوع اندیشه برهمنان که نمی‌تواند آنچه هست را از آنچه باید باشد متمایز کند، سیاست را از معنویت کاملاً تهی کرده بود. اندیشمند برهمنی که به قلمرو سیاست می‌نگرد و جنگجویی را می‌بیند که با زورمندی خود بر این قلمرو استیلا یافته است، این جنگجو را نمونه حقیقی یک سیاستمدار می‌داند. به عبارت دیگر، او تمام ویژگی‌های این جنگجو، یعنی جاه‌طلبی، جنگ‌طلبی، توسعه‌طلب بودن، پرخوری، و هوس‌بازی را در ویژگی‌هایی که هر شاهی باید داشته باشد، می‌گنجانند. بخش‌های نخستین مهابهاراتا، تصویری از این سیاستمدار جنگجو است. این بخش‌ها خبر از عصری در تاریخ هند می‌دهند که فضیلت در آن، تنها شامل قدرت بدنی می‌شود. این درحالی است که بخش‌های بعدی این اثر، دربردارنده سیاستمدارانی است که از فضیلت‌های ذهنی و معنوی برخوردار هستند.

راه‌حل دیگر برای مسئله‌ای که انسان با آن روبه‌رو است، تلاش برای معنوی کردن سیاست است. با شروع دوران خودشناسی در هند و کشف خود درونی انسان، طبقه جنگجویان، دیگر تعریف ناقص از خود، یعنی فروکاستن جنگجویان به کارکردهای بدنی‌شان را نپذیرفتند و در مقابل چنین درخواستی مقاومت می‌کردند، اما آن‌ها بایستی بهای این مقاومت را می‌دادند. گرفتار شدن در دوراهی انسانیت و سیاست، بهای فهم حقیقت برای جنگجویان بود. مهابهاراتا، در تلاش برای حل این مسئله است. این راه‌حل، برای جنگجویان و پادشاهان، یکی کردن دو مقام معنوی و سیاسی در حاکمی حکیم است. این راه‌حل، اگرچه در آثار حماسی دیگر هند باستان دنبال شد، ولی شکل دیگری به خود گرفت. این امر نشان داد که تلاش برای معنوی کردن سیاست و رهایی یافتن از قدرت‌گرایی، راه‌حل دیگری غیر از یکی کردن معنویت و سیاست نیز دارد. سودمندی اندیشه سیاسی هند باستان برای عصر جدید این است که تأمل در آن، ما را به سوی این راه‌حل می‌کشاند. تمدن هند باستان نیز مانند تمدن یونان باستان، ما را به تمایز دو نوع اندیشه سیاسی سنجیده و نسنجیده فرامی‌خواند*.

یادداشت‌ها

۱. کرن، برادر بزرگ پاندوان است که در جنگ، از کوران جانبداری می‌کند و به همین سبب به دست برادرش آرجونا کشته می‌شود.
۲. کشته تریبه، به طبقه جنگجو در نظام طبقاتی هندوان اشاره دارد.
۳. کلمه راجا (Raja) که به معنای پادشاه است، از رنج مشتق شده و به معنای خوشحال کردن است (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۳۴).
۴. سان نیاسا (Sannyasa) به آخرین مرحله زندگی هندویان اشاره دارد و سان نیاسی، یعنی کسی که دنیا را ترک کرده است.
۵. از آنجاکه دارما به معنای قانون، وظیفه، عدالت و پرهیزگاری است (شاتوک، ۱۳۸۸: ۲۵) راجادارما، به معنای وظیفه پادشاه است.
۶. به خدای مرگ در اندیشه هندوان اشاره دارد.

منابع

- برگسون، هانری (۱۳۵۸)، *دو سرچشمه اخلاق و دین*، چاپ اول، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشار.
- پیرویان، ویلیام (۱۳۹۲)، *سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، چاپ سوم، تهران: سمت.
- دورانت، ویل (۱۳۶۷)، *تاریخ تمدن*، جلد اول، چاپ اول، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، چاپ اول، تهران: نشر قوس.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۸۷)، *گزیده اوپه نیشدها*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- زینر، روبرت چارلز (۱۳۸۸)، *عرفان هندو و اسلامی*، چاپ اول، ترجمه نوری سادات شاهنگیان، تهران: سمت.
- سعیدی مدنی، محسن (۱۳۹۰)، «بررسی انسان‌شناختی نظام طبقاتی آریا وارنا و داسا وارنا در کتاب دینی ریگ ودا»، *فصلنامه مطالعات جهان*، دوره اول، شماره ۲، صص ۱۴۸-۱۲۵.
- سن، کیشیتی مهن (۱۳۸۸)، *هندوئیسم*، چاپ اول، ترجمه ع.پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- شوایتزر، آلبرت (۱۳۴۸)، *متفکرین بزرگ هند*، چاپ اول، ترجمه علی‌اکبر بامداد، تهران: چاپخانه فاروس.
- شاتوک، سبیل (۱۳۸۸)، *آیین هندو*، چاپ چهارم، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- فروند، ژولین (۱۳۸۵)، *سیاست چیست*، چاپ اول، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
- _____ (تیر و مهر ۱۳۷۵)، «سیاست و اخلاق»، ترجمه بزرگ نادرزاده، *نشریه کلک*، شماره ۷۹-۷۵، صص ۸۳-۶۵.
- _____ (۱۳۶۸)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: رایزن.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، *اسطوره دولت*، چاپ اول، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.

_____ (۱۳۸۷)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، چاپ اول، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.

کریشنان، رادا (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، چاپ دوم، ترجمه خسرو جهان‌داری و جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کلوسکو، جرج (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، جلد سوم، چاپ سوم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.

مهابهاراتا (۱۳۵۸)، *جلدهای اول تا چهارم*، چاپ اول، ترجمه میر غیاث‌الدین قزوینی، تهران: نشر طهوری.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۵)، *گیتا: سرود خدایان*، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.

نهر، جواهر لعل (۱۳۶۱)، *کشف هند*، چاپ دوم، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.

ناندی، آشیش (۱۳۸۴)، *در آینه شرق: گفت‌وگو با آشیش ناندی*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

ویر، ماکس (۱۳۹۰)، *دانشمند و سیاستمدار*، چاپ اول، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: نشر علم.

Brown, Mackenzie (1959), *The White Umbrella*, Second Printing, United States of America: University California Press.

Dalmayer, Fred (2010), *Comparative Political Theory*, Palgrave Macmillan.

Habermas, Jurgen (1973), *Theory and Practice*, translated by: John Viertel, New York: Beacon Press.

Law, Narendra Nath (1921), *Aspects of Ancient Indian Polity*, Clarendon Press.

Pollock, Sheldon (1984), "the Divine King in the Indian Epic", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 3, pp. 505-528.

Sharma, Urmila and s.k Sharma (1996), *Indian Political Thought*, New Delhi: Published by Atlantic Publishers and Distributors.