

تحلیل و بررسی معرفت‌شناسی معنویت اشو

qarehbaghi@chmail.ir
mjafari125@yahoo.com

حسن قره‌باغی / کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹

چکیده

اشو معتقد است که انسان‌ها امکان دستیابی به معرفت را دارند و ابزارهای متفاوتی، با توجه به متعلق شناسایی انسان، همچون حواس، مرجعیت، تعقل، و تجربه درونی و شهود در اختیار آنها قرار دارد. آنچه از سخنان او به دست می‌آید، این است که امور مادی و طبیعی از راه حس و عقل برای انسان آشکار می‌شوند؛ اما انسان‌ها تنها با استفاده از تجربه و شهود می‌توانند به حقیقت، معنای زندگی و روشن‌ضمیری دست پیدا کنند. چنین رویکردی، با تبیینی که اشو بیان می‌دارد، حاصلی جز این ندارد که از طرفی عقل، منطق و فلسفه به شدت مورد نقد قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، نسبت‌گرایی و پلورالیسم، در سخنان او پذیرفته می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: اشو، معرفت‌شناسی، نسبت، پلورالیسم، تجربه درونی، شهود.

معنویت در عصر حاضر به یک مسئله مهم تبدیل شده است و روزه‌روز نیز اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند. در روزگاران اخیر افراد و گروه‌هایی با اغراضی خاص، مدعی نجات بشر و داشتن راهی برای برون‌رفت از بحران معنویت‌اند و هر یک راهی خاص را پیشنهاد می‌دهند. *باگوان شری راجنیش (اشو)* و گفتارهایی که از او به جای مانده، در شمار یکی از معنویت‌های جدیدی است که به ارائه اندیشه‌های معنوی می‌پردازد و مدعی نجات بشر از گرداب مشکلات و برون‌رفت از بحران معنویت‌اند. بنابراین ضروری است که جنبه‌های مختلف ادعاها و رویکردهای آنها بررسی شود. هرچند در زمینه آموزه‌های *اشو* کتاب‌ها و مقالاتی نگارش یافته و به بررسی گفتارهای او پرداخته‌اند، اما جای تک نگاره‌هایی که به صورت مبنایی، اصول و مبانی نظام فکری او را مشخص کنند، خالی است. از این رو، نوشتار پیش رو درصدد است با روش توصیفی و تحلیلی، مبانی معرفت‌شناسانه *اشو* را از بین سخنان او به دست آورد و به تحلیل، نقد و بررسی آنها بپردازد. البته غالب آنچه در سخنان *اشو* وجود دارد، ناظر به معرفت‌شناسی دینی است و به همین دلیل این نوشتار نیز به این موضوع و در حد آنچه در سخنان او نقل شده، خواهد پرداخت. لازم به ذکر است که بحث معرفت و معرفت‌شناسی در ادیان هندی دارای ریشه بسیار طولانی است و مکاتب فلسفی مانند چارواکا، جینا و... نیز بحث‌هایی در این زمینه داشته‌اند (ر.ک: ساتیش چاندرا چاترجی، و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳-۱۷۹ و ۲۰۲-۲۰۶؛ سروپالی کریشن، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲ و ۱۴۷). *اشو* نیز در برخی موارد متأثر از همین مکاتب است.

۱. امکان شناخت

در پاسخ به این سؤال که آیا جهان و حقیقت قابل شناخت‌اند و آیا ممکن است معرفت حاصل شده را به دیگران هم انتقال داد، دو دسته مطلب می‌توان از سخنان *اشو* به دست آورد:

در دسته نخست، که غالب سخنان *اشو* ناظر به آن است، وی جواب مثبت می‌دهد و رسیدن به حقیقت را امری ممکن دانسته، در همین زمینه *بودا*، *مسیح* و... را دست یافته به حقیقت می‌داند و دیگران را هم به شناخت حقیقت تشویق می‌کند (*اشو*، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). البته او نه تنها درباره شناخت حقیقت به معنای خاص این حرف را می‌زند، بلکه درباره کل مسائل زندگی این امر را مطرح می‌کند که ما باید به امور مختلف شناخت پیدا کنیم. در برخی امور باید از ذهن، فکر، تجربه و حواس کمک گرفت و در برخی هم باید عقل را کنار گذاشت و به ورای ذهن سفر کرد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که *اشو* بین شناخت حقایق متعارف و پیرامونی انسان، با شناخت حقیقت و واقعیت واقعی و غایی، تمایز قائل می‌شود. او درباره شناخت اشیای پیرامون و علوم متداول معتقد است که باید از ابزارهای شناختی مانند حس، آزمایش و عقل استفاده کرد و اینها دارای ارزش معرفتی‌اند. اما درخصوص شناخت واقعیت و حقیقت باید دانست که این ابزارها نمی‌توانند انسان را به درک حقیقت نائل کنند و ارزش معرفتی ندارند (*اشو*، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

دسته دوم برخلاف سخنان بالاست و از آن می‌توان برداشت کرد که حقایق مختلف به دلیل تأثیر ذهن بر ورودی‌های خود، قابل شناخت واقعی نیستند. وی معتقد است: «ذهن مدام در آنچه هست، دخل و تصرف می‌کند؛ زیرا هر آنچه هست باید از صافی ذهن عبور کند و به ما برسد. پدیده‌ها پیش از آنکه به ما برسند، به وسیله ذهن دست‌کاری می‌شوند؛ رنگشان، صورتشان تغییر می‌کند» (اشو، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶ و ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۸۱).

۲. راه‌های شناخت و ارزش آن

برای کسب معرفت، ابزارهای مختلفی در اختیار انسان است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۷)؛ اما آنچه در سخنان اشو به آن اشاره شده، موارد ذیل است:

۲-۱. حواس

بسیاری از معرفت‌های انسان از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند. این حواس معرفت‌هایی را برای انسان فراهم می‌کنند و آگاهی‌های فراوانی از جهان مادی را در اختیار انسان می‌گذارند؛ به نحوی که اگر هر یک از این حواس دچار نقص شود و نتواند کار خود را درست انجام دهد، انسان شناخت‌هایی را که از آن ابزار به دست می‌آید از دست خواهد داد و به آنها علمی نخواهد داشت. اشو نیز مانند تمامی انسان‌های دیگر، از ابزار حس و آزمایش برای به دست آوردن شناخت استفاده می‌کند و در بین سخنانش مطالبی را نقل می‌کند که به طور مستقیم و غیر مستقیم نشان از پذیرفتن حواس به عنوان یکی از منابع معتبر معرفت و شناخت دارد (اشو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۹-۵۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵۳).

۲-۲. مرجعیت

منظور از مرجعیت این است که صلاحیت و تخصص فردی در یک زمینه مورد پذیرش واقع شده باشد و با توجه به اعتمادی که به فرد مورد نظر وجود دارد، ما نیز همان معرفت را بیابیم و به آن اعتقاد پیدا کنیم. به عبارت دیگر، مرجعیت یعنی استناد به اقوال و آرای صاحب‌نظران (ر.ک: محمد حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷-۱۰۸).

اشو نیز در سخنان خود از این راه استفاده کرده است و بارها جمله‌ها، پند و اندرزها و اصولی معنوی را از قول افرادی چون بودا، مسیح، ماگا بابا، کبیر، تائو و ... نقل می‌کند و سخنان آنها را از باب اینکه به روشن‌ضمیری و آگاهی رسیده‌اند، می‌پذیرد. این امر نشان می‌دهد که این راه معرفت در نظر او دارای اعتبار است و به کسب معرفت معتبر منجر می‌شود. برای مثال، در تأیید بودا می‌آورد که «من بودا را تأیید می‌کنم. آنچه گفته، کاملاً صحیح است» (اشو، ۱۳۷۸، ص ۶۲).

آنچه از صحبت‌های *اشو* برداشت می‌شود، این است که انسان باید در حل امور مادی و علوم مرتبط با آن، مثل ریاضی و فیزیک و... از عقل استفاده کند و این زبان عقل است که در این امور کارگر می‌افتد؛ اما در باب یافتن حقیقت زندگی و هستی، عشق و روشنی، نباید از عقل بهره جست.

اشو دید مثبتی به عقل و علوم عقلی ندارد و عقل، منطقی، ذهن و فلسفه را در مقابل عشق، دل، آرامش و... قرار می‌دهد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶-۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳). او با تفاوت گذاشتن بین فهم و درک حقیقت با تجربه و زندگی کردن آن، معتقد است که انسان‌ها به‌رغم اینکه سخت مشغول تلاش برای فهم حقیقت‌اند، قدرت درکشان بسیار ناچیز است و ممکن نیست به حقیقت دست یابند (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴). وی معتقد است دربارهٔ امور مختلف نباید فکر کرد؛ بلکه باید به تجربهٔ آنها پرداخت؛ چراکه اگر دربارهٔ آنها فکر کنیم، آنها را از دست داده‌ایم و فکر ما حجابی می‌شود بر چشمانمان و با زدن رنگ خود به آن واقعیت، مانع از رسیدن انسان به آن می‌شود (اشو، ۱۳۸۲، ص ۷۰). *اشو* کار عقل را انباشت زباله دانسته و از پیروانش می‌خواهد که از عقل بر حاکم شدن خودشان جلوگیری کنند و مانع از دخالت آن در زندگی شوند (اشو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۹).

دربارهٔ منطقی نیز معتقد است که عشق پایبند منطقی نیست؛ بلکه امری غیرعقلانی است و چنان تواناست که می‌تواند ضد خود یعنی نفرت را نیز پیورود. *اشو* به شاگردانش می‌آموزد که با دل همراه شوند و منطقی را فراموش کنند (اشو، ۱۳۸۲، ص ۵۰). انسان‌ها باید ذهن را رها کنند و به راه دل در آویزند؛ و اگر کسی به دنبال تغییری در خود است، نخستین تغییر این است که کمتر فکر کند و بیشتر به احساس بپردازد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۳). به گفتهٔ او، زندگی یک پدیدهٔ منطقی نیست؛ درحالی‌که فرد اندیشمند از راه منطقی به زندگی ادامه می‌دهد؛ از این‌رو هیچ‌گاه با زندگی همساز نمی‌شود. البته در اینجا ضروری متوجه زندگی نمی‌شود؛ بلکه خود روشنفکر در خسران می‌ماند و نمی‌تواند بخشی از فرایند زندگی و هستی باشد (ر.ک: اشو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

در باب فلسفه نیز هر چند در سال ۱۹۵۱م به دانشگاه می‌رود و در آنجا فلسفه می‌خواند و بعد از فارغ‌التحصیل شدن به تدریس آن می‌پردازد، اما چون فلسفه یک فعالیت ذهنی است و *اشو* به دلیل اینکه تحت تأثیر برخی مبانی پذیرفته‌شدهٔ خود، فعالیت ذهنی را مخالف درک حقیقت می‌داند، فلسفه را برای مقابله با آن خوانده است (اشو، ۱۳۸۰، ص ۴۱۲ و ۴۱۷). در اینجا احتمالاً بتوان گفت *اشو* تحت تأثیر مکاتبی چون بودیسم است که با فلسفه مخالف‌اند (ر.ک: ساتیش‌چاندرایا چاترجی، و دریندراموهان، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶-۲۶۹).

اشو بر این باور است که فلسفه‌ها ربطی به واقعیت ندارند و سرتاسر بیهوده و زایندهٔ ذهن‌اند (اشو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۸۰). او تفلسف و نتایج حاصل از آن را نوعی تحلیل زبانی دانسته است که هیچ معنایی در واری آنها وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵). در نظر وی، فلاسفه مردمانی‌اند که هیچ‌گاه روشن‌بین نبوده‌اند و نخواهند شد؛ آنان صرفاً با کلمات بازی می‌کنند و هرگز به فراسوی

اذهان خود نخواهند رفت و در منجلاب ذهن گیر کرده‌اند: «آیا تا به حال سگی را دیده‌اید... که دمش را با دندان بگیرد؟ سریع می‌جهد؛ ولی به محض اینکه به دمش حمله می‌کند، دمش فرار می‌کند... سگ به خود می‌گوید: فاصله خیلی کم است؛ من قبلاً چیزهایی را که خیلی دورتر بوده‌اند، گرفته‌ام و دوباره با تلاش بیشتری به دمش حمله می‌کند. فیلسوف‌ها هم در چنین دامی گیر کرده‌اند و برای همین همه آنها دیوانه می‌شوند. فلسفه تلاش شخص است برای گرفتن دم خودش» (اشو، ۱۳۸۲ح، ص ۲۴۹ و ۲۴۹).

او حتی ارسطو را مثال می‌زند که فلسفه‌اش هیچ تأثیری در زندگی‌اش نگذاشته است و تنها در مرحله تفکر باقی مانده است؛ در حالی که برخلاف ارسطو، بودا هر آنچه می‌گوید، آن را زندگی و تجربه کرده است (اشو، ۱۳۸۲ب، ص ۲۷۸). فکر کردن، شکنجه پیوسته درون است و رفت و آمد پیوسته افکار باعث می‌شود انسان حتی برای یک لحظه استراحت نداشته باشد و در ابهام به وجود آمده از کلمات گیر کند (اشو، ۱۳۸۱ج، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۲الف، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲ر، ص ۵۶، ۱۲۶ و ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۱ت، ص ۱۴۰).

۴-۲. تجربه درونی و شهود

آنچه در اندیشه معرفتی اشو بیش از هر چیز دارای ارزش است، شهود، تجربه و مکاشفه است. شهود در دیدگاه او دارای ارزش معرفتی بالایی است و در موارد زیادی اشو با کنار زدن عقل، دعوت به مشاهده و تجربه امور می‌کند تا اینکه انسان بخواهد درباره آن به تفکر و تعقل بپردازد (ر.ک: اشو، ۱۳۸۲ح، ص ۴۹ و ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۲پ، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۴۶؛ همو، ۱۳۸۲ت، ص ۸۳؛ همو، اشو، ۱۳۸۱ت، ص ۶۵-۶۹). او معتقد است کسی که به درون خویش نگاه می‌اندازد، به تدریج به مرحله شهود می‌رسد و این فرد است که با شناخت خود می‌تواند خدا و واقعیت را نیز بشناسد (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۳). بنابراین به پیروانش توصیه می‌کند جای فکر را با شهود عوض کنند و به جای فکر، شهود خود را تقویت نمایند. او با زدن مثال معروف *ابن‌سینا* و *ابوسعید*، تفاوت شهود و فکر را چنین برمی‌شمارد که اهل شهود حقیقت را نمی‌دانند، بلکه آن را می‌بینند (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۳۵-۳۶).

افرادی چون بودا، مسیح و... به این دلیل دارای ضمیری روشن شدند که از عقل و حافظه خود استفاده نکردند و به تجربه امور پرداخته‌اند (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۳پ، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۱۷). وی تنها راه آشنایی با حقیقت را مشاهده، تجربه و جهش در آن می‌داند؛ جهشی که از ذهن به بیرون آن اتفاق می‌افتد (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۸-۲۹ و ۳۵ و ۴۷ و ۷۹-۸۰ و ۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۱، ص ۴۲). اشو معتقد است حقیقت تنها در درون کشف می‌شود (اشو، ۱۳۸۲ت، ص ۲۹۲-۲۹۳ و ۳۰۷-۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۲ب، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همو، ۱۳۸۰ت، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۳ث، ج ۴، ص ۶۲-۶۳ و ص ۶۵-۶۷؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۲، ص ۱۶۵).

از ویژگی‌های مهم تجربه، شخصی بودن آن است و از یک فرد به فرد دیگر تفاوت می‌کند. اشو از مریدان خود می‌خواهد که تجربیات خود را به دلیل شخصی بودن، برای دیگران بازگو نکنند؛ چراکه هر کس با معیار خود سنجیده می‌شود (اشو، ۱۳۸۱ت، ص ۳۹-۴۰).

۲-۵. نقد و بررسی

۲-۵-۱. در مسئله حواس و تجربه

در باب حواس، چون سخنان جزئی و قابل بحثی مانند تصویری و تصدیقی بودن، حضوری و حصولی بودن و... از اشو نقل نشده است و تنها همین امر وجود دارد که او اصل به وجود آمدن معرفت توسط حواس را پذیرفته است، نمی‌توان بحث اضافه‌ای داشت. البته خود قبول به دست آمدن معرفت از راه حس و صرفاً تکیه نکردن روی آن، نکته مثبتی در اندیشه اشوست؛ چرا که در بین مکاتب هندی، هستند مکتب‌هایی که صرفاً حس و تجربه حسی را می‌پذیرند و معرفت‌های دیگر را منکر می‌شوند (ر.ک: ساتیش چاندرا چاترجی، و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴؛ سروپالی رادا کریشنن، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲).

۲-۵-۲. در مسئله مرجعیت

در باب ارزش مرجعیت باید گفت بسته به مقدار اعتماد به درستی معرفت فرد دارای تخصص، معرفت فردی که آن را می‌پذیرد نیز متفاوت خواهد بود. به عبارتی دیگر، چون ارزش مرجعیت حالت ثانویه دارد، باید ملاحظه کرد که معرفت فرد مرجع از چه راهی به دست آمده و دارای چه حد از ارزش است؛ هرچند خود راه مرجعیت هم متکی به استدلال عقلی است. از سوی دیگر، اشو اگر بخواهد به حرف این افراد گوش کند، در عمل دچار تناقض خواهد شد؛ چرا که حضرت مسیح از توحید سخن می‌گوید و بودا حرف از نبودن خدا به میان می‌آورد. در اینجا سخن دو متخصص با هم تنافی دارد و نمی‌توان هر دو را پذیرفت.

۲-۵-۳. در مسئله تعقل

الف) باید از اشو پرسید: به کدامین دلیل موجه، عقل نمی‌تواند در آنچه مربوط به زندگی و معنویت است، دخالت داشته باشد؟ چرا که صدق و کذب در تمامی علوم به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع است. حال این مطابقت و عدم آن، می‌تواند در علوم تجربی، انسانی یا معرفت‌های مربوط به زندگی معنوی باشد. عقل نیز با توجه به تعریف و کارکردهایی (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳۷) که برای آن بیان شده است، می‌تواند و باید تا حدودی در زمینه زندگی معنوی دخالت داشته باشد. فرضاً هم که عقل زبان عشق و دل را چنانکه اشو معتقد است، نفهمد؛ باز این عقل است که باید در وهله نخست تشخیص دهد که انسان در این هستی به چه امری عشق ورزد و چه چیز ارزش عشق ورزیدن دارد و انسان را به کمال نزدیک‌تر می‌کند. اشو بسیار بر این مطلب تأکید می‌کند که زندگی را باید زندگی کرد، نه درک و فهم؛ اما باید دانست برای اینکه زندگی معنوی درست و صحیحی داشته باشیم، ابتدا باید به وسیله عقل چهارچوبی برای زندگی صحیح از ناصحیح مشخص شود، چراکه از ابزارهای دیگر معرفت، این کار به دست نخواهد آمد. در منابع دینی نیز اهمیت بسزایی به تعقل داده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۰-۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۸۱-۱۶۰) و اعتبار معرفت حسی نیز مبتنی بر تأیید عقل دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳).

ب) در اهمیت علم فلسفه، علاوه بر پاسخ‌گویی آن نسبت به غریزه حقیقت‌جویی انسان، و همچنین قادر ساختن انسان در تشخیص موجود حقیقی از اعتباری و...، باید به این نکته اشاره کرد که همه قوانین کلی علمی، قانون بودن و قطعی بودن خود را از اصول و قواعد فلسفی دارند و اگر در این علم صحت و کلیتشان بررسی نشود، علم دیگری نیز نخواهد توانست این کار را انجام دهد. علاوه بر اینکه هر انسانی باید در زندگی خود یک جهان‌بینی مشخصی را انتخاب و بر اساس آن زندگی کند؛ زیرا در جهان‌بینی است که به برخی از سؤالات کلی پاسخ داده می‌شود؛ سؤالاتی مانند اینکه آیا وجود مساوی با ماده است یا اینکه جهان مادی تنها بخشی از عالم است؟ آیا موجودات عالم، خودشان به خود ضرورت می‌بخشند یا در تحقق یافتن نیازمند امر دیگری هستند؟ آن امر دیگر مادی است یا مجرد؟ یکتاست یا خیر؟ آیا زندگی انسان محدود به دنیاست یا جهان دیگری نیز وجود دارد؟ حیات در آن محدود است یا جاویدان؟ آیا انسان تنها بعد مادی است یا ساحت دیگری نیز دارد؟ اصالت با کدام است؟ برنامه صحیح برای زندگی فردی و اجتماعی انسان چیست و از چه راهی به دست می‌آید؟ معنای زندگی چیست و چه هدفی دارد؟ آیا ابزار عادی شناخت برای رسیدن به هدف، کافی است؟ و... تمامی این پرسش‌ها فلسفی‌اند و با مقدمات عقلی، منطقی و فلسفی باید به آنها پاسخ داد؛ آن گاه بر اساس پاسخ‌ها یک زندگی معنوی متناسب را پایه‌ریزی کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۱۴ و ۱۲۰-۱۲۳ و ۱۳۱-۱۳۹؛ عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۵۱-۶۴).

ج) اشو نتایج حاصل از فلسفه را بیهوده، بی‌معنا و نوعی تحلیل زبانی دانسته است. این سخن می‌تواند برگرفته از نظریه پوزیتیویسم و ویتگنشتاین متأخر باشد که طبق آن، کارکرد زبان منحصر به واقع‌نمایی نیست؛ بلکه زبان کارکردهای گوناگون و متعددی دارد که تنها یکی از آنها بیان واقع است و آن نیز مختص زبان علم است. از نگاه او، زبان پدیده‌ای شخصی نیست؛ بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که از تعامل با جامعه به دست می‌آید. هر جامعه‌ای به گونه‌ای مقصود خود را بیان می‌کند و به دلیل وجود جامعه‌های گوناگون، زبان ساحت‌های بسیاری دارد. بنابراین، دین، علم، هنر و... هر یک کارکرد و زبان‌های ویژه و متناسب با ساحت خود را دارند. گزاره‌های علمی و دینی از این نظر که سودمندند، ارزیابی می‌شوند نه از این جهت که صادق و مطابق با واقع‌اند؛ اما این مدعا به رغم خود متناقض بودن و منجر شدن به نسبی‌گرایی، دارای نقدهایی است که در جای خود بیان شده‌اند (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸-۲۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ ساجدی، ۱۳۹۵، ص ۴۴-۲۶۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۴۳۴-۴۶۳؛ شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۱۳۸).

د) در باب نقد بر منطق هم باید گفت: منطق علم، عشق‌ورزی نیست که اشو از آن چنین انتظاری دارد؛ بلکه چنانکه در تعریف این علم آمده، دانشی است که با مراعات آن، فکر و ذهن از خطا و لغزش مصون می‌مانند. پس برای اینکه ذهن و فکر دچار اشتباه نشود، باید منطق را آموخت؛ سپس از آن استفاده نمود و یک مکتب معنوی صحیح را پایه‌ریزی کرد که در گزاره‌های آن، تناقض و مخالفت با هدف نباشد؛ هر چند اشو آن قدر بی‌منطق فکر می‌کند که خود صراحتاً می‌گوید تناقض را هم محال نمی‌داند (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).

ه) وی در داستان مربوط به *ابوعلی سینا* و *ابوسعید ابوالخیر*، تلویحاً اقرار می‌کند که فکر و فلسفه نیز دربارهٔ حقیقت و واقعیت بحث می‌کنند و حتی در مواردی خودش از عقل استفاده کرده و مخالفان خود را مسکوت ساخته است: «آنها به مرور شروع به پرهیز از آمدن به روستا کردند. طیب به پدرم گفت: مقدسین عادت داشتند به خانهٔ من بیایند. پسر شما به قدری غیرقابل تحمل است که وقتی برای آوردن ایشان به ایستگاه راه آهن می‌روم، آنها می‌گویند: ما نمی‌آییم؛ چون آمدن ما به وضعیتی شرم‌آور می‌انجامد؛ جلوی هزاران نفر بلند می‌شود و می‌گوید می‌تواند خلاف فلسفهٔ ما را اثبات کند... او می‌تواند ثابت کند و ما نمی‌توانیم ثابت کنیم...» (اشو، ۱۳۸۰ پ، ص ۲۴۸). همچنین در مواردی طرف مقابل را با نشان دادن محال بودن تناقض ساکت کرده است (همان، ص ۲۹۸). او در عین مبارزه با فلسفه و اهانت به فیلسوفان، برخی از آنان همچون نیچه را به خاطر عقل تحسین می‌کند (اشو، ۱۳۸۲ ت، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۸۶-۸۷). این کار/اشو یک بام و دو هوا بودن او را نشان می‌دهد و مشخص می‌کند که او یک مبنای پذیرفته شده نزد خود هم ندارد.

۴-۲. در مسئله تجربه درونی و شهود

الف) تأکید بیش از حد و ارزش معرفتی بالا قائل شدن برای شهود و تجربه در این نوع معنویت‌ها، غالباً به دلیل عدم پشوانهٔ فکری و منطقی است. از آنجاکه این مکاتب نمی‌توانند مبانی تفکر خود را با عقل و استدلال به پیروان خود بیاموزند و نشان دهند که دارای ریشه و اساس اند دائماً دم از مخالفت با عقل می‌زنند و در مقابل آن راهی را برای معرفت انتخاب می‌کنند که بتوانند با آن سخنان بی‌پایه و اساس خود را موجه جلوه بدهند.

ب) عقل و حکمت به این حکم می‌کنند که انسان ابتدا باید عالمانه و بر اساس یک معرفت‌شناسی صحیح، هستی و عالم خلقت را بشناسد و علم به هستی‌بخش و... را کسب کند و سپس عاشقانه و با شور و شوق، محبت و عشق خود را به آنها افزایش دهد. در غیر این صورت، هر مکتبی می‌تواند با تمسک به این نوع از تجربه و شهود، خود را تنها مکتب صحیح معرفی کند.

ج) در مواردی که تجربه‌های متفاوتی از یک امر وجود دارد و همهٔ آنها در تضاد و تناقض با هم قرار دارند، ملاک صحت و درستی چیست؟ گفتهٔ یک بت‌پرست، گاوپرست، شیطان‌پرست یا...؟ کدام تجربه و شهود مقدم است؟ اگر عقل و منطق به عنوان میزان و خط‌کش کنار گذاشته شوند، جوابی وجود نخواهد داشت؛ اما اگر عقل را به عنوان ملاک بپذیریم، می‌توان تجربهٔ صحیح را از غیر آن تشخیص داد. حتی به طور عام هم با این ابزار معرفتی، دیگر ملاکی برای صحت و کذب و مطابقت و عدم مطابقت ادیان و معنویت‌های مختلف با حقیقت وجود نخواهد داشت. هر دین و معنویت موهومی می‌تواند ادعای صدق و مطابقت با واقع کند، بدون اینکه قابلیت ارزیابی در آن وجود داشته باشد. صرف احساس رسیدن و وابستگی به امری بی‌کران و بی‌نهایت، تضمینی بر واقعی و غیرپنداری بودن آن نیست؛ مگر آنکه با معیاری ارزیابی شود.

د) نقص دیگر این راه معرفتی این است که در تجربهٔ درونی و شهود، برخلاف عقل، عنصر پیش‌فرض‌ها می‌توانند نقش بسزایی در نوع تجربه و احساس فرد داشته باشند. برای مثال، فردی بودایی به دلیل فضای زندگی، آیین و مذهب و تفکراتی که در ذهن خود دارد، با پیش‌فرضی به سمت تجربه و احساس واقعیت می‌رود که یک فرد مسیحی با آن آشنا نیست و خود تجربهٔ دیگری با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی‌اش دارد. این امر سبب می‌شود این افراد از یک حقیقت واحد، تجربه‌های متضادی را بیان کنند.

ه) پیامد دیگر دیدگاه‌اشو دربارهٔ تجربهٔ درونی و شهود، در خصوص زندگی، معنویت و دین، نسبت‌گرایی است؛ زیرا اگر ابزار رسیدن به حقیقت صرفاً عبارت باشد از احساس درونی و شخصی، دیگر این احساس قابل انصاف به صدق و کذب نخواهد بود؛ از این رو هر احساسی حقیقی یا دست کم برخوردار از حقیقت است. نتیجهٔ این سخن این است که ملاکی برای سنجیدن امور غیر از احساس شخصی وجود ندارد. که این امر همان نسبت است.

و) بر فرض که تجربه صحیح باشد و/اشو نیز به حقیقت دست یافته باشد، آن‌گونه که خود او می‌گوید، تجربه امری شخصی است و جنبهٔ عمومی ندارد. سؤال این است که چرا خود/اشو برخلاف این مبنا شروع به مریدپروری کرده است و از آنها می‌خواهد بر اساس یافت و تجربهٔ خودش که در قالب دستورهای اخلاقی به آنها ارائه می‌دهد، عمل کنند.

ز) حقیقت و واقعیت در تفکر/اشو با اندیشه، مفهوم و آموزه، بی‌ارتباط و دست‌نیافتنی است؛ اما در سخن فلاسفه و حکمای اسلامی چه در فلسفه به معنای عام و چه در معنای خاص آن، چنانکه اثبات کرده‌اند، می‌توان مشاهده کرد که هم در بردارندهٔ هست‌ها و نیست‌هاست و هم شامل بایدها و نبایدهای بسیاری است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۷-۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱ و ۲).

۳. نسبت‌گرایی

نسبت‌گرایی این‌گونه معنا می‌شود که شناخت برای همه مطلق و یکسان نیست و هر فردی می‌تواند طبق جغرافیا، فرهنگ و... برداشت متفاوتی از واقعیت و هستی داشته باشد؛ اما مطلق‌گرایی به این معناست که برخی از معرفت‌ها برای همهٔ افراد در تمام شرایط یکسان هستند و همه نسبت به آنها یک حکم واحدی دارند و طبق مبانی مورد پذیرش همه، تنها یک برداشت از واقعیت می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰-۱۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۱۷-۲۱۸).

می‌توان گفت: اشو در شناخت حقیقت، خدا، راه درست، سعادت و...، فردی نسبی‌گراست. او یک ملاک و معیار مشخص ارائه نمی‌دهد که با آن بتوان برداشتی واحد و مطلق از این امور به دست آورد. وی در سخنرانی‌ها و دستوراتی که به پیروانش می‌دهد، به صراحت بیان می‌کند که افراد برداشت‌های مختلفی از واقعیت، دین و... دارند و درست هم همین است که هر انسانی برداشت خود را داشته باشد. انسان‌ها می‌توانند مذاهب و ادیان گوناگون را به

عنوان راه رسیدن به حقیقت انتخاب کنند و همه این راه‌ها درست‌اند. وی به مخالفت با مطلق‌گرایی می‌پردازد و معتقد است که بر روی کره زمین هیچ امر قطعی وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۶).

علت اینکه علاوه بر خود سخنان اشو می‌توان او را نسبی‌گرا دانست، این است که وی در راه‌های معرفت، ارزش تجربه و شهود را بیش از هر چیز دانست و تجربه هر فرد را متفاوت از دیگری به حساب آورد و این باعث می‌شود یک امر مطلق موجود نباشد و معرفت‌ها برای افراد مختلف متفاوت باشند. اشو معتقد است که انسان واقعی همیشه غیرقابل پیش‌بینی، آزاد، فاقد شخصیت و در حال حرکت است (اشو، ۱۳۸۲، د، ص ۱۳۴). از همین رو «حقیقت همواره نو است... و به حال تعلق دارد» (اشو، ۱۳۸۲، د، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۵). اشو خاصیت تجربه و ایمان را چنان می‌داند که می‌تواند در یک زمان ضد هر چیزی را با هم داشته باشند. انسان‌ها وقتی ایمان داشته باشند، می‌توانند هم خود مورد را و هم ضد آن را ببینند؛ برخلاف عقل که هرگز چنین توانایی‌ای ندارد (اشو، ۱۳۸۲، ح، ص ۱۷۸).

او در سخنانی، به طور صریح مخالفت خود را با جزم‌گرایی چنین بیان می‌دارد: «بی‌وقفه آزاد بودهام تا هرگز نتوانی از من جزمیتی بنا نهی. اگر بخواهی چنین کنی فقط خود را دیوانه کرده‌ای. ارضیه‌ای واقعاً وحشتناک برای محققان به جا گذاشته‌ام! همین خوب است که کسی نمی‌تواند آیین یا کیش خاصی از من بسازد. می‌توانی راهی برای زندگی بیابی؛ ولی نه جزمیتی تا با تکیه بدان‌ها موعظه کنی...» (اشو، ۱۳۸۳، ص ۵).

اشو با نقد منطق و روش ارسطویی اظهار می‌کند که درست و غلطی وجود ندارد و همه چیز به موضع و تجربه انسان‌ها بستگی دارد. وی دنیای موجود را دنیایی نسبی برمی‌شمارد که هیچ امر قاطعی در آن وجود ندارد و بنابراین یک امر می‌تواند در یک لحظه برای فردی صحیح و در وقت دیگر برای او غلط باشد. در اندیشه وی کسانی که با تکیه بر منطق ارسطویی امور مختلف را به درست و نادرست، خیر و شر، سیاه و سفید و... تقسیم می‌کنند، کارشان اشتباه است (اشو، ۱۳۸۲، ر، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ب، ص ۸ و ۱۶ و ۸۰). اشو از مثال معروف فیل و افراد کور، که هر یک با لمس قسمتی از فیل تعریفی متفاوت از آن حیوان ارائه دادند نیز استفاده می‌کند (اشو، ۱۳۸۲، ب، ص ۲۱۴-۲۱۵).

یکی دیگر از عللی که سبب شده است اشو نسبی‌گرا باشد، این است که او زندگی را یک راز و جریان سیال می‌داند و این راز، طبق تجربه و شهود افراد برای هر کس متفاوت بروز و ظهور می‌کند. اشو به پیروانش توصیه می‌کند که همه شنیده‌هایشان را فراموش کنند و درستی و نادرستی امور را کنار بگذارند؛ چراکه زندگی ثابت نیست (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰-۴۱؛ همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). او معتقد است که زندگی راز است؛ یک آن، چیزی مناسب آن است، پس درست است؛ و لحظه بعد ممکن است چیزی نامناسب باشد؛ پس غلط است (اشو، ۱۳۸۰، ت، ص ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۳۸۰، ب، ص ۲۱۴-۲۱۵).

از آنجاکه یکی از مبانی نسبیت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی است - که طبق آن هیچ فهمی ثابت نیست و در نتیجه معیار ثابتی برای تشخیص معرفت درست از نادرست وجود ندارد - یکی دیگر از علل گرایش/شو به نسبیت، پذیرفته شدن هرمنوتیک فلسفی در گفتار اوست. بنا بر هرمنوتیک فلسفی، پیش‌داوری‌های متفاوت افراد - که در تاریخ، فرهنگ و سنت ریشه دارند، بدون اختیار در فهم افراد دخالت می‌کنند و اساساً شرط تحقق فهم شمرده می‌شوند. اشو نیز بارها سخن از تفاوت فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها، شرایط زمانی و مکانی، شرایط اجتماعی و فرهنگی و... افراد به میان می‌آورد (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۸-۸۲؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۸). او از افراد مطلق‌گرا می‌خواهد دست از اطلاق‌گرایی بردارند و این پرده جهل را کنار بگذارند تا افراد بتوانند با یکدیگر وارد بحث شوند (اشو، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۸).

۱-۳. نقد و بررسی

الف) مشکل اصلی اشو در این است که او راه عقل و اندیشه را برای کسب حقیقت، واقعیت، راه زندگی، سعادت و... بسته است و به همین دلیل به گونه‌ای سخن می‌گوید که سر از نسبیت در می‌آورد. او به دلیل کنار گذاشتن عقل، صراحتاً حرف از عدم محال بودن تناقض می‌زند و عشق را امری برمی‌شمارد که می‌تواند دو امر متناقض را کنار هم جمع کند؛ در حالی که هر فرد عاقلی به طور مثال نمی‌تواند سخن از عشق به دو امر متناقض، مانند خداوند متعال و شیطان بزند یا بگوید که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نیست؛ چنانکه بزرگانی چون ملاصدرا محال بودن تناقض را استدلال‌ناپذیر می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳).

ب) در باب تأثیر ذهن و عدم کسب معرفت یقینی به سبب دخل و تصرف آن بر ورودی‌هایش باید گفت: اولاً دخالت ذهن در علوم حضوری امکان‌پذیر نیست؛ چراکه در این نوع ادراک‌ها، نفس معلوم نزد عالم حضور دارد و واسطه‌ای به نام ذهن وجود ندارد. در باب علوم حصولی نیز به رغم دخالت ذهن در حصول آنها، در برخی موارد مطابقتشان با واقع، با علم حضوری و بدون واسطه درک می‌شود و معرفت‌هایی که حاصل نتایج براهین عقلی‌اند، چون بر مقدمات بدیهی استوارند، عدم مطابقت این معرفت‌های حصولی با واقعیت، مستلزم عدم مطابقت بدیهیات با واقعیت است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵-۱۸۶؛ احمد خان بیگی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹-۱۸۰).

ج) اشو اظهار کرد که «درست و غلطی وجود ندارد و همه چیز به موضع انسان‌ها بستگی دارد»؛ اما دلیلی برای این ادعا اقامه نمی‌کند. اگر دلیل این سخن نسبیت عام معرفت‌شناسی باشد، در جای خود اثبات شده است که مدعای نسبیت‌گرایان، نظریه خود آنها را نقض می‌کند؛ چرا که این نظریه یک امر مطلق است. افزون بر این، در معرفت‌شناسی راه‌های کسب معرفت یقینی بیان شده است و می‌توان معرفت‌های یقینی به دست آورد و بر اساس آنها دیگر نمی‌توان خواست انسان را ملاک قرار داد. از سوی دیگر، در هر امری صحت و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع است و واقع یک مطلب، ربطی به خواست انسان ندارد و بر اساس مصلحت و مفسده واقعی که در امور مختلف وجود دارد، صحت و کذب واقعی برای آنها وجود خواهد داشت. اگر کسی بخواهد در دفاع از نظریه

اشو به نسبت توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری استناد کند، باید گفت که در جای خود، این نسبت‌ها به تفصیل نقد و بررسی شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۹-۲۰۰).

د) هر چند، چنانکه وی باور داشت، شیوه‌های مختلفی در دیدن وجود دارد و انسان می‌تواند و آزاد است از هر امری برداشت‌ها و تفاسیر متفاوت و مختلف داشته باشد، اما این به معنای آن نیست که تمام آن برداشت‌ها درست و مطابق با واقع باشند. اگر برداشت و تفسیر فرد، با امور بدیهی - که نیاز به اثبات ندارند - یا با علوم حضوری و براهین یقینی منافات داشته باشد، نمی‌تواند به آن تفسیر و برداشت اعتقاد پیدا کند.

ه) در باب مثال فیل، آنچه سبب شده است که واقعیت به اشکال مختلف بیان شود، خود واقعیت (فیل) نیست؛ بلکه این ضعف و کاستی ابزار و راه معرفت است که این مشکل را به وجود آورده است و اگر آن افراد دارای بینایی بودند، هرگز آن تفاسیر را ارائه نمی‌کردند. چون آن افراد راه صحیح معرفت را نرفته‌اند، فیل را نشناخته‌اند. بنابراین هیچ کدام بر حق نیستند. از سوی دیگر، اولاً/اشو و امثال او نباید برای ادعاهای خود دست به دامن تمثیل و تشبیه شوند؛ چراکه این امور برای تقریب به ذهن‌اند، نه برای صحت ادعای مطرح شده؛ ثانیاً اگر در این تمثیل متعلق شناخت فیل باشد، نه اعضای بدن آن، این تمثیل درصدد این است که نشان دهد، نگاه تک‌ساختی و یک‌بعدی در معرفت، ناقص و نارساست. شناخت فیل به عنوان یک کل، با نگاهی کل‌نگر، عام و جامع که - همان نگاه فلسفی باشد - میسر است؛ ثالثاً اگر پذیرفته شود که هر یک از افراد کور بهره‌ای از حقیقت را برده‌اند، آن حقیقت فیل نیست، بلکه همان عضوی است که آن را لمس کرده‌اند و لذا هر یک در موضوع متعلق شناخت خود، به طور نسبی به حقیقت نزدیک شده‌اند؛ چرا که به جسمانیت، زبری، سختی و... پی برده‌اند (ر.ک: رشاد، ۱۳۹۱، ص ۱۵۸-۱۶۴).

و) در باب هرمنوتیک فلسفی و... نیز باید گفت: اولاً اگر/اشو معتقد باشد که هیچ فهم ثابتی وجود ندارد و تمامی فهم‌ها تحت تأثیر امور یاد شده هستند، خود این گزاره نقض حرف اوست؛ اما اگر بپذیرد که برخی فهم‌ها بدون دخالت امور یادشده واقعی و حقیقی‌اند، دیگر ادعایی برای او باقی نخواهد ماند؛ ثانیاً خود/اشو نیز قبول دارد که در امور مختلف، حرف و ادعای فرد متخصص بر دیگران که تخصص ندارند، مقدم است. بنابراین، ادعای بالا که هر فهمی متأثر از امور نام برده است و لذا نمی‌توان یک فهم، دین و... را بر دیگری برتری داد، سخن باطلی است و خود/اشو هم نباید ادعای برتری معنویت خود را داشته باشد و به ترویج آن پردازد؛ ثالثاً/اشو برای این ادعا که پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌ها در نوع فهم و نتیجه‌گیری انسان اثر می‌گذارند، دلیلی اقامه نکرده و صرفاً به توضیح و تمثیل‌آوری بسنده کرده است که این امر پذیرفته نیست؛ رابعاً چه در معرفت‌شناسی و چه در علوم دیگر، گزاره‌ها و معرفت‌هایی وجود دارند که ثابت و یقینی‌اند و در بین افراد مختلف به نحو یکسانی درک می‌شوند؛ مانند علوم حضوری و حصولی بدیهی و گزاره‌های بدیهی در علوم منطقی و ریاضی؛ خامساً پیش‌داوری‌ها و دیگر امور نام برده سبب سلب اختیار فرد نمی‌شوند و انسان می‌تواند جلوی حب و بغض‌ها و... را بگیرد و با استفاده از عقل و امور دیگر تصمیمی را اخذ کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴؛ شاهرودی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۱-۴۰۲؛ مختاری، ۱۳۹۷، ص ۸۹-۳۴۶).

ز/اشو زندگی را امری سیال و در حال تغییر و تحول دانست که بر پایه منطق استوار نیست. این موضع صحیح نیست؛ زیرا از طرفی چنانکه وی اشاره کرد، یک امر در زندگی فرد می‌تواند هر لحظه تغییر کند و مثلاً گزاره‌های باور به وجود خدا و حیات پس از مرگ می‌توانند در یک لحظه درست و در لحظه‌ای دیگر نادرست باشند که این سر از تناقض در می‌آورد. از سوی دیگر، هر چند انسان‌ها از کودکی به سمت پیری سیر می‌کنند یا فصول و سالیان مختلف را با شرایط و محیط‌های متفاوت از لحاظ مالی، کسب تجربه، آگاهی، غم، شادی و ... پشت سر می‌گذارند، اما این امور تنها ظاهر زندگی را تشکیل می‌دهند که انسان باید از این تغییر و تحولات استفاده کند تا بتواند در جهت کمال از آنها بهره‌برداری نماید؛ اما آنچه اساس و بنیاد این زندگی دنیوی را تشکیل می‌دهد و تغییرپذیر هم نیست، این است که این دنیا اصالت ندارد و به صورت مقدمی است. دنیا دارای خالق حکیم و مدبر است که هیچ‌گونه نقص و خللی در او راه ندارد و زندگی انسان‌ها محدود به این جهان نمی‌شود و بعد از مرگ دنیای دیگری وجود دارد که هر فردی دسترنج زحمات خود را در راه رضایت یا عدم رضایت خالق، را در آنجا به دست خواهد آورد؛ و موارد دیگری از این قبیل که از طریق عقل و پیش از قبول نقل می‌توان آنها را به عنوان اصول ثابت و تغییرناپذیر پذیرفت.

۴. تکثرگرایی

از آنجاکه اشو حقیقت را دور از دسترس ذهن و عقل دانست و طبق مبانی‌ای که پذیرفت، به ورطه نسبیّت افتاد، راهی جز دعوت به تجربه کردن دین و ایمان، جهش در آن (اشو، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۵۹) و تکثرگرایی برایش نمی‌ماند. کثرت‌گرایی دیدگاهی است که می‌خواهد برای حقانیت، نجات‌بخشی و اعتبار هم‌زمان همه ادیان راهی را بیابد که البته می‌تواند چهره‌ها و صورت‌های مختلفی داشته باشد (ر.ک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰-۳۶۴؛ پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۹۷-۴۲۴؛ یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۲۹۵).

الف) پراکندگی اجزای حقیقت در ادیان گوناگون: به نظر می‌رسد برخی انگیزه‌شان از ترویج تکثرگرایی این است که نباید پنداشت تنها یک آیین از حقیقت بهره برده است؛ بلکه دیگر آیین‌ها نیز هر چند با شدت و ضعف، بهره‌ای از حقایق دارند و حداقل برخی از آموزه‌های آنها مطابق با حقیقت است.

ب) حقانیت و اعتبار همه ادیان: در این معنا، منظور این است که همه ادیان جلوه‌های متعدد یک حقیقت‌اند و معتبرند. طرفداران این معنا اعتقاد دارند که همه راه‌ها به خدای واحد می‌رسند؛ همه ادیان دارای حقیقت مشترکی هستند و تنها در امور جزئی اختلاف دارند. این اختلاف نظر در امور جزئی، نه مهم است و نه ضرری می‌رساند.

ج) شمول‌گرایی در نجات و انحصارگرایی در حقیقت: شمول‌گرایی در نجات به این معناست که هر چند تنها یک آیین سراسر حقیقت است، اما نجات تنها به پیروان یک آیین تعلق ندارد. پیروان هر آیینی، اگر در ایمان خود صادق باشند، اینکه دین حق تنها یک دین است، اهل نجات خواهند بود.

آنچه از سخنان *اشو* به دست می‌آید، این است که او معنای اول و دوم از پلورالیسم را پذیرفته و درصدد ترویج آنهاست.

اشو در باب معنای اول - که حقیقت تنها در یک دین خاص منحصر نیست - به پیروانش توصیه می‌کند که نیایش‌های واقعی خداوند وقتی آغاز می‌شود که خنثی شده باشید. باید به خاطر بسپارید که نیایش‌های اصیل، منحصر به یک گروه و فرقه مذهبی خاص نیستند. او می‌گوید: این انسان‌ها هستند که این روش‌ها را ساخته‌اند. هر فرد و گروهی خودشان را یک خداشناس و یک مؤمن در نظر می‌گیرند و به دیگران می‌گویند: فلانی یک کافر ملحد است و البته که «خداپرستی یک حق منحصر به فرد و خاص یک مذهبی نیست» (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸ و ۱۵۹). با توجه به تعریف اول، *اشو* توصیه می‌کند که انسان‌ها در هر لحظه به هر نتیجه‌ای که می‌رسند، باید توجه داشته باشند که این نیمی از حقیقت است و هیچ نظریه‌ای همه حقیقت را در بر نمی‌گیرد. از طرفی اگر قرار باشد نظریه‌ای حقیقت کامل را بیان کند، آن وقت باید ضد و نقیض را با هم داشته باشد که در این صورت، غیر منطقی خواهد بود (اشو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸-۳۹). از مثال فیل و پنج کوری که آن را لمس کرده و هر یک تفسیری از آن واقعیت ارائه می‌دهند نیز می‌توان در اینجا بهره برد؛ چرا که آنان هر کدام جزئی از واقعیت را بیان کرده بودند و *اشو* آن را در سخنان خود می‌آورد (اشو، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اشو پس از قبول معنای دوم، نظریه حقایق و اعتبار همه ادیان را نیز می‌پذیرد و به مریدانش می‌گوید: تمامی ادیان، جلوه‌ها و جنبه‌های مختلف یک حقیقت واحدند: «قرآن، انجیل و گیتا نقشه‌های متفاوتی از یک حقیقت‌اند» (اشو، ۱۳۸۰، ص ۳۳) و انسان‌ها «می‌توانند حقیقت را سرور، صلح، آرامش، خدا، نیروانا، رهایی و یا با هر نام دیگری که مایل‌اند بخوانند» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۱۸). به اعتقاد وی، خدا بی‌نهایت است و انسان‌ها می‌توانند از میلیون‌ها راه و پنجره‌های گوناگون به خدا برسند و به نظاره او بنشینند (اشو، ۱۳۸۳، ص ۷۲). در نظر او، تنها کسی که بدون وابستگی به فرقه‌ای خاص خدا را می‌پرستد، یک سالک و جست‌جوگر واقعی است؛ کسی که نه هندوست و نه مسیحی؛ نه یک معتقد و نه یک بی‌اعتقاد. سالک حقیقی هیچ‌گونه باور یا پیش‌داوری ندارد. در تأیید همین معنا، او معتقد است تنها انسانی که رسیده باشد و دارای ضمیری روشن باشد می‌تواند ببیند که مسیح، ماهویرا، کریشنا، بودا و بسیاری از افراد دیگر، همگی یکی بیش نیستند. تنها یک حقیقت توسط ایشان - با زبان‌های مختلف و به روش‌های متفاوت - بیان شده است و آنان همگی یک واقعیت را به تصویر کشیده‌اند؛ ولی نقاشی‌ها متفاوت است (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۸ و ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۸). او معتقد است: «تمام واژه‌ها، فرضیه‌ها، اصول و عقاید تعصب‌آمیز، فلسفه‌ها، ادیان و مباحث خداشناسی، همه ماسک‌هایی متفاوت برای بیان حقیقت‌اند» (اشو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۸) و هر چند اصل دین، یک حقیقت همیشگی و

جاودانه است، اما قالب‌ها هیچ‌گاه جاودانه نیستند و اگر بخواهند چنین باشند، بی‌روح و ملال‌آور خواهند بود (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰).

اشو یکی از دلایل به وجود آمدن ادیان مختلف را نه متعدد بودن حقیقت و... بلکه به سبب خودکامگی و پلیدی روحانی‌نمایان می‌داند و معتقد است این کشیشان و خاخام‌ها و... هستند که ادیان مختلف را به وجود آورده‌اند و یکپارچگی و انسجام انسانی را نابود ساخته‌اند. آنها از این راه، هم توانسته‌اند مردم را مشغول سازند و هم یک منبع درآمد بی‌شمار برای خود درست کنند (اشو، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۱).

۱-۴. نقد و بررسی

الف) این سخنان/اشو مستلزم شکاکیت یا نسبییت است؛ زیرا بر اساس آن، ذات حقیقت و واقعیت دست‌نیافتنی است. معرفت انسان در این سخنان، چنانکه کانت معتقد است، تابع پدیدارها و نمودهاست، نه پدیده‌ها و بودها؛ لذا هر آیینی حق است و واقعیت فی‌نفسه را نمی‌توان شناخت. در حالی که طبق معرفت‌شناسی صحیح، انسان می‌تواند به امور مختلف و حقیقت آنها علم پیدا کند.

ب) مشکل دیگر این قول آن است که بر اساس آن، تمامی ادیان و مکاتب حق‌اند و حتی ادیانی که به صراحت با هم در تناقض‌اند، بهره‌مند از حقیقت و جلوه‌ای از آن دانسته شده‌اند؛ برای مثال، شیطان‌پرستی با توحید، همه‌خدایی با همه در خدایی، گاوپرستی با تثلیث و... برابرند و بین آنها در اینکه همه به نوعی بیان‌کننده یک حقیقت‌اند تفاوتی نیست؛ هر چند عقلاً نمی‌توان از طرفی حکم به صحت شیطان‌پرستی کرد و از سوی دیگر، قائل به حق بودن توحید بود.

ج) آنچه کار/اشو را به این مرحله رسانده، این است که او فهم افراد را به دلایل مختلف از واقعیت متفاوت می‌داند و نیز دست عقل را از رسیدن به واقع کوتاه می‌داند؛ حال آنکه عقل حجتی باطنی برای رسیدن به واقعیت است و می‌تواند انسان را در شناخت این امور کمک کند.

د) پذیرفتن پولوالیسم، ادیان و طرفداران آنها را ملزم می‌کند که هر یک از آنها مهم‌ترین آموزه‌های خود را فرعی و ثانوی به شمار آورند؛ مثلاً در اسلام آموزه‌هایی اعتقادی همچون توحید، نبوت، معاد و نیز آموزه‌های عملی مانند نماز، روزه، صدقه و... اموری فرعی و ثانوی حساب شوند، که این امر در حقیقت به معنای نفی آن دین است و چه خود آن دین و چه مؤمنان به آن، چنین کاری را انجام نخواهند داد.

ه) اگر تمامی ادیان بر حق‌اند و دارای بخشی از حقیقت‌اند، چرا/اشو بارها در سخنان خود به نفی برخی آموزه‌های ادیان هندی مانند هندوئیسم و جینیسم (اشو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹-۱۱۱ و ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۹-۳۰) و ادیان ابراهیمی (اشو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۶ و ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۸۳-۸۴) پرداخته است؛ و از سوی دیگر چرا دائماً سعی می‌کند بیان کند که تنها آنچه او می‌گوید، درست است و باید سخنان راهبان، کشیشان و... را کنار گذاشت (اشو، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۹۱-۹۲).

نتیجه گیری

در این نوشتار به تحلیل و تبیین اندیشه‌/شو در زمینه معرفت‌شناسی پرداخته شد و نتایج ذیل حاصل آمد:

الف/ شو در غالب سخنانش دستیابی به واقعیت و حقیقت را امری ممکن و تحقق‌یافته دانسته؛ لیکن بین حقایق متعارف و حقیقت خاص - چنانکه گفته شد - فرق گذاشته است و صرفاً عدۀ بسیار معدودی را دست‌یافته به حقیقت خاص می‌داند؛ هرچند در برخی از سخنانش هم دستیابی به حقیقت را به دلیل تأثیر ذهن غیرممکن دانسته است.

ب) راه‌ها و منابعی که برای کسب معرفت در گفتار/شو بدان‌ها پرداخته شده، حواس، مرجعیت، تعقل و تجربه، و احساس درونی است. از بین این موارد، تنها تجربه و احساس درونی است که انسان را به واقعیت می‌رساند و در معنویت/شو ارزش بسزایی دارا است. در مقابل، آنچه به شدت افراد را از حقیقت دور می‌کند، عقل و علوم عقلی است که باید در غیر از زندگی مادی از آنها استفاده نکرد و به مخالفت با آنان پرداخته شود.

ج) از آنجا که/شو از یک سو به نقد عقل و فلسفه می‌پردازد و از سوی دیگر تجربه درونی فردی را معیار رسیدن به حقیقت می‌داند، نسبت‌گرایی و پلورالیسم از لوازم مبانی معرفت‌شناسانه او خواهد بود که وی صراحتاً هر دوی این امور را می‌پذیرد و در موارد متعددی دعوت به حق دانستن این امور و رها کردن جزم‌اندیشی می‌کند.

د) مهم‌ترین نقد بر/شو این است: که در مواردی که تجربه‌های متفاوتی از یک امر وجود دارد و همه آنها در تضاد و تناقض با هم قرار دارند، ملاک صحت و درستی چیست؟ کدام را باید بر دیگری مقدم کرد؟ تجربه و شهود کدام یک از بت‌پرست، گاوپرست، شیطان‌پرست و... مقدم است؟ اگر عقل و منطق به عنوان میزان و معیار کنار گذاشته شوند، جوابی وجود نخواهد داشت؛ اما اگر عقل را به عنوان ملاک بپذیریم، در این موارد می‌توان تجربه صحیح را از غیر آن تشخیص داد؛ حتی به طور عام هم صرفاً با تأکید بر این ابزار معرفتی، ملاکی برای صحت و کذب و مطابقت و عدم مطابقت ادیان و معنویت‌های مختلف با حقیقت وجود نخواهد داشت. هر دین و معنویت موهومی می‌تواند ادعای صدق و مطابقت با واقع کند، بدون اینکه قابلیت ارزیابی در آن وجود داشته باشد. همچنین صرف احساس رسیدن و وابستگی به امری بی‌کران و بی‌نهایت، تضمینی بر واقعی و غیرپنداری بودن آن نیست؛ مگر آنکه با معیاری ارزیابی شود. بنابراین، ابتدا باید توسط عقل یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی معقول و صحیح پذیرفته شود؛ و سپس بر اساس آن، معنویت و ارزش‌گذاری‌های متناسب را پذیرفت.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- احمد خان بیگی، مهدی، ۱۳۹۵، *نظریه استاد مصباح درباره ارجاع اولیات به علم حضوری؛ تبیین و بررسی (رساله)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اشو، ۱۳۷۸، *زندگی به روایت بودا*، شهرام قائدی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۰ الف، *الماس‌های اشو*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ب، *خلافت*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ پ، *اینک، برکه‌ای کهن*، سیروس سعدوندیان، تهران، نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۰ ت، *شهامت*، خدیجه تقی‌پور، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ث، *کودک نوین*، مرجان نجفی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰ ج، *مراقبه: هنر وجد و سرور*، فرامرز جواهری‌نیا، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۱ الف، *سرگشتگی*، حمید حیدری‌نژاد، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ ب، *آینده طلانی*، مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۱ پ، *عشق، رقص زندگی*، بابک ریاحی‌پور و فرشید قهرمانی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ ت، *تعلیمات تاترا (کاندالینی/یوگا)*، فرشته جنیدی، تهران، هدایت الهی.
- _____، ۱۳۸۱ ج، *اولین و آخرین رهایی*، فرشید قهرمانی، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۱ چ، *گل‌های جاودانگی (بی‌ذهنی)*، محسن خاتمی، تهران، سی‌گل.
- _____، ۱۳۸۲ الف، *با خورشید شامگاه*، فریبا مقدم، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ ب، *راز(تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)*، محسن خاتمی، تهران، فراوان.
- _____، ۱۳۸۲ پ، *بشنو از این خموش*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ت، *زوربای بودایی*، مسیحا برزگر، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ ث، *تائویزم*، فرشته جنیدی، تهران، هدایت الهی.
- _____، ۱۳۸۲ ح، *راز بزرگ*، روان کهریز، تهران، باغ‌نو.
- _____، ۱۳۸۲ خ، *تمثیل‌های عرفانی*، فلورا دوست‌محمدیان، تهران، آویژه.
- _____، ۱۳۸۲ د، *یک فنجان چای*، مسیحا برزگر، تهران، دارینوش.
- _____، ۱۳۸۲ ذ، *آفتاب در سایه*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ر، *در هوای اتراق*، فرشید قهرمانی و فریبا مقدم، تهران، کتاب‌آوردن دانش.
- _____، ۱۳۸۲ ز، *راز(تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)*، محسن خاتمی، تهران، فراوان.
- _____، ۱۳۸۳ الف، *پیوند*، عبد‌العلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *شورش*، عبدالعلی براتی، تهران، نسیم دانش.
- _____، ۱۳۸۳ پ، *شکوه آزادی*، میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- _____، ۱۳۸۳ ت، *آواز سکوت*، میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- _____، ۱۳۸۳ ث، *تفسیر آوارهای شاهانه ساراها*، هما ارزنگی، تهران، جم.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح‌نو.

چاترجی، ساتیش چاندرا، و داتا، دریندراموهان، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، مفرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۸۰، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۹۱، *مباحثه با جان هیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۵، *زبان دین و قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شیروانی، علی، و همکاران، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، امیر بهرام‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.

عبودیت، عبد الرسول، ۱۳۹۵، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

کریشنان، سروپالی رادا، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه غرب و تشرق*، خسرو جهاننداری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مختاری، محمدحسین، ۱۳۹۷، *هرمنوتیک، معنا و زبان*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

مرتضوی شاهرودی، محمود، ۱۳۹۶، *نقد و بررسی مبانی هرمنوتیکی تسلایر ماخر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *تعدد قرائت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، چ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.