

## نقد و بررسی آموزه‌های اگزیستانسیالیستی در جنبش‌های نوپدید دینی

دکتر محمد خیری\*

عبدالرضا آتشین صدف\*\*

### چکیده

جنبش‌های نوپدید دینی (NRMS) که در اعتراض علیه مدرنیته غربی پدید آمده‌اند، انواع و گرایش‌های مختلف و متعددی را شامل می‌شوند. علی‌رغم آنکه بسیاری از رهبران مشهور این جنبش‌ها همچون اشو، کوئیلو و کاستاندا در آثار خود به مخالفت و ستیز با فلسفه پرداخته‌اند، در آثار خود از مایه‌های فلسفه‌های جدید به‌ویژه آموزه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم متأثر بوده و استفاده کرده‌اند. فلسفه اگزیستانسیالیسم یکی از نحله‌های فکری است که در قرن بیستم با انتشار آثار کی‌یرکه گور رسماً آغاز گردید. در این مکتب آموزه‌های فراوانی درباره امور مربوط به وجود و زندگی انسان وجود دارد که جنبش‌های نوپدید دینی از آن‌ها به‌صورت التقاطی استفاده کرده‌اند، بی‌آنکه به معنای واقعی و تلقی فیلسوفان این مکتب از آن آموزه‌ها وقوف یافته باشند. این مقاله با صرف‌نظر از بررسی انتقادی مکتب اگزیستانسیالیسم، به توصیف آموزه‌هایی از این مکتب می‌پردازد که به‌اعتقاد نگارندگان این مقاله، در میان آثار رهبران مشهور برخی جنبش‌های دینی نوظهور یعنی اشو، کوئیلو و کاستاندا، شواهدی دال بر اقتباس آن‌ها در آثارشان وجود دارد. همچنین نحوه استفاده التقاطی و ناقص رهبران یادشده از این آموزه‌ها نیز تبیین می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** جنبش‌های نوپدید دینی، اگزیستانسیالیسم، اشو، کوئیلو، کاستاندا، تنهایی، آزادی، مرگ.

---

\* استادیار، عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشگاه مفید قم.

\*\* کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران؛ [okhnookh@yahoo.com](mailto:okhnookh@yahoo.com)

## مقدمه

اصطلاح جنبش‌های نوپدید دینی (NRM)<sup>۱</sup> متعلق به ادبیات جامعه‌شناسی در نیمه دوم قرن بیستم میلادی است. خاستگاه آن جنبش‌های اعتراضی علیه مدرنیته و پاسخی به کاستی‌های پدیدآمده در جامعه غربی است؛ م‌کلفه‌های مدرنیته مثل عقلانیت ابزاری، ماتریالیسم، تک‌الگویی، فردگرایی، زوال انسجام اجتماعی و خلأ معنا می‌توانند هر کدام تقویت‌کننده این خاستگاه قلمداد شوند. گروه‌هایی که تحت این عنوان شناسایی می‌شوند، انواع گرایش‌های دینی، معنوی، فرقه‌ای، ضددینی، رسانه‌ای و مجازی را ممکن است دارا باشند. به همین دلیل است که بسیاری آن‌ها را نه جنبش‌های دینی بلکه فرقه‌های انحرافی (کالت)<sup>۲</sup> نامیده‌اند.

برخی از جنبش‌های متعدد و روزافزون دینی نوپدید که با دسته‌بندی‌های مختلفی در کتب و مقالات علمی به آن‌ها اشاره شده، مشهوریت بیشتر و آثار مکتوب بیشتری دارند که از جمله آن‌ها می‌توان به آثار اشو، کوئیلو و کاستاندا اشاره کرد. از آنجاکه موضوع این نوشتار بررسی مایه‌های اگزیستانسیالیستی جنبش‌های نوظهور است و در میان فرقه‌های نوظهور، افراد مذکور از اهمیت بیشتری برخوردارند، تنها به بررسی این موضوع در اندیشه و آثار آنان پرداخته می‌شود. افزون بر آن، تأثیرپذیری بسیاری از فرقه‌های کوچک‌تر از آثار این سه فرقه نیز دلیل دیگر این انتخاب است.

## اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم<sup>۳</sup> یا مکتب اصالت وجود از مکاتب مهم فلسفی معاصر است که به‌طور رسمی در قرن بیستم موجودیت خود را اعلام کرد (Flynn, 2006: 89). فیلسوفان اگزیستانسیالیست هم در موضوع فلسفه‌ورزی و هم در روش آن، یک

---

1. New Religious Movements.

2. Cult.

3. Existentialism

جریان مخالف و قدرتمند در برابر فلسفه‌های غالب اروپایی تلقی می‌شوند. خصیصه مهم فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، وجود گرایش پست‌مدرن در فکر و آثار آنهاست و غالباً ناقد مدرنیته تلقی می‌شوند. آنها توانسته‌اند در شاخه‌های ادبیات، هنر، اخلاق و دین، که معمولاً فیلسوفان کانتی، نوکانتی و تحلیل‌زبانی در آن عرصه فاقد نگرش، مبانی و ره‌آوردند و با آنها فاصله معرفتی دارند، نوآوری‌ها و آثار چشمگیری بر جای بگذارند. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، اگرچه در اشیای طبیعی، ماهیت مقدم بر وجود است اما در مورد انسان باید گفت که انسان‌ها دارای ماهیت کلی و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای به نام انسانیت نیستند که همگی در آن مشترک باشند؛ بلکه اساساً در افراد انسانی، وجود مقدم بر ماهیت است (سارتر، ۱۳۸۶: ۲۵). هر انسانی در شرایط وجودی متفاوتی با دیگر انسان‌ها قرار دارد. این انسان جزئی خاص، در مواجهه با شرایط وجودی منحصربه‌فرد خود، و از رهگذر اعمال، تصمیمات و انتخاب‌های شخصی‌اش، رفته‌رفته ماهیت خاص خود را می‌یابد. از آنجاکه این ماهیت به‌دست‌آمده در دل شرایط وجودی خاص او شکل گرفته، یکتا و منحصربه‌فرد است؛ بنابراین انسان‌ها در ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و نمی‌توان آنها را مانند اشیاء، تحت نوع واحدی به نام انسانیت طبقه‌بندی کرد.

در حال حاضر عنوان اگزیستانسیالیست برای اشاره به شماری از فیلسوفان قرن نوزدهم و بیستم میلادی نظیر کی‌یر کگور، فریدریش نیچه،<sup>۱</sup> مارتین هایدگر،<sup>۲</sup> کارل یاسپرس،<sup>۳</sup> مارتین بوبر،<sup>۴</sup> گابریل مارسل، ژان پل سارتر، سیمون دو بووار،<sup>۵</sup> آلبر کامو<sup>۶</sup> و... به کار می‌رود که البته طرز تلقی هر کدام از این متفکرین اگرچه تفاوت‌های بسیاری با دیگران دارد، با این همه، مشترکاتی نیز در افکارشان وجود

---

1. Friedrich Nietzsche (1844 – 1900).

2. Martin Heidegger (1876-1889).

3. Karl Jaspers (1883-1969).

4. Martin Buber (1878-1965).

5. Simone de Beauvoir (1908-1986).

6. Albert Camus (1913 -1960).

دارد که مسئلهٔ تقدم وجود بر ماهیت یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. در اندیشهٔ متفکران اگزیستانسیالیست آموزه‌های بسیاری درمورد وجود، تنهایی، مرگ، سرنوشت، آزادی، ترس و دلهره و... وجود دارد که وجه تمایز این مکتب با نحله‌های فلسفی دیگر را آشکار می‌سازد.

### ریشه‌های اگزیستانسیالیسم در فرقه‌ها

علی‌رغم ضدیت ظاهری فرقه‌های شبه‌عرفانی نوظهور با فلسفه، آنان نیز به‌ناچار به فلسفه‌ورزی روی آورده‌اند و می‌توان رگه‌هایی از تفکرات التقاطی نحله‌ها و مکاتب فلسفی همچون اگزیستانسیالیسم را در آثار و افکار آن‌ها ردیابی کرد.

هرچند بعضی از فرقه‌ها از فلسفه تحاشی دارند، ناخواسته یا ناخودآگاه در جریانی ناقص از فلسفه‌های قاره‌ای درغلطیده‌اند و چون به‌هیچ‌وجه به آن جریان‌ها تعلق ندارند، نتوانسته‌اند هیچ هویتی، نه عرفانی و نه فلسفی و نه دینی، برای خود نگه دارند و دائماً در نوسان بین جریان‌های فکری معاصر غرب به راست و چپ رانده شده و حیثیتی مستقل، به خود نگرفته‌اند. اصحاب فرقه‌های مشهور در آثار خود به طرد مابعدالطبیعه و منطق و عقل پرداخته‌اند. اما به دلایل و قرائنی که در ادامه ذکر خواهد شد، چون به انسان و جنبه‌های غیر ادراکی او توجه دارند، خواه‌ناخواه به مباحث اگزیستانسیالیستی کشیده شده‌اند.

به‌عنوان مثال اشو که از رهبران مشهور فرقه‌ها و جنبش‌های معنوی نوظهور به شمار می‌رود، در رشتهٔ فلسفه به‌درجهٔ استادی رسید و به‌عنوان استاد دانشگاه جبل‌پور<sup>۱</sup> (شهری در ناحیهٔ مرکزی هندوستان) به‌مدت ۹ سال به تدریس پرداخت (Gordon, The Golden Guru, 1988, 23). اشو با ادبیاتی که مبتنی بر تحریک عواطف و بیدارکردن غرایز همراه با چاشنی حکایات و قصه‌هاست، به‌تعبیر خودش، بیانی ساده برای نفوذ در مخاطب دارد؛ اما درواقع، تحت‌تأثیر

---

1. Jabalpur.

نوعی فلسفه اگزیستانسیالیستی و پست مدرن است.

این روش فلسفی او، اگرچه خود را منتقد فلاسفه خوانده است، با تشکیک در مفاهیم و اصطلاحات پذیرفته شده عقلی شروع می شود و می تواند مخاطب خود را تا مرز انکار یا اعراض از تلقیات پیشین خود از مفاهیم پیش گفته، هدایت کند.

او در کتاب «و آنگاه نبودم» می گوید: من (در کلاس درس) همه چیز را درباره کانت، هگل و فوئرباخ می دانستم... چیزهای بیشتری در باب ویتگنشتاین، برتراند راسل، سارتر و مارسل می دانستم... استاد هیچ تصویری از سارتر، یاسپرس، هایدگر و کی یرکگارد نداشت... (اشو، ۱۳۸۰: ۱۷ تا ۱۹).

سخنان اشو نوعی تفلسف ناقص به روش اگزیستانسیالیستی و به همراه روگرفت های ناتمام از حکایات و نکات متصوفه است. چگونه سخنان او فلسفه ورزی نباشد، در حالی که درباره خدا و عالم و آدم که موضوع فلیسوفان قدیم است، و درباره ذهن و زبان که مورد علاقه فلیسوفان جدید است، سخن های بسیاری دارد؛ اگرچه وی آن ها را نه در یک نظام فلسفی و به شیوه فلسفی، بلکه به صورت پراکنده و غیرنظام مند و به شیوه حکایت و تحلیل شخصی مطرح می کند.

همچنین در آثار کارلوس کاستاندا، بیشتر از هرچیز، منطق به عنوان نماینده معرفت فلسفی نقد و تضعیف شده است. در کتاب «دون خوان از زبان دون خوان» دون خوان که ساحر و مرشد سرخ پوستی است که کاستاندا تقریباً در همه آثار خود تعالیم او را بازگو می کند، به کاستاندا می گوید: منطق و صحبت کردن، ما را به محض تولد به دام می اندازد... نیرنگ جادوگر همان نیرنگ آدم های معمولی است... آدم معمولی آن را به کمک منطق خود تقویت می کند و ساحر آن را با اراده اش قوت می بخشد... از هم اکنون تصمیم بگیر که این توصیف (یا نیرنگ) توسط منطق یا به کمک اراده سر پا بماند (صفایی، ۱۳۶۸: ۷۰ و ۷۱). در

اینجا اگرچه کاستاندا بر اراده تأکید دارد و به این وسیله، ویژگی تبعیت از تفکر اگزیستانسیالیستی از خود نشان می‌دهد، اما منطق را امری ضعیف و دانشی برای انسان‌های معمولی، نه فرهیخته و اهل معرفت، معرفی می‌کند.

در آثار پائولو کوئیلو نیز که از پرجاذبه‌ترین رهبران فرقه‌های معنوی به شمار می‌رود، به صورت مکرر از فیلسوفان اگزیستانسیالیستی همچون سارتر و نیچه نام برده شده و سخنان آن‌ها نقل شده است.

### آموزه‌های اگزیستانسیالیستی در جنبش‌های دینی

در آثار فیلسوفان اگزیستانسیالیست مباحث بسیاری دربارهٔ تنهایی، تفرد، آگاهی، مسئولیت، مرگ و جاودانگی وجود دارد. صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این آموزه‌ها و فارغ از بررسی انتقادی آن‌ها از منظری فلسفی، در گفته‌ها و نوشته‌های رهبران فرقه‌های نوظهور دینی شواهدی وجود دارد که این آموزه‌ها به صورت ناشیانه و ناقص، از مکتب اگزیستانسیالیسم اقتباس شده است. در ادامه به بررسی این شواهد و نحوهٔ به‌کارگیری آموزه‌های یادشده در میان رهبران فرقه‌ها پرداخته می‌شود.

### الف. تنهایی

از منظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست تنهایی عمیق‌ترین واقعیت و دردناک‌ترین رنج وجودی بشر است. این مفهوم به معنای جدایی میان فرد و هستی است و در حقیقت، به فاصله‌ای اشاره دارد که میان انسان و هر موجود دیگری وجود دارد و پلی هم نمی‌توان بر آن زد. تنهایی زمانی احساس می‌شود که فرد بر اثر رویدادی، از روزمرگی‌ها و فعالیت‌های همیشگی خود در دنیای مادی غافل شود. ما در طول حیاتمان پیوسته در ارتباط با سایر انسان‌ها هستیم و سعی در تسکین و مهار تنهایی مان داریم؛ اما همچنان تنهایییم. یکی از اندیشمندان اگزیستانسیالیست در این باره می‌نویسد: «افراد اغلب از خود و از اجزای دیگران جدا می‌افتند؛ ولی در عمق این جداافتادگی‌ها، تنهایی اساسی تری جای دارد که به هستی مربوط

است؛ تنهایی ای که به رغم رضایت‌بخش‌ترین روابط با دیگران و به رغم خودشناسی و انسجام تمام‌عیار، همچنان باقی است. تنهایی اگزیستانسیال به معنای اشاره دارد که میان انسان و موجود دیگری دهان گشوده و پلی هم نمی‌توان بر آن زد. نیز به تنهایی ای اشاره دارد که بسیار بنیادی‌تر و ریشه‌ای‌تر است: جدایی میان فرد و دنیا» (امیری و علی‌زمانی، ۱۳۹۷: ۲۳). با بیان ساده درباره این آموزه اگزیستانسیالیستی می‌توان گفت: واقعیت زندگی نشان می‌دهد که هرکس در طول حیات خود لحظاتی دارد که باید خودش تصمیم بگیرد؛ زیرا یا کسی را ندارد که به او کمک کند یا از همه ناامید شده و آن‌ها را در مورد خاصی که مربوط به سرنوشت خودش مربوط است، دارای صلاحیت نمی‌داند. این همان معنای تنهایی در فلسفه وجودی است (نوالی، ۱۳۸۶: ۲۷۶).

اشو که خود سال‌ها مدرس فلسفه بوده و آثار و اندیشه‌های کسانی همچون نیچه، سارتر، یاسپرس و هایدگر را می‌شناسد، اصرار دارد که «تنهابودن یک حقیقت است؛ پس حق است» (اشو، ۱۳۸۲ ج: ۱۶۱). این البته دارای معنایی دوپهلوی است. تنهایی گاهی به این معناست که جز خود ما کسی برایمان کاری نمی‌کند. اما به معنای دیگر، یعنی ما موجودی رها شده هستیم. تنهایی به معنای رهاشدن مفهوم تکامل نیافته اگزیستانسیالیستی است که سر از تفکر نیچه درمی‌آورد؛ ولی تنهایی به معنای اول، مفهومی سقراطی دارد. اشو گویا این دو معنا را خلط کرده است که می‌گوید: «با شناخت عمیق تنهابودنت، تو انسان خردمندی خواهی شد» (همان: ۱۶۲). او اگرچه پرسخن‌ترین فرد در میان فرقه‌هاست؛ گاهی هم از سکوت به عنوان یک جنبه متعالی سخن می‌گوید تا ادامه همین تنهایی را معنا کند! وی در کتاب «ریشه‌ها و بال‌ها» به مناسبت دیدار عطار، عارف بزرگ ایرانی، و کبیر، عارف هندی معاصر او، که در ملاقات با یکدیگر سخنی نگفتند، می‌گوید: دو آدمی که به موضوعی جهل دارند می‌توانند سخن بگویند... از نور یکدیگر استفاده کنند تا زوایای تاریک ذهن خود را روشن کنند... دو آدم جاهل و راجی می‌کنند تا تخلیه شوند (اما) دو آدم بصیر نیازی به

کلمات ندارند. حرف زدن واقعی، بین آدم روشن و آدم تاریک اتفاق می افتد (اشو، ۱۳۸۲: ۳۲۱).

به نظر اشو، تنهایی و سکوت ویژگی زندگی متعالی است؛ اما نه تنهایی به معنی خلوت گزینی است و نه سکوت به معنی سخن نگفتن است؛ زیرا اشو خود هیچ گاه به این قاعده عمل نکرده و از اجتماعی ترین افراد بود است! پس چگونه می توانیم تنهایی و سکوت را در نظام فکری او معنا کنیم؟ جز این است که او این مؤلفه ها را به صورت تقلیدی و ناقص، از تفکرات رایج زمان خود، عمدتاً اگزیستانسیالیسم، برگرفته و ندانسته که چگونه معنا کند!

او هرچه سعی می کند که این دو مؤلفه را معنا کند، بر اغلاق آن ها می افزاید. در کتاب تمثیل های عرفانی می گوید: «شرط یکی شدن با حقیقت، به دست آوردن تنهایی شخص با خودش است، که در آن صورت، شخص یکتا و بی همتا می شود» (اشو، ۱۳۸۲: ۷۵)؛ اما در ادامه مباحث خود به اینجا می رسد که «در تنهایی حس می کنید در جهنم هستید... اگر آگاهی تان کامل شود، درمی یابید که این جهنم را خودتان به وجود آورده اید (همان: ۹۲). اگر چنین است چرا باید این آموزه را از کتاب «طریق مراقبه» باور کنیم که «هیچ تجربه بااهمیتی در جمعیت اتفاق نیفتاده است. هرکس طعم سکوت را چشیده باشد، آن را در انزوای مطلق و در تنهایی چشیده است» (اشو، بی تا: ۱۶).

## ب. تفرد

از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان را نمی توان در سیستم سازی های فلسفی و نظریه پردازی های عقلی شناخت؛ بلکه باید او را در عمل و به صورت جزئی مورد مطالعه قرار داد. هر نوع سیستم سازی فلسفی اولاً انسان را به صورت کلی بررسی می کند و ثانیاً سعی بر آن دارد تا با تئوری های عقلی، به او معرفت یابد. این هر دو، مورد مخالفت فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. از نظر آن ها، اساساً انسان دارای ماهیتی کلی و فراگیر که همه مصادیق وی در آن مشترک



باشند نیست؛ بلکه هر انسانی، کیستی متمایزی از دیگر انسان‌ها دارد و برای شناخت وی باید وجود فردی و شخصی وی مورد مطالعه قرار گیرد. از طرفی انسان دارای ماهیتی از پیش تعیین شده نیست که به شیوه شناخت اشیا با تحلیل عقلی بتوان به ماهیت او راه برد؛ بلکه برای دستیابی به حقیقت او باید در عمل او را شناخت. هر انسانی در خلال تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، افعال و شرایط وجودی‌اش به شناخت درمی‌آید (وال، ۱۳۷۲: ۱۱۳). این جمله کی یرکگور معروف است که می‌گفت: اگر قرار بود بر سنگ گورم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسید: «آن فرد» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۶۹). در واقع این تعبیر کی یرکگور نشانگر تمایلی است که در مکتب اصالت وجودی، نسبت به فرد عینی ملموس وجود دارد. فلسفه وجودی تأکید دارد که فلسفه با فرد عینی و ملموسی آغاز می‌شود که کاملاً درگیر با جهان است و با اشخاص دیگر ارتباط دارد. ما به‌عنوان موجوداتی جسمانی فلسفه‌ورزی را شروع می‌کنیم، نه به‌عنوان عقول انتزاعی و انتزاعگر (کین، ۱۳۸۲: ۵۰).

در آثار رهبران جنبش‌های دینی شواهد و نشانه‌هایی وجود دارد که حاکی از به‌کارگیری این مفهوم با سوبه‌ای اگزیستانسیالیستی و البته ناقص است؛ به‌عنوان مثال پائولو کوئیلو در کتاب «مکتوب» با اقتباس این مفهوم از زبان استاد خود می‌گوید: «در زندگی ما فقط یک کار مهم وجود دارد: زیستن سرنوشت شخصی‌مان؛ رسالتی که برای ما رقم خورده است» (کوئیلو، ۱۳۸۳: ۱۸۲). وی این نگاه اگزیستانسیالیستی را در کتاب کیمیاگر ۲ به گونه دیگری بیان می‌کند؛ آن‌طور که از فضای اختیار به جبر سوق داده می‌شود: «... تکرار می‌کنم... طبیعت انسان همین است. از لحظه اخراج شدن از بهشت، یا رنج می‌کشد یا دیگران را رنج می‌دهد، یا به تماشای رنج آن‌ها می‌نشیند... این احساس را نمی‌توان تحت کنترل درآورد» (کوئیلو، ۱۳۸۳: ۲۱۹).

او در رمان بریدا، از نگاه جبری درآمده و می‌گوید: «... جوهره آفرینش مفرد است و این جوهره عشق نام دارد... عشق تجربه‌(های) پراکنده را بار دیگر

متراکم می‌کند... ما مسئول سراسر زمینیم؛ چراکه نمی‌دانیم بخش‌های دیگر ما که از آغاز زمان، وجود ما را تشکیل می‌داده‌اند، حالا کجایند» (کوئلیو، ۱۳۸۴ الف: ۵۶).

کوئلیو در کتاب «دومین مکتوب»، تأثیرپذیری نگاه خود از بزرگان اگزیستانسیالیسم را آشکارا نشان می‌دهد و تعریف خود از انسان و سرنوشت او را با آنان هماهنگ می‌کند؛ درحالی‌که این موضع با مواضع ذکرشده از کتاب‌های مکتوب و کیمیاگر ۲ چندان هم‌خوانی ندارد و نشان می‌دهد که وی به اقتضای حال و فضای رمان (و داستان) به این سو و آن سو می‌رود. او در دومین مکتوب می‌نویسد: انسان می‌تواند آینده خویش را از پیش بسازد؛ مشروط بر آنکه بر ادامه راهش تصمیم بگیرد. برای این، نیازمند است که از گذشته رها شود» (کوئلیو، ۱۳۸۳ الف: ۳۵). در ادامه از آلبرکامو، نویسنده معروف اگزیستانسیالیست، سخن می‌گوید که در پاسخ خبرنگاری که پرسیده بود اگر بگویند کتابی دربارهٔ جامعه بنویسید، چه کار می‌کنید، می‌گوید: کتابی می‌نویسم که صد صفحه دارد؛ اما نودونه صفحه‌اش سفید است و در صفحه آخر می‌نویسم وظیفه انسان عشق‌ورزیدن است... (همان: ۳۷ و ۳۸). او از ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست، هم نقل می‌کند که گفته انسان همان جایی است که تصمیم می‌گیرد (همان: ۷۱). بدین صورت فردگرایی اگزیستانسیالیستی با روش اقتباسی کوئلیو در هم می‌آمیزد و از او شخصیت متغیری فرامی‌آورد تا در هر رمان و داستانی، سخنی بگوید؛ اما تأکید او بر عشق به‌عنوان جوهره انسانی، و آرزو به‌عنوان ابزار رسیدن به عشق، دست‌مایه داستان‌آفرینی اوست.

### ج. آگاهی، آزادی و مسئولیت

اصولاً در میان آثار فلاسفه اگزیستانسیالیست، توجه بسیاری به مسئله آزادی انسان شده است. به‌گفته مری وارنوک، علاقه مشترکی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست را با یکدیگر متحد می‌سازد، دل‌بستگی آن‌ها به آزادی انسان

است. آنان تمایل دارند تا جهان را محیطی برای انسان در نظر بگیرند که به دلیل قدرتش در انتخاب مسیر و اعمالش، همچون موجودی منحصر به فرد رفتار می کند (وارنوک، ۱۳۹۶: ۱۳). سارتر می گفت: بشر محکوم به آزادی است (سارتر، ۱۳۸۶: ۴۰). بر مبنای آموزه های اگزیستانسیالیسم اگر وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ گاه نمی توان با توسل به اوهامی نظیر جبر یا ذات از پیش تعیین شده مسائل را توجیه کرد. هیچ فطرت یا سرشت نیک یا بدی وجود ندارد. اگزیستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این امور هرگز نمی توانند به حدی انسان را تحت تأثیر قرار دهند که آزادی عمل و انتخاب آزادانه را از وی سلب کنند. درست به همین دلیل است که اگزیستانسیالیسم معتقد است بشر مسئول همه کارهایی است که انجام می دهد. از این منظر، هیچ توجیهی برای سلب مسئولیت وجود ندارد؛ زیرا بشر کاملاً آزاد است (همان: ۴۰ و ۴۱).

همچنین کی یر کگور که مکتب اگزیستانسیالیسم با نام و آثار وی پیوند خورده است در «یادداشت های روزانه» می نویسد: هولناک ترین چیزی که به انسان عطا شده، حق انتخاب و آزادی است. وقتی معتقد باشیم که ما خود، خود را می سازیم، وقتی معتقد باشیم که بشر در آزادی کامل به سر می برد و مسئول همه انتخاب هایی است که انجام می دهد، خواه ناخواه به دلهره خواهیم افتاد. ما در همه اوقات شبانه روز در حال انتخاب و تصمیم گیری هستیم؛ از این رو همواره پروای درستی انتخاب هایی را داریم که انجام می دهیم. در واقع در آثار همه فلاسفه این مکتب، می توان به گونه ای رد پای این مفهوم را مشاهده کرد. کی یر کگور از آن با عناوین دل شوره و ترس ولرز یاد می کند. سارتر با عبارت تهوع سعی در اشاره به آن دارد. گابریل مارسل با کلمه بی قراری، و دیگران با کلماتی نظیر دلهره و بیم (نک: وال، ۱۳۷۲: ۴۰۱).

مفهوم آگاهی و آزادی و مسئولیت، در میان آثار رهبران فرقه ها نیز با برداشتی اگزیستانسیالیستی، به صورت ناقص اقتباس و استفاده شده است. از نظر کاستاندا

مسئولیت و آگاهی، از عناصر مهم شخصیت انسان است؛ اما این دو عنصر که گویی مستلزم آزادی فطری‌اند، با سرنوشت محتوم همراه شده‌اند! در جایی از آموزه‌های دون خوان آمده است: «نباید به گذشته خویش یا هم‌نوعانمان استناد کنیم. فقط در صورتی در این کار موفق می‌شویم که آماده باشیم تا مسئولیت کامل اعمالمان را به عهده بگیریم... بر اثر پذیرش کامل مسئولیت برای هر عملی، آزادی شخصی بسیاری کسب می‌کنیم» (کاستاندا، ۱۳۸۰: ۸۲). اما در جای دیگر می‌خوانیم: «(آدمی) توجه ندارد که نیروی حاکم بر سرنوشت ما بیرون از وجود ماست و ارتباطی به اعمال و اراده ما ندارد» (صفایی، ۱۳۶۸: ۹). در اینجا چنان‌که مشخص است نمی‌توان بین مسئولیت‌پذیری و وجود نیروی حاکم بر سرنوشت جمع کرد. وقتی سرنوشت محتوم و محکوم است، چه معنایی برای مسئولیت‌پذیری می‌ماند؟!!

کاستاندا بر آگاهی و ادراک در ساختار وجود انسان بیش از هر چیز دیگری تأکید دارد. چنان‌که اشاره شد، او از آگاهی با اصطلاح «ناوال» و از ادراک با عنوان «تونال» یاد می‌کند. از زبان دون خوان می‌شنویم که «هسته وجود ما ادراک، و جادوی هستی ما آگاهی است» (همان: ۱۲). او در توصیف ماهیت ادراکی انسان تا آنجا پیش می‌رود که از زبان دون خوان بگوید: «ما شیء نیستیم؛ بلکه موجوداتی هستیم فروزان. ما ادراک هستیم، آگاهی هستیم و جسمیت نداریم. نامحدودیم و دنیای اشیا و جامدات، واسطه‌ای است که گذار ما را در روی زمین تسهیل می‌کند» (همان: ۷۰). اکنون اگر فرض کنیم که کاستاندا جوهره انسان را ادراک و آگاهی می‌داند، باید بررسی کنیم که چگونه باید این جوهره را شناخت و آن را پرورش داد و پرورش‌دادن آن برای چه غایتی است. پاسخی که از آثار او می‌یابیم، متناقض و مشوش است.

اولین پاسخ که گرایش اگزیستانسیالیستی دارد این است که «باید مسئولیت بودن در این دنیای بی‌نهایت را به عهده گرفت و باید از حداکثر امکانات استفاده کرد» (همان: ۲۳)؛ اما سفارشی که دون خوان در کتاب «کرانه فعال بی‌کرانگی» به

کاستاندا می کند، نوع این مسئولیت را مشخص می سازد. وی می گوید: «... بشر طبیعتاً متجاوز است. در آن حالت پرخاشگرانه می توانی هرکسی را در این دهکده کوچک یا شاید شخصی را در دوردست ها و در حالی بینی که خوابیده است. هرکسی برای این منظور مناسب است. آنچه مهم است این است که به حس کامل بی تفاوتی برسی...» (کاستاندا، ۱۳۷۹: ۲۲۴)؛ بنابراین انسان از یک طرف مسئول است و از طرف دیگر بی تفاوت! جمع این دو، همان اصالت فرد اگزیستانسیالیستی است. از نکات عبرت آموز این است که در فقرات قبلی متن یادشده، خوی پرخاشگری به عنوان منشأ نوعی آگاهی درون بینی معرفی شده است!

عبارات دیگری که در پاسخ به سؤال پیش گفته به کار می آید، در کتاب لوتگه یافت می شود. وی که مفسر کاستاندا است می گوید: «برای دون خوان ذهن و عین یکی است... وقتی که دنیا را با اراده خویش بشناسیم، آنگاه می دانیم آن طور که باور داریم، دنیا نه چندان وجود خارجی دارد و نه چندان واقعی است» (لوتگه، ۱۳۸۰: ۲۰ تا ۲۲). این نگاه ایدئالیستی که می تواند از لوازم همان اصالت فرد اگزیستانسیالیستی هم باشد، در کتاب آموزش های دون خوان (طریق معرفت پاک) چنین ادامه یافته است: «راهی برای چنگ زدن به اشیا هست... هرچیزی راهی از یک میلیون مسیر است... اگر حس کنی که نباید راهی را دنبال کنی، تحت هیچ شرایطی نباید این کار را بکنی... اگر قلبت به تو بگوید که آن را دنبال نکنی، هیچ توهینی به تو یا دیگران نیست» (کاستاندا، ۱۳۸۰: ۱۰۰)؛ بنابراین فرمان حس و قلب، اراده عمل انسانی را به عهده دارند و آگاهی و ادراک هم در اختیار آن هاست؛ اما اینکه آن ها بر چه معیاری عمل می کنند و چه ضوابطی وجود دارد که احساس و قلب براساس آن ها، دستورهایی را صادر می کنند، سؤالاتی هستند که پاسخ داده نشده اند. تنها پاسخ، ارجاع به گفت و گوی درونی است که تعبیر دیگری از آن احساس و فرمان قلب است. این پاسخ را از کتاب افسانه های قدرت، این گونه می بینیم: «پایه و اساس وجودمان بر گفت و گوی درونی ما استوار

است. دنیا این طور یا آن طور خلق شده است، تنها برای اینکه ما با خود، راجع به هستی این طور یا آن طور فکر می کنیم و حرف می زنیم... تغییر کردن تصور ما نسبت به جهان، موضوع اساسی ساحری است» (کاستاندا، ۱۳۸۰ الف: ۲۰).

این رویکرد را شاید بتوان ایدئالیسم جادویی! عنوان کرد؛ چراکه ما و جهان فی نفسه در تفرد به سر می بریم و آدمی مشغول گفت و گوی درونی است تا از ادراک به آگاهی برسد؛ اما آرمان ساحری است که می تواند تصور او از جهان را عوض کند! و چنان که در «قدرت سکوت» آمده است، «انسان امروز بیش از هر زمانی نیازمند آموختن اندیشه های جدیدی است که منحصرأً با دنیای درونی سروکار داشته باشد، محتاج اندیشه ساحران است نه اندیشه های اجتماعی...» (کاستاندا، ۱۳۷۴ ب: ۲۵۰).

گویی اندیشه ساحران، تمام احتیاج معنوی بشر امروز را تأمین می کند و این ایدئالیسم جادویی می تواند با هرچه درونی کردن فکر و آگاهی، آدمی را از جهان بیرون و پرجنجال نجات دهد و جهان دیگری را به او بشناساند.

#### د. سرنوشت، مرگ و ابدیت

مفاهیم مرگ و جاودانگی از مفاهیم اساسی در فلسفه اگزیستانسیالیسم هستند. اگزیستانسیالیست ها می گویند مرگ برای ما واقعه ای دور از انتظار است که فقط برای دیگران اتفاق می افتد؛ در حالی که یکی از امکان های اساسی وجود که اهمیتی اساسی دارد، امکان هر لحظه مردن است؛ بنابراین یقین از مرگ است. هرکس وجود دارد، هستی خود را چونان «هستی به سوی مرگ» کشف می کند.

مرگ از نظر آنان تنها رخدادی در آینده نیست. چیزی هم نیست که شاید در کمین ما باشد. مربوط به آینده نیست. مرگ چون یک امکان، از هم اکنون سازنده موجود (کسی که وجود دارد) است.

موجود با عمل سربرآوردن، تنها «هستی به سوی مرگ» خود را کشف نمی - کند؛ بلکه اصولاً کشف می کند که در وضعیتی خاص و معین، در مکانی و در

زمانی جای دارد. این گونه «خود را در... یافتن» برای هایدگر نقشی بزرگ به عهده دارد. موجود کشف می کند که در جهانی هست (هایدگر این را «هستی در جهان» می نامد) و همیشه در اوضاع و احوال و در زمان و مکان خاصی است که او خود آن را برنگزیده است. هایدگر این داده ناخواسته اوضاع و احوال جهانی را Geworfenheit «سرنوشت کسی که به جایی نامعین پرتاب شده است» می نامد (هرش، ۱۳۸۶: ۳۹۲ و ۳۹۳).

هایدگر از اصطلاح «دازاین» را برای افاده منظور خود استفاده می کند. دازاین برای وی تقریباً مترادف با «انسان» به عنوان مبین هستنده ای است که کشف می کند در اینجا، در جهان، در مکان، در جایگاهی است که به آنجا پرتاب شده است. دازاین به جهان پرتاب شده و محکوم به مرگ است. هستی دازاین از این هر دو تشکیل شده است؛ اما به گونه ای که می تواند از آن ها منفک شود تا امکان ها را به چنگ آورد. پس این وضعیت واقعی دازاین است که اگر آن را بپذیرد، امکان وجود پیدا می کند. این وضعیت واقعی، خود باید در دازاین نوعی «حضور» [وجود] داشته باشد تا پذیرفته شود؛ نمی تواند یک داده بیرونی باشد (همان: ۳۹۴).

همچنین تعبیر مرگ آگاهی در واقع از تعبیر «هستی معطوف به مرگ» در هایدگر استفاده می شود. مرگ آگاهی یا هستی معطوف به مرگ، حالی است که آدمی در زندگی اصیل تجربه اش می کند. در اینجا مرگ آگاهی متفاوت با صرف «مردن» است. مردن چیزی است که برای دیگران یا برای فرد منتشر حادث می شود؛ ولی مرگ آگاهی مختص به دازاین، مختص به «من» است. زمانی که من درک کنم که «من» خواهم مرد و دیگری نمی تواند این کار را به جای من انجام دهد، یکی از امکان های اصیل خویش را درک کرده ام.

مفهوم مرگ و سرنوشت و رابطه آن با جاودانگی، از موضوعاتی است که در عرفانواره ها نیز به صورت اقتباسی ناشیانه از فلسفه های اگزیستانسیالیستی برگرفته

شده است. اکنون به دیدگاه کاستاندا، اشو و کوئیلو در این باره می‌پردازیم تا بی‌مایگی این اقتباس از اندیشه مذکور، آشکار گردد:

### کاستاندا

کاستاندا وقتی می‌گوید چیزهایی چون هوشمندی، روان، توانایی، نیروی حیاتی، ابدیت (جاودانگی) و اصول زندگی، برترین هستی و حتی خدای قادر متعال هم ناوال نیستند... (صفائی، ۱۳۶۸: ۱۶۰ و ۱۶۱)، در صدد است تا این‌ها و از جمله سرنوشت آدمی را که در جاودانگی معنای معقولی پیدا می‌کند، از آن اموری بداند که مفهوم دارند و متعلق آگاهی‌اند، اما چیزی فراتر از آن نیستند! اما درباره مصداق این مفاهیم سخنی به میان نمی‌آورد و نقطه ابهامی در این مبحث ایجاد می‌کند. این ابهام در کتاب «کرانه فعال بی‌کرانگی» با صراحت مورد تأکید واقع می‌شود. وی در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «دون خوان هدف واقعی معرفت شمن‌گرایانه را آماده‌سازی برای سفر نهایی می‌داند... برای آنان (شمنان)<sup>۱</sup> وضع مبهم و آرمان‌گرایانه‌ای که بشر امروزی آن را «زندگی پس از مرگ» می‌نامد، حیطه‌ای ملموس و تا حد گنجایش، پر از امور عملی دیگری بود که متفاوت از امور عملی زندگی روزانه است» (کاستاندا، ۱۳۷۹: ۱۴).

این ابهام در برخی آثار به پیچیدگی و سخنان سردرگم تبدیل می‌شود. در کتاب «چرخ زمان» آمده است: «مرگ پیچ‌وتاب است. مرگ ابر درخشانی در افق است. مرگ منم که با تو صحبت می‌کنم. مرگ، تو و دفتر دستکت هستی. مرگ هیچ است، هیچ! مرگ اینجاست و با این حال اصلاً در اینجا نیست» (کاستاندا، ۱۳۷۷: ۶۲).

کاستاندا و دون خوان علی‌رغم تأکید بر ادراک و آگاهی و معرفت و اینکه آدمی ماهیتاً ادراک است و جسم نیست، به لحاظ موضوعی که در برخی از

---

۱. شمنان در کتاب حرکات جادویی این‌طور تعریف شده‌اند: شمنان روحانی نیستند. آن‌ها اهل عمل‌اند. به هر حال همه می‌دانند که شمنان را عموماً به عنوان آدم‌های نامتعارف یا حتی نامعقول و دیوانه تلقی می‌کنند. رک: ۱۳۷۷: ۱۳.



کتاب های خود همچون «چرخ زمان» در مورد قوای درونی اتخاذ کرده اند، در تفسیر مسئله مرگ و سرنوشت آدمی دچار تناقض و تهافت شده اند. کاستاندا در چرخ زمان می گوید: تمام قوای ذهنی، امکانات و فضایل آیین شمینی، از ساده ترین آن ها گرفته تا شگفت انگیزترین آن، در درون جسم انسان است (همان: ۱۹۴). چنین موضعی که با موضع گفته شده در تضاد است باعث شده تا در کتاب «حقیقتی دیگر»، درباره مرگ بگوید: مرگ... چیزی نبود جز هیچ، هیچ هیچ! نقطه کوچکی بود که در لابه لای یادداشت های تو گم شد؛ با این همه، با نیرویی مهارناپذیر به درون تو خواهد رفت. تو را گسترده تر خواهد کرد... مرگ از ناحیه شکم وارد می شود (کاستاندا، ۱۳۷۴ الف: ۲۱۸). بدین صورت مرگ مثل یک امر مادی کم ارزش است. این موضوع در کتاب «قدرت سکوت» این گونه تعریف شده است: مرگ ما لکه ای سیاه است که درست در پشت شانه چپ قرار دارد. وقتی مرگ انسانی نزدیک می شود، ساحران می فهمند؛ زیرا می توانند این لکه سیاه را ببینند که به صورت سایه ای سیاه حرکت می کند (کاستاندا، ۱۳۷۴ ب: ۳۵).

حقیقت آن است که سخنان کاستاندا و استادش، دون خوان، درباره سرنوشت انسان، مرگ و جهان پس از مرگ، گاهی متأثر از نوعی عرفان شرقی است و گاهی سویه اگزستانسپالیستی، از نوع سارتر پیدا می کند. بنگرید به این عبارات که بسان هایدگر و ژان پل سارتر از مرگ آگاهی سخن می گوید: «معرفت امری است هولناک و زمانی که هولناکی آن دریافت شد، سالک درخواهد یافت که مرگ، آن حریف جانشین ناپذیری است که در کنارش نشسته است. هر ذره از معرفت که به قدرت بدل شود، مرگ را به عنوان نیروی مرکزی در خود دارد. مرگ فرجامین دستاورد است و آنچه را مرگ لمس می کند، به راستی بدل به قدرت می شود. کسی که راه معرفت را می پیماید، در هر خم راه با نابودی زودرس روبه روست و ناگزیر به فراست از مرگ خود آگاه است» (صفائی: ۵۹)؛ همچنین آنجا که می گوید: «مرگ دو مرحله دارد: مرحله نخست از دست دادن آگاهی است... این مرحله سطحی و ظاهری است که خیلی زود از بین می رود...

مرحله دوم واقعی است... در این هنگام، مرگ با خشم و قدرتی بسیار به تارومار کردن ما می‌پردازد تا آنجا که زندگی ما را هیچ و نابود می‌سازد» (کاستاندا، ۱۳۷۴: ب: ۱۸۱).

### اشو

مرگ و فرجام انسان و جاودانگی، برای اشو اهمیتی ندارد. وی گفته است آینده برای او حتی ارزش یادآوری ندارد (اشو، ۱۳۸۳: ۱۸۴) و در کتاب «این نیز بگذرد...» می‌گوید: «من با شما درباره زندگی بعد یا حتی لحظه بعد هیچ حرفی نمی‌زنم؛ زیرا هیچ سودی در صحبت کردن درباره آینده نمی‌بینم» (اشو، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۴).

البته او در کتاب «و آنگاه نبودم»، به نوعی از مسئله‌شناسی مرگ روی می‌آورد و موضع خود را در این باره در ابهام می‌گذارد؛ بدان گونه که ناظر سخن او با خود می‌اندیشد که ای کاش او به حرف خود وفادار بود و درباره آینده، از جمله مرگ و امور مربوط به آن، هیچ سخنی نمی‌گفت! اشو می‌گوید: مسائل مرتبط با مرگ و زندگی، موضوعات اندیشه فلسفی و متافیزیکی نیستند... آنچه من درباره اش حرف می‌زنم، یک رهیافت وجودی است (اشو، ۱۳۸۰: ۶۳). مراد او از رهیافت وجودی گویا نگاه اگزستانسیالیستی ژان پل سارتر باشد و این البته باز یک بحث فلسفی است. در واقع، این سخن اشو از دو جهت عهدشکنی است: فلسفی اندیشیدن و درباره مرگ (آینده) سخن گفتن!

اشو در ادامه می‌گوید: «مرگ پایان شتابیدن است. مرگ پایان آینده است؛ عدم امکان تمام امکان‌های آتی... در مورد پاسخ سؤال من کیستم، عقل پاسخی می‌دهد که از دیگران شنیده یا پاسخ‌هایی که زاینده شرطی‌شدگی است. آن‌ها هیچ خرسندی و رضایتی نمی‌آورند» (همان: ۶۴ تا ۶۶). همچنین گفته است: «فقط مذهب به شما مرگی کامل می‌دهد (یعنی معنایی کامل از مرگ می‌دهد)... برخی اوقات بدن می‌میرد. برخی اوقات بخشی از اندیشه می‌میرد.

برخی اوقات بخشی از... می میرد» (همان: ۹۶). چنان که مشخص است این جملات معانی غیر مرتبط با یکدیگرند و اضطراب نویسنده را در معنای مرگ و مردن می رسانند، نه چیز دیگر را. او در اینجا مرگ را بسان اگزیستانسیالیسم سارتر، پایان می بیند؛ اما در جای دیگر از بقای ذهن سخن می گوید. در کتاب ریشه ها و بال ها می گوید: «در مرگ معمولی فقط بدن است که می میرد؛ اما ذهن همچون سایه تعقیب می کند. ذهن است که مسئله است نه بدن... هنگامی که بصیرت پیدا می کنی، ناگهان درمی یابی که با بدن یکی نیستی، با ذهن یکی نیستی... بدن یک دانه است. ذهن هم یک دانه است... هنگامی که ذهن می بیند همه چیز دارد از دست می رود، از میل جنسی کمک می گیرد... ۹۹ درصد تکیه ذهن بر میل جنسی است» (اشو، ۱۳۸۲: ۲۲۲ تا ۲۲۷). در ادامه همین مطلب آمده است: «ذهن احمقانه عمل می کند. ذهن همواره به دنبال بهانه ای برای جنگ و نزاع است» (همان: ۲۹۴).

از این قطعات ذکر شده می توان نتیجه گرفت که مرگ هم پایان است و هم به دلیل بقاء ذهن، پایان نیست؛ اما حقیقت آدمی، نه بدن است نه ذهن. عقل در این باره راه به جایی نمی برد. تنها ذهن، مسئله است؛ اما همین ذهن منشأ اعمال نادرست است. اینجا باید پرسید که مراد او از ذهن چیست. آیا همان نفس است یا روح؟ یا همان ذهنی که فیلسوفان ذهن و فیزیکالیست ها می گویند و با فیلسوفان معتقد به رستاخیز بر سر موجودیت مستقل و بقای آن نزاع دارند؟ معنای ذهن در آثار اشو تبیین نشده و درباره بقای آن هم به طور متناقض سخن گفته شده است.

اشو در باب سعادت نیز نکاتی دارد که به صورت روشن، تفکر اقتباسی و بی ریشه او را نشان می دهد. او در «زوربای بودایی» می گوید: سعادت تجربه بسط خویشتن است... سعادت پل می سازد، تو را به دیگران می پیوندد... سعادت نصیب کسانی می شود که ماجراجویند... سعادت مند واقعی کسی است که ناگهان فریادی از سر شادمانی و سرور و سرشاری می کشد و می گوید «أنا الحق» (اشو،

۱۳۸۲ و: ۳۹۸)؛ تا آنجا که می‌گوید: «سعادت با پای خود و به‌اختیار می‌آید» (همان: ۴۲۰). چنان‌که مشخص است این‌ها تعابیر شاعرانه‌ای است که هیچ مفهوم روشنی از سعادت به‌دست نمی‌دهد.

### کوئیلو

در اندیشه کوئیلو، رنج‌کشیدن یک اصل مهم از سرنوشت تلقی شده است (کوئیلو، ۱۳۸۵: ۳۰۳). این عقیده با آموزه گناه اولیه در مسیحیت تناسب دارد. او به‌دلیل رویکرد عشق‌محوری که به همه امور دارد، اساساً سخن‌چندانی از سرنوشت آدمی ندارد؛ جز آنکه بگوید سرنوشت ما محتوم و از پیش نوشته شده است (کوئیلو، ۱۳۸۴ ج: ۱۸۲) و باید آن را زندگی کنیم. کوئیلو حتی وقتی در رمان «شیطان و دوشیزه پریم» از دوزخ سخن می‌گوید و سعی دارد تا مقایسه‌ای میان دوزخ در مسیحیت و اسلام و ادیان دیگر انجام دهد، آن را هم به عشق پیوند می‌زند و می‌گوید عشق خدا به بشر بوده که باعث به‌وجود آمدن دوزخ شده است (کوئیلو، ۱۳۸۴ ب: ۹۲)؛ اگر چه در صفحات بعد همان کتاب، خدا را به بی‌عدالتی متهم می‌کند؛ چراکه شر شیطان را پذیرفت! (همان: ۱۶۶ و ۱۶۷) و به‌مناسبت سخن از ایوب پیامبر علیه السلام این مطلب را مطرح می‌کند که آدمیان دارای سرشت بد هستند و خدا هرچه به آن‌ها می‌دهد، از سر لطف است و نه به‌خاطر کارهای نیک آن‌ها (همان). بدین ترتیب نوعی جبرگرایی سست و بی‌وجه، در نگاه او به سرشت و سرنوشت آدمی وجود دارد. وقتی این نگاه به عشق‌محوری او پیوند می‌خورد، مجوز هرگونه رفتاری از انسان صادر می‌شود.

یکی از نویسندگان کتاب «رازگشایی کیمیاگر» در نقد کوئیلو می‌نویسد: «دنیای امروز پر از استادانی است که ادعا می‌کنند راه‌حل‌های متعددی برای دست‌یافتن به خوشبختی دارند» (ایخلبرگر، ۱۳۸۹: ۱۵۴)؛ اما در واقع، کارشان چیزی جز مشروعیت‌بخشی ظاهری به طغیان غرائز و طوفان توهمات شیطانی انسان مدرن نیست. باز یکی از نویسندگان رازگشایی کیمیاگر در تفسیر نظر

کوئیلو می گوید: «دین تنها انگشتی دیگر است که به ماه اشاره می کند. استعاره ای است که پیامبر از حقیقت ارائه می دهد... در آیین بودا مثال خوبی وجود دارد: وقتی خردمند ماه را به مردم نشان می دهد، مردم انگشت او را می بینند» (همان: ۱۴۴). کوئیلو دین را چیزی جز یک اشاره نمی داند؛ پس بدیهی است که نباید از او انتظار داشت درخصوص مسئله سرنوشت انسان، مرگ و جهان پس از مرگ، با مراجعه به محتوای دین بحث کند. او عشق را برای این منظور هم کافی می داند و به جای دین، به عشق، با تعریفی که خود دارد مراجعه می کند.

## نتیجه گیری

خاستگاه جنبش‌های نوپدید دینی، اعتراض علیه مدرنیته و پاسخی به کاستی‌های پدیدآمده در جامعه غربی است. این جنبش‌ها که فرقه‌های اشو، کوئیلو و کاستاندا به لحاظ مبانی فکری و تاثیرگذاری بر دیگر فرقه‌ها در راس آن‌ها قرار دارند، علی‌رغم ستیزه‌ای که با فلسفه دارند، در بسیاری موارد از آموزه‌های فلسفی به صورت ناشیانه و التقاطی استفاده کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به بن‌مایه‌های اگزیستانسیالیستی اشاره کرد.

اگزیستانسیالیسم نحله‌ای فلسفی است که در قرن بیستم رسماً پایه‌گذاری شد. این مکتب اندیشمندان مختلفی همچون کی یرکگور، گابریل مارسل، ژان پل سارتر، فردریش نیچه و مارتین هایدگر را در خود جای داده است. در آثار اندیشمندان فلسفه وجودی، آموزه‌های مختلفی در مورد مفاهیمی همچون تفرد، تنهایی، آزادی، جبر، سرنوشت و مرگ وجود دارد که فرقه‌های یادشده نیز آن‌ها را با اقتباسی نسنجیده و غالباً نامفهوم به کار برده‌اند. این اقتباس نه تنها موجب غنای محتوای آثار رهبران این فرقه‌ها نشده، نشان‌دهنده ابتذال اندیشه التقاطی آنان و سردرگمی یا کج‌اندیشی در فهم و بیان آموزه‌های یادشده است. تلقی اگزیستانسیالیست‌ها از تنهایی، تفرد، مرگ، آگاهی، آزادی، مسئولیت و سرنوشت انسان، اگرچه با انتقاداتی روبه‌روست، اما در سنت فلسفی غرب به‌عنوان مفاهیم و آموزه‌های دارای بار فلسفی، با استقبال مواجه شده‌اند؛ در حالی که این آموزه‌ها در آثار رهبران فرقه‌های یادشده به قدری مبتذل و نامفهوم هستند که ارزش نقد حکمی و فلسفی را نیز از خود دور می‌کنند.

## فهرست منابع

۱. اشو (۱۳۸۰) و آنگاه نبودم، ترجمه سیروس سعدوندیان، تهران: نگارستان کتاب.
۲. — (۱۳۸۲ الف) این نیز بگذرد... (داستان های صوفیان) ترجمه فرشید قهرمانی، تهران: آویژه.
۳. — (۱۳۸۲ ب) تمثیل های عرفانی، ترجمه فلورا دوست محمدیان، تهران: آویژه.
۴. — (۱۳۸۲ ج) راز، ترجمه محسن خاتمی، تهران: فراروان.
۵. — (۱۳۸۲ د) ریشه ها و بال ها، ترجمه مسیحا برزگر، تهران: آویژه.
۶. — (۱۳۸۲ و) زوربای بودایی، ترجمه مسیحا برزگر، تهران: آویژه.
۷. — (۱۳۸۳) اشو ذن تاروت، ترجمه سیمین موحد، تهران: تندیس.
۸. — (بی تا) طریقه مراقبه، تدوین سوآمی دارما چتیا، بی نا.
۹. امیری، مهسا و امیرعباس علی زمانی (بهار و تابستان ۱۳۹۷) «بررسی تنهایی اگزیستانسیال در دنیای مدرن و روش های مواجهه با آن با تکیه بر آراء اروین یالوم»، دوفصلنامه غرب شناسی بنیادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۹، ش ۱، (بهار و تابستان ۱۳۹۷)، ص ۲۳ تا ۲۳.
۱۰. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۷) فلسفه کی یر کگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۱. ایخلبرگر، ویچخ (۱۳۸۹) رازگشایی کیمیاگر؛ تلاشی برای کشف رازهای کیمیاگر پائولو کوئیلو (گفت وگویی میان هر ویچخ ایخلبرگر و ویچخ شچاونیسکی)، ترجمه ایلیا حریری، تهران: قطره.
۱۲. سارتر، ژان پل (۱۳۸۶) اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۱۳. صفایی، مهوش (۱۳۶۸) دون خوان از زبان دون خوان، تهران: عطار.
۱۴. کاستاندا، کارلوس (۱۳۸۰ الف) افسانه های قدرت، ترجمه مهرا کندری و مسعود کاظمی، تهران: میترا.
۱۵. — (۱۳۸۰ ب) آموزش های دون خوان (طریق معرفت پاک)، ترجمه مهرا کندری، تهران: میترا.

۱۶. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۷۷) چرخ زمان، ترجمه مهراں کندری، تهران: میترا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۷۷) حرکات جادویی، ترجمه مهراں کندریف تهران: میترا.
۱۸. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۷۴) حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکلا، تهران: دیدار.
۱۹. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۷۴) قدرت سکوت، ترجمه مهراں کندری، تهران: فردوس.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) کرانه فعال بی کرانگی، ترجمه مهراں کندری، تهران: میترا.
۲۱. کائیلو، پائولو (الف ۱۳۸۴) بریدا، ترجمه آرش حجازی و بهرام جعفری، تهران: کاروان.
۲۲. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۳) دومین مکتوب، ترجمه آرش حجازی و بهرام جعفری، تهران: کاروان.
۲۳. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۴) شیطان و دوشیزه پریم، ترجمه آرش حجازی، تهران: کاروان.
۲۴. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۳) کیمیاگر ۲، ترجمه آیسل برزگر، تهران: شیرین.
۲۵. کوئیلو، پائولو (ج ۱۳۸۴) مکتوب، ترجمه آرش حجازی، تهران: کاروان.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) یازده دقیقه؛ متن کامل برای اولین بار در ایران، ترجمه کیومرث پارسای، مشهد: نی نگار.
۲۷. کین، سم (۱۳۸۲) گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
۲۸. لوتگه، لوتار (۱۳۸۰) کاستاندا و آموزش‌های دون خوان، ترجمه مهراں کندری، تهران: میترا.
۲۹. نوالی، محمود (۱۳۸۶) فلسفه‌های اگزیتانسنس و اگزیتانسیالیسم تطبیقی، تبریز: دانشگاه تبریز.
۳۰. وال، ژان آندره (۱۳۷۲) پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۳۱. هرش، ژان (۱۳۸۶) شگفتی فلسفی؛ سیری در تاریخ فلسفه، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.

32. Thomas R. Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2006.