### چكيده:

انديشه فلسفى هندى با سابقه‏اى بيش از دو هزار سال در دو شاخه مكاتب آستيكه (سنتى و ياراست كيش) و ناستيكه (غير سنتى و يا ناراست كيش) ادامه يافته است. از ميان مكاتب ششگانه سنتى، مهمترين آنها مكتب ودانته است. الهام بخش اصلى فيلسوفان ودانته متون اپنيشدى و دغدغه عمده آنها فهم ماهيت خدا، انسان، جهان مادى و ارتباط اين سه با يكديگر است. حكيمان اصلى ودانته در تفسير اين رابطه با هم وحدت نظر ندارند و همين امر، موجب پيدايش سه جريان فرعى در درون اين مكتب شده است.

مكتب ادوايته ودانته به رهبرى شنكره، وحدت گراى تمام عيار و پرطرفدارترين مكتب فلسفى هند است. مكتب ويسيش ادوايته، راه ميانه را برگزيده و رامانوجه شخصيت برجسته آن است و مكتب دوايته به رهبرى مدهوه، كه از آن دو متأخرتر و كاملاً كثرت گرا است.

واژگان كليدى: آتمن (Atman)، برهمن(Brahman)، ودانته(Vedante)، اُپنيشد(Upanisad)، شنكره(sankara)

سنت فكرى و فلسفى هندى، از كهن‏ترين سنتهاى فكرى بشرى است كه شايد كهن‏تر از فلسفه يونانى و يا به اندازه آن داراى قدمت باشد. گروهى از محققان مانند رادها كريشنان، با تكيه بر برخى قرائن و شواهد بر اين باورند كه آنگاه كه در قرن ششم (ق.م) فلسفه يونانى دوران كودكى خود را سپرى مى‏كرد، فلسفه هندى به مرحله بلوغ خود رسيده بود.(ر.ك: كريشنان: 5) به گونه‏اى كه برخى از احتمال تأثير انديشه هندى بر تفكر يونانى سخن گفته‏اند. نظامهاى فلسفى هندى كه در زبان سنسكريت با عنوان «دَرْشنَه» (Dar sana) (مشاهده) از آنها ياد مى‏شود، داراى دو ويژگى عام هستند:

يكى اين كه پيوند نزديكى با الهيات و متون دينى داشته و داراى اهداف عملى هستند كه مهمترين و غائى‏ترين آنها نيل به رهايى يا مُكشَه (Moksa) است، چنانكه الياده در نخستين صفحات كتاب يوگاى خود يادآور مى‏شود كه در نزد فرزانگان هندى «حقيقت، فى نفسه ارزشمند نيست. به دليل نقش رهايى بخش آن است كه ارزشمند مى‏شود، زيرا شناخت حقيقت به انسان كمك مى‏كند تا خود را رها سازد. هدف اعلاى فرزانه هندى، دستيابى به حقيقت نيست؛ رهايى است؛ فتح آزادى مطلق است.»(Mircea, p.4; Gavin, p. 225)

ديگر اين كه، اين دَرْشَنَه‏ها از گذشته‏هاى دور در تعدادى از نظامهاى سنتى تبلور يافته‏اند، كه معمولاً به دليل جهت‏گيرى دينىِ اغلب آنها و بر حسب تأييد و يا عدم تاييد اعتبار و منزلت آسمانى كتابهاى «ودا»(2) به دو دسته «آستيكه» و «ناستيكه» تقسيم مى‏شوند.

مكاتب آستيكه، عبارتند از: شش مكتب نيايه، وايشيشيكه، يوگه، سانكهيه، ميمانسا و وِدانته، كه به مرجعيت آسمانى كتابهاى ودا معترف بوده و خود را تابع آن مى‏دانند.

مكاتب «ناستيكه» سه مكتب بودا، جاين و چارواكه هستند كه بر خلاف مكاتب فوق، منزلت آسمانى وداها را منكرند و بطور طبيعى در ميان هندوها از جايگاه مناسبى برخوردار نيستند.

نكته جالب توجه در مورد اين مكاتب اين است كه با وجود تنوع بينش و نگرش آنها، همه مقصد واحدى را دنبال مى‏كنند و آن وصول به رهايى و نجات از گردونه كَرَمه است كه مى‏توان اين امر را از عناصر مشتركِ گرايشهاى فكرى مختلف هندى دانست.

هر كدام از اين مكاتب، در واقع تفسيرى بودند بر يكى از «سوتره»ها (= رشته). «سوترها» كه منبع اصلى مكاتب فوق محسوب مى‏شوند، كتابچه‏هاى كوچكى هستند، حاوى كلمات قصار و تلاشى بودند براى تنسيق شاخه‏هاى مختلف معرفت مثل احكام عبادى، قوانين، مسائل ما بعد الطبيعه و غيره. اين متون كه ناظر به متون مقدس بويژه اُپنيشدها، براهمنه‏ها و گيتا بوده و توسط فرزانگان هندى نگاشته شده بودند، معمولاً داراى ساختارى رمزى و نيازمند شرح و تفسير بودند. تفسيرهاى مختلفى كه با نگرشهاى مختلف بر اين آثار نوشته شد، شكل دهنده «دَرْشَنه»هاى گوناگون هندى بود. بنابراين هر كدام از مكاتب هندى از «سوتره» خاص خود برخوردار است.

تأملات فلسفى و عرفانى هندى در طول تاريخ طولانى خود تحولاتى پشت سر نهاده و از مراحلى عبور كرده است كه پيش از ورود به مباحث اصلى اشاره‏اى به مراحل اين فرايند تكاملى بى‏فايده نخواهد بود.

تاريخ فلسفه هند را بطور خلاصه مى‏توان به دوره‏هاى اصلى زير تقسيم كرد:(Ninan Smart, V4. p,159)

1- دوره شكل‏گيرى سنتهاى اصلى مربوط به متون مقدس (از 800 تا 400 ق .م)

2- دوره «سوتره»ها (از 400 ق.م تا 600 ب. م)

3- دوره نظام‏پردازيهاى مفصل (از 600 تا 1600 ميلادى)

4- دوره جديد (از 1850 به بعد)(3)

مكاتب شش گانه (آستيكه). اين مكاتب كه نطفه‏هاى آغازين آنها اكثرا قبل از قرن پنجم ميلادى شكل گرفته است، رفته رفته به مكاتب فكرى منظم و مستقلى تبديل شده و از هم متمايز گشتند. نكته جالب توجه در مورد اين مكاتب اين است كه اين مكاتب در طول زمان دو به دو، به هم نزديك شده و سه جفت را بوجود آوردند كه هر عضوى از اين جفت‏ها مكمل ديگرى است؛ بدين سان كه هر كدام به زمينه خاصى توجه بيشتر نشان داده و مكتب ديگر، مبانى را در آن زمينه پذيرفته و بر اساس آن، مباحث و نظريات خود را مطرح ساخته است. اين جفت‏ها عبارتند از: نيايه - وايشيشيكه، يوگه - سانكهيه، ميمانسا - ودانته.

از ميان مكاتب شش گانه كامل‏ترين و گسترده‏ترين آنها مكتب ودانته است كه گاه فلسفه هندى را معادل آن دانسته‏اند. اين مكتب با اين كه يك درشنه در نظر گرفته مى‏شود اما به تعدادى مكتب فرعى كاملاً متفاوت تقسيم مى‏شود كه عبارتند از: ادوايته (غير ثنوى)، ويسيشتادوايته (غير ثنوى مشروط يا مقيد) دوايته (ثنوى)، و برخى ديدگاههاى كم اهميت‏تر مثل بهدابهده (هوهويت در غيريت).

امروزه نيز در ميان تحصيل كردگان هندى، جز آنان كه تحت تأثير فلسفه‏هاى غربى هستند، فلسفه ودانته بويژه با تفسير شنكره يعنى ادوايته از مقبوليت فراوان برخوردار است.

تاريخ و خاستگاه ودانته: كلمه «ودانته» به لحاظ لغوى به معناى پايان «ودا» هاست به اين معنا كه ماحصل و نتيجه ادبيات ودايى است كه از جهت سنتى مشتمل بر سمهيتا، براهمنه‏ها، آرَنيكَهَ‏ها و اُپنيشدهاست. ودانته در درجه اول ناظر به اُپنيشدها و تعاليم آن است. به لحاظ مجازى نيز ودانته را نقطه اوج و كمال نهايى همه افكار ودايى و در واقع همه معرفت مى‏دانند. بجز اُپنيشدها، دو «پِرَستانَه» (Prasthana) يا منشأ ديگر براى ودانته وجود دارد كه «برهمه سوتره» و «بگهودگيتا» هستند كه البته منبع اخير براى فلسفه ودانته نسبت به منابع ديگر از اهميت كمترى برخوردار است.(ر.ك: اكريشنان: 1/277)

از لحاظ تاريخى سه مرحله را مى‏توان براى ودانته مشخص نمود: مرحله خلاقيت كه اُپنيشدها مربوط به آن مرحله است، مرحله ساماندهى و هماهنگ سازىِ تعاليم اُپنيشدى كه برهماسوتره نشانگر آن است.

مرحله تفسير و شرح و بسط كه با تفاسير برهماسوتره و تفسيرهايى كه بر آن تفاسير نوشته شده است مشخص مى‏شود. از همين جا معلوم مى‏گردد كه ودانته عمدة تلاشى است، در محدوده تفاسير و شرحهاى متون مقدس و بويژه اُپنيشدها و نه يك تنسيق فلسفى مستقل.

اپنيشدها:(4) امروزه بيش از دويست اثر به عنوان اپنيشد شناخته مى‏شود كه بسيارى از آنها از آثار متأخر محسوب مى‏شوند. معمولاً سيزده اپنيشد را به عنوان اپنيشدهاى اصلى يا كهن مى‏شناسند كه مربوط به قرن هشتم تا چهارم قبل از ميلاد هستند. آنها عبارتند از ايشه (Isa)، كنه(Kena)، كته (Katha)، پرشنه (Prásna)، موندكه (Mundaka)، ماندوكيه (Mandukya)، تيتيّريه (TaittirTya)، ايتريه (Aitareya)، چاندْو گيه (Chandogya)، بريهدآرنيكه (Brhad aranyaka)، كئوشيتكى (Kausttaki)، ميتراينيه (MaitrayanT)، شويتا شوتر (Svet asvatara). از ميان اين آثار بريهدآرنيكه و چاندوگيه مهمتر از ديگران دانسته شده‏اند.

اُپنيشدها به اقتضاى شيوه و فلسفه پيدايش آنها به هيچ وجه رساله‏هايى منظم و منطقى نيستند، بلكه بيشتر نشانگر كنجكاويها و جستجوهاى اذهانى بى‏پروا در جستجوى حقيقت هستند. «آنها در ميان حوادث و اشيا در جستجوى حقيقت نهايى هستند؛ حقيقتى كه «اين موجودات بى حد از آن زاده شده‏اند و پس از زادن با آن زندگى مى‏كنند و پس از رحلت در آن وارد مى‏شوند.» (تيتريه‏اپنيشد: 1/301). هدف ديگر فرزانگان اپنيشدى تحقيق و بررسى آتمن بود كه «شخص به وسيله آن به همه اينها آگاهى مى‏يابد» (بريهد آرنيكه: 15/405) هر چند شناخت آن با ابزار متعارف امكان‏پذير نيست. هدف ديگر آنان عموما اين بود «تا تعاليمى را بوجود آورند، تا به واسطه آن ناشنيده‏ها شنيده شوند، ادراك نشدنيها ادراك شوند و نامعلومها معلوم گردند» (چاندوگيد اپنيشد: 3/601)

با آن كه اپنيشدها نوعى انقلاب عقلى و اجتماعى عليه مباحثى بود كه براهمنه‏ها در مورد توانايى غيبى برهمنان مطرح مى‏كردند، با اين وجود معلمان اپنيشدى خيلى زود متوجه شدند كه حقيقت نهايى را نمى‏توان تنها از طريق استدلال منطقى شناخت. آنها به وضوح بيان داشتند كه «به وسيله عقل و استدلال نمى‏توان به چنين فهمى دست يافت.» (كته اپنيشد: 10204). بر اين اساس معلوم مى‏شود كه اپنيشدها، ارائه دهنده نتايج تفكرات و تأملات بودند، بدون آن كه توجه چندانى به فرايند منطقى اى كه به چنين نتيجه‏اى منجر مى‏شود، داشته باشند. در ديدگاه اپنيشدها اوج حقيقى همه معارف، در تجربه مستقيم از حقيقت غايى قرار دارد.

اپنيشدها در آموزه و روش خود، از منابع مختلفى همچون وداها و براهمنه‏ها و حتى انديشه‏هاى ماقبل آريايى تأثير پذيرفته‏اند. بنابراين طبيعى است كه در چنين متن ناهمگن و مختلطى روش و تعاليم همسان و يكدستى وجود نداشته باشد و البته در هدف و نگرش تشابه و هماننديهايى قطعى وجود دارد.

از تأمل در اپنيشدها مى‏توان، سه آموزه را به عنوان محورى‏ترين تعاليم و دغدغه‏هاى فرزانگان اپنيشدى مشخص نمود: 1- بحث در آتمن (atman) يا خود حقيقى و تمايز آن از جيوه (jiva) يا خود محسوس. 2- بحث از حقيقت نهايى يا روح كلى يا برهمن 3- بحث در هوهويت يا همسانى آتمن با برهمن. (Surendranath, PP. 45-50)

بر اساس آموزه اول، معلمان اپنيشدى تأكيد مى‏كردند كه آتمن يا خود اصلى، امرى متمايز از خود محسوس يا مادى است كه جيوه ناميده مى‏شود. در اعتقاد آنان معرفت فلسفى حقيقى مبتنى بر عدم خلط اين دو با يكديگر بود. آتمن داراى سه ويژگى است: هستى (ست = sat)، آگاهى (چيت =cit) و سعادت و بهجت (آننده ananda=): هستى است؛ اما نه هستى مقيد و يا نوعى خاص از هستى، بلكه هستى ناب است. آگاهى است؛ اما نه به صورت فاعل يا متعلق و يا عمل آگاهى، بلكه آگاهى و شعور محض است. سعادت و بهجت است؛ اما نه موصوف به اين اوصاف، بلكه از سرشت سعادت و عين بهجت است. مباحث مربوط به حقيقت آتمن در اپنيشدهاى مختلف بويژه در دو اپنيشد چاندوگيه و ميتريه مطرح شده است.

در چاندوگيه اپنيشد آمده است كه پرچاپتى(5) در طى مراحلى حقيقت آتمن را به اينديرا(6) و با اشاره به حالتهاى سه گانه بيدارى، رؤيا و خواب عميق، مى‏آموزد.

در تيتيريه اپنيشد نيز ضمن بر شمردن لايه‏ها و صور مختلف وجود آدمى از كثيف به لطيف، يعنى صورت جسمانى صورت حياتى، صورت ذهنى يا روانى، صورت آگاهى يا شعور و صورت بهجت و سعادت، يادآور مى‏شود كه هر چه به لايه‏هاى درونى و لطيف‏تر آدمى پيش مى‏رويم، واقعى‏تر و اساسى‏تر از لايه‏هاى پيشين است تا به ژرف‏ترين و لطيف‏ترين و در نتيجه واقعى‏ترين آنها مى‏رسيم كه همان صورت آننده است.

بر اساس آموزه دوم، انديشمندان اپنيشدى به اين نتيجه رسيدند كه در بنيان اين جهان متكثر و متغير پديدارى كه در نهايت صرفا مجموعه‏اى از نامها و صورتهاست، حقيقتى يگانه، يكدست، ازلى و فناناپذير وجود دارد.

آموزه سوم اپنيشدها همسان انگارى دو حقيقت پيشين است؛ يعنى آتمن با برهمن؛ خود اصلى با حقيقت كيهانى كه آن نيز، هستى است.

البته بايد به خاطر داشته باشيم كه گرايش به همسان انگارى برهمن و آتمن با آن‏كه به نظر مى‏رسد، گرايش غالب در انديشه اپنيشدى است، اما تنها گرايش موجود در آن نيست؛ جريان ظاهرا متعارضى نيز در اپنيشدها وجود دارد كه بر تمايز ميان برهمن، آتمن و جهان دلالت دارد و همان گونه كه يادآور خواهيم شد، همين تعارضها بود كه موجب شد تا انديشمندانى همچون بادراينه براى رفع آن كوششهايى به عمل آورند.

از آنچه درمورد آموزه‏هاى اصلى اپنيشدها گفته شد، معلوم مى‏شود كه اين آثار دلبستگى چندانى به مباحث معهود در آثار فلسفى از خود نشان نمى‏دهند، از اين رو در اين مجموعه كوششى براى پرداختن به مباحث شناخت‏شناسى و يا تدوين نوعى نظام اخلاقى، صورت نگرفته است، حتى مباحث مربوط به تناسخ و يا كرمه نيز به حد كافى شرح و بسط پيدا نكرده است. انديشه مكشه و رهايى از جهان پديدارى، كه آن نيز در گرو درك همسانى خود اصلى يا حقيقت كيهانى است، مهمترين مسأله فرزانگان اپنيشدى بوده است.

### برهمه سوتره

همان گونه كه پيش‏تر ياد آور شديم، تعاليم اپنيشدى فى نفسه بيانگر يك نظام منطقى و فلسفى منظم نبودند، بلكه اشراقات و الهامات بى واسطه‏اى بودند كه فرزانگان و حكيمان هندى با توجه به دغدغه‏ها و دلبستگيهاى خاص خود دريافت داشته و در قالب تمثيلها و حكايات و غيره براى شاگردان و مريدان خود بيان كرده‏اند. اين امر موجب شده است تا اين مجموعه هميشه دچار نوعى ناسازگارى و تناقض ذاتى بوده و خوانندگان خود را به تحير وادارد. بنابراين نياز به نوعى هماهنگ سازى و تدوين در يك نظام منطقى با معنا، امرى بود كه انديشمندان هندى از دير زمان ضرورت آن را احساس مى‏كردند. تدوين برهمه سوتره توسط بادراينه (قرن سوم ق.م) از كهن‏ترين تلاشهايى است كه براى پاسخ به نياز فوق انجام گرفته است. با دراينه تنها كسى نبود كه به چنين اقدامى دست زد؛ او خود كسان ديگرى را نام مى‏برد كه پيش از او در اين زمينه كوشش كرده‏اند. از افرادى كه او نام مى‏برد، به غير از جيمينى اطلاع زيادى در دست نيست.

كتاب بادراينه به مرور زمان به متن مرجعى تبديل شد كه عالمان هندو بر آن شرحهاى فراوان نگاشتند. نياز به اين شرحها، امرى بود كه به مرور زمان و به دليل ايجاز و ابهامى كه در اين اثر وجود داشت، بوجود آمد.

تفاسير مختلفى كه بر اين اثر نوشته شد، لزوما بيانگر ديدگاههاى حقيقى بادراينه نيستند، بلكه بيشتر نشان دهنده ديدگاهها و نظريات خاص مؤلفين آنهاست كه به بهانه اين اثر و با بهره‏گيرى از عبارات برهمه سوتره به اظهار آن پرداخته‏اند. بدين لحاظ به سختى مى‏توان ديدگاه‏هاى اصلى بادراينه را بطور قطع از اين اثر بدست آورد. «با وجود اين به نظر مى‏آيد كه برهمه سوتره عرضه كننده نوعى بهدابهده (Bhedabheda) يا آموزه تمايز در عين عدم تمايز است. جهان همچون دگرگونى (Transformation) قوه (Potency) خداوند نشان داده مى‏شد كه خدا خود در اين فرايند تأثيرناپذير و متعالى باقى مى‏ماند.»(Dandekar, V.15, P.209)

برهمه سوتره را، كه به ودانته سوتره نيز مشهور است، معمولاً اولين منبع خاص فلسفه ودانته و بادراينه را اولين آموزگار اين مكتب مى‏دانند: تفاسير گوناگونى هم كه با گرايشهاى مختلف بر اين اثر نوشته شد، شكل دهنده شاخه‏هاى مختلف فلسفه ودانته است كه پيش‏تر بدان اشاره شد. از مشهورترين مفسران برهمه سوتره، شنكره است كه گسترده‏ترين و پرطرفدارترين شاخه مكتب ودانته، يعنى ادوايته با نام او پيوند خورده است. شنكره با آن كه مشهورترين مفسر برهمه سوتره است، اما بيش از آنكه با بادراينه همسو باشد و يا تحت تأثير او قرار گرفته باشد، موافق با گوده پاده و عميقا تحت تأثير اوست.

### گوْدَه پادَه

سنت هندى گوده پاده را استاد گوينده مى‏داند كه استاد شنكره بوده است، ولى اين اعتقاد سنتى مورد اعتماد نيست و برخى دوره زندگى او را لااقل سه قرن پيش از شنكره دانسته‏اند.(Ibid) اثر گوده پاوه كه به گودْه پاده كاريكا شهرت دارد از قديمى‏ترين آثارى است كه در مورد عدم ثنويت مطلق كولادوايته (kevala advaita) نوشته شده است. گوده پاده در اين اثر خود، اصول ظاهرا متناقض اپنيشدها را شرح و تفسير نمود و در واقع اصول اساسى فلسفه ودانته را در آن مطرح كرد. اين اصول عبارتند از: نظام حقيقت، همانى برهمن و آتمن، نظريه ظهور، غير قابل اطلاق بودن مقولات منطقى مانند عليت بر حقيقت غايى، جنيانه يا دانش به عنوان طريق مستقيم نيل به مكشه يا رهايى. (اكريشنان: 1/278)

كاريكاى گوده پاده از چهار كتاب تشكيل شده كه عبارتند از: گامه (gama) يا كتاب مقدس، وايته دى (vaitathya) يا عدم واقعيت تجربه جهان، ادويته (advaita) يا عدم ثنويت، الاته شانتى (Alatásanti) يا نابودى آتشِ‏گردان. اين عناوين محتواى اين آثار را به خوبى نشان مى‏دهند.(Radhakrishnan, pp.424-8)

اولين كتاب گوده پاده كارياكا كه مستقيما در ارتباط با ماندوكيه اپنيشد است، خود را در چهار حالت آن مطرح مى‏سازد كه عبارتند از حالتهاى بيدارى، رؤيا، خواب عميق و حالت چهارم يا توريه (turiya) كه همان مكشه است.(Ibid) در كتاب دوم، گوده پاده براى اولين بار اظهار مى‏دارد كه جهان در واقع وجود ندارد. اما «آتمن به ظاهر خود را به وسيله خود (و از طريق ماياى خود) مى‏آفريند و به اشياى مختلف آگاه مى‏شود» (گوده پاده كاريكا: 2012). به بيانى ديگر، جهان به واسطه مايا در آتمن ادامه حيات مى‏دهد.

كتاب سوم گوده پاده كاريكا مى‏آموزد كه ثنويت وجود ندارد. درست به همان سان كه آكاشه (akasa) يا فضا، كه فارغ از دوگانگى است، به صورت قسمتها و حصه هايى از فضا همچون فضاى محصور در يك ظرف به نظر مى‏آيد، همين طور هم آتمن به صورت جيوه‏ها يا نفوس فردى به نظر مى‏آيد، و همانطور كه با شكستن يك ظرف، فضاى محصور در آن در آكاشه محو مى‏شود، جيوه‏ها هم در آتمن محو مى‏شوند.

كتاب چهارم از دو ديدگاه، يكى ديدگاه samvrti يا ديدگاه عملى و ديگر pramartha يا ديدگاه برتر، وسه مرحله از فهم آدمى سخن مى‏گويد كه عبارتند از مرحله لوكيكه (laukika) يا فهم متعارف (ordinary) كه در آن هم شناسا و هم موضوعات مورد شناسايى واقعيت دانسته مى‏شوند. دوم مرحله شودّه لوكيكه (suddha laukika) يا فهم متعارف تهذيب شده (purified ordinary) كه در آن خودِ ادراك، و نه موضوعات و متعلقات ادراك، واقعى قلمداد مى‏شوند. سوم مرحله لوكه تّاره (lokottara) يا فهم فرادنيوى (supramundane) كه در آن نه ادراك و نه موضوعات و متعلقات آن دانسته نمى‏شوند. اين بخش تأكيد مى‏كند كه تنها ويجنانه (Vijnana) يا آگاهى،(consciousness) حقيقى(real) موجود است.

برخى تاثير آئين بودا بر گوده پاده را آشكارتر از آن دانسته‏اند كه بتوان به انكار آن پرداخت و حتى از امكان بودايى بودن وى سخن گفته‏اند. با توجه به رواج آئين بودا در زمان گوده پاده اين تأثير پذيرى چندان دور از انتظار نيست. و معتقد هستند كه اين تأثير پذيرى بويژه از دو فرقه و يجنيانه واده و ماديميكه صورت پذيرفته است. گوده پاده همانند ناگارجونه اعتبار عليت و امكان تحول را نفى مى‏كند: «نه انهدامى هست، نه آفرينشى؛ نه كسى در بند است، نه كسى مى‏كوشد؛ نه كسى در پى رهايى است، نه كسى به آن نايل شده است؛ اين است حقيقت مطلق». او جهان تجربى را زاده اويديا مى‏داند «از بذرى جادويى، نهالى جادويى سر بر مى‏كشد؛ اين نهال نه باقى است و نه فانى. چيزها نيز چنين اند و به همين سان نمود يافته‏اند.» به اعتقاد او برترين حالتى كه در پس تمايزات دانش قرار دارد، با محمولات وجود و عدم، هر دو يا هيچ يك از آنها مشخص نمى‏شود. اين حالت در پسِ جهانِ نمودى است.(ر.ك: كريشنان: 279 و v.2. pp, 763-4 Radhakrishnan:) بر اساس نظريه ديگرى، همانندى ديدگاههاى گوده پاده با انديشه‏هاى بودايى به دليل تأثير پذيرى او از انديشه‏هاى بودايى نيست. بلكه به اين دليل است كه هر دوى اينها از منبعى ديگر كه انديشه‏هاى ماقبل آريايى است، تأثير پذيرفته‏اند.(7)

### شنكره

شنكره مفسر برجسته ادوايته ودانته و از شاخص‏ترين چهره‏هاى سراسر تاريخ فلسفه هند است. او در قرن هشتم (788-820) زندگى كرد و در طول عمر كوتاه خود آثار ماندگارى از خود بر جاى گذارد كه مهمترين آنها تفاسيرى است كه بر برهمه‏سوتره، اپنيشدهاى اصلى (و نه اپنيشد)، بهگودگيتا، گوده پاده كاريكا و يوگه سوتره بهاشيه، نوشته.(Heinrich: 414-456) آثار ديگرى نيز به او نسبت داده شده كه در صحت انتساب آنها ترديد وجود دارد. شنكره، خود را شاگرد گوينده معرفى مى‏كند، ولى همانطور كه پيش‏تر يادآور شديم بيشترين تأثير را از گوده پاده پذيرفته است، به نحوى كه برخى گفته‏اند «شنكره در تعاليم خود فلسفه گوده پاده را بدون رنگ و بوى مكاتب ويجينانه و شونيه واده بودايى، عرضه كرده است»(Dandekar: P.210) اين امر از همانندى آموزه‏ها، ضرب المثل‏ها و استدلالهايى كه شنكره در آثار خود به كار برده، با آنچه در گوده پاده كارياكا، آمده است به خوبى معلوم مى‏گردد.

### شيوه شنكره و منابع معرفتى او

شنكره براى اثبات عدم ثنويت مطلق يا كولاذوايته (kevala advaita) خود از همه چيز بهره مى‏گيرد، ولى فلسفه او در درجه اول مبتنى بر شروتى يا متون وحيانى و بويژه اپنيشدهاست و نه بر استدلال منطقى و دليل عقلى كه مطابق نظر او متعلق به حوزه جهل و نادانى يا اويديا است. زيرا دليل عقلى، براى مثال، از راه عليت، وجود علت را براى ما اثبات مى‏كند، ولى سرشت و ماهيت علت همچنان براى ما مخفى مى‏ماند. فقط يك تجربه مستقيم مى‏تواند، مواجهه با حقيقت را براى ما امكان‏پذير سازد. در اين تجربه كه تمايز شناسنده و جريان آگاهى و موضوع آگاهى از ميان مى‏رود، همه چيز صورت نفس شخص را به خود مى‏گيرد و حقيقت كه نه يك تصور ما بعد الطبيعى، بلكه يك هستى روحانى است، مورد شهود واقع مى‏شود.

شنكره اپنيشدها را نيز به عنوان فراورده‏هاى شهود اهل بصيرت و تجسم حقيقت برتر، معتبر مى‏داند. از منطق نيز يا براى تائيد تفاسير خود از اپنيشدها و يا براى رد و ابطال ساير نظامهاى فكرى، بهره مى‏گيرد.(Hiriyanna: pp. 344-7)

برهمن يا حقيقت غايى. عنصر اصلى فلسفه شنكره اعتقاد او به وحدت همه موجودات و انكار كثرت و نفى وجود اشياء و امور جزئى است. حقيقت، امر يگانه‏اى است كه دومى ندارد، به وسيله هيچ چيز متعين نمى‏شود، در هيچ مقطعى از زمان استقرار نمى‏يابد، فراتر از همه تمايزات است، مقولات فكرى مرسوم بر آن قابل انطباق نيستند و ارائه هر گونه تعريفى از آن غير ممكن است. عبارت اپنيشدى معروف نتى - نتى (اين نه، اين نه) گوياى اين هستند كه او هيچ گونه تفسير اداركى را بر نمى‏تابد، تجربه‏ناپذير و از طريق استدلال و برهان دست نايافتنى است. بسيط و غير قابل تعريف است به گونه‏اى كه تعريف آن موجب دگرگونى ماهيت آن مى‏شود، حتى صفت واحد را نيز نمى‏توان به آن نسبت داد. (ر.ك: كريشنان: 2-281 و: Surendranath: v.1, pp.439-442, and, Garbe: v.12, p.597)

شنكره پس از تأكيد بر ويژگيهاى فوق در مورد حقيقت غايى كه آن را نيرگونه برهمن (Nirguna Brahman) يا برهمن فاقد هر گونه كيفيت، مى‏نامد، يادآور مى‏شود كه وجود اين ويژگيها درباره حقيقت غايى به معناى اين نيست كه حقيقت غايى، خلأ و يا نيستى صرف است، بلكه برعكس سرشار از هستى و به تعبير دقيق‏تر هستى ناب است. در غير اين صورت نمى‏توانيم، ظهور هستى را از نيستى توجيه كنيم. اين گيتى از هستى برخاسته، بر هستى استوار است و در هستى مستقر شده است. هستى، ابدى و قائم به خويش است و به اعتبار الحاقات گوناگون صور گوناگون مى‏پذيرد «هنگامى كه هستى عمل زندگى را انجام مى‏دهد، نيروى حياتى ناميده مى‏شود؛ هنگامى كه سخن مى‏گويد، كلام نام دارد؛ هنگامى كه مى‏بيند، چشم است؛ هنگامى كه مى‏شنود گوش است؛ و هنگامى كه مى‏انديشد فكر است.» (كريشنان: 281) برهمن يا حقيقت غايى سَت (هستى)، چيت (شعور و آگاهى) و آننده (سعادت) است و البته اين سه، نه اوصاف او بلكه ذاتيات او و نشانگر سرشت اويند.

با توجه به ماهيت غير قابل ادراك برهمن، هر گاه بخواهيم، بيان قابل دركى از آن ارائه دهيم، بايد به صور محسوس توسل جوئيم. اين صور در واقع ملزومات انديشه نسبى و محدود بشرى هستند كه ممكن است افراد عادى و عوام آن را حقيقت مسلم بيانگارند. هنگامى كه برهمن را به صورت خالق جهان و مدبر عالم مى‏انگاريم يعنى از آن حيثيت اوليه و اصلى خودش او را تنزل مى‏دهيم و هويتى شخصى براى او قائل ) يا مى‏شويم، در اين صورت برهمن سه گونه (saguna) خداى شخصى ناميده مى‏شود، كه همان ايشوَرَه و يا خداى زنده‏اى است كه همه موجودت را شامل مى‏شود.(Radhakrishnan: PP.533-41)

خود (آتمن). تنها يك چيز وجود دارد كه تحت تأثير نيروى توهم واقع نمى‏شود و آن خود (self) روح (soul) و يا آتمن است. آتمن هيچ برهانى را بر اثبات خود برنمى‏تابد و نيازى نيز به آن ندارد؛ زيرا به خودى خود مبناى هر استدلال، و مقدمه لازم هر برهانى است. بنابراين نمى‏توان آن را انكار و يا در وجود آن شك كرد، زيرا با اين كار، وجود آن را مفروض گرفته و بر آن گواهى داده است.(Garbe) آتمن شناسنده نيست، بلكه اساس تمايز ميان شناسنده و موضوع شناسايى است. به خودى خود موجود است و همه چيزهاى ديگر در آن و يا به واسطه آن وجود مى‏يابند. آنچه به عنوان غيرِ «خود» ظهور مى‏كند، هستى خود را مديون «خود» است. (كريشنان: 281) پر واضح است كه اين «خود» غير از جيوَه است كه با بدن و متعلقات مادى آن مربوط است و البته اگر آن را فارغ از اين قيود و متعلقات در نظر آوريم، جيوه نيز همان آتمن است. به بيانى ديگر مى‏توان گفت: جيوه همان آتمن است كه تحت تأثير نادانى يا اويديا همانندى اساسى خود را با يك واقعيت يگانه، يعنى برهمن از ياد برده است. جيوه به لحاظ تجربى، واقعى، ولى از موضعى برتر، غير واقعى است.(Surendranath: pp.474-7)

### همسانى برهمن - آتمن

موضع بنيادين فلسفه ودانته اين آموزه اپنيشدى كهن است كه آتمن همسان برهمن و يا حقيقت غايى است كه يگانه است، هر چند در افراد مختلف به صورت متكثر به نظر مى‏آيد، زيرا تنها برهمن است كه وجود دارد، بنابراين هر چه در مورد برهمن اثبات شود، همچون خلوص، سرشت روحانى، قدرت مطلق، از ليّت و غيره، بيان كننده خوبى و نيكى نفس ماست. درك اين همسانى، حد اعلاى معرفت و كليد رهايى از سمساره است. كسى كه به چنين معرفتى دست يابد، به واسطه ظواهرى كه پيرامون او را گرفته است، گمراه نمى‏شود. بنابراين ما بايد در همين جا و در خود باطنى مان در جستجوى معرفت باشيم. انسان تنها در خودش و در ژرفاى وجود خودش كه در واقع همان برهمن است، مى‏تواند، راه حل معماى هستى را دريابد و به حقيقت آگاه شود.(Radhakrishnan: pp.537-9; Dasgupta, pp.439-41)

دنيا شنكره بر عدم تمايز برهمن و دنيا تأكيد مى‏كند. دنيا نتيجه تكامل پركريتى (prakrti) يا ماده است كه در ادويته ودانته آن را مايا مى‏نامند. ولى اين پركريتى مستقل نبوده و متكى به برهمن است. برهمن، همراه با پركريتى يا مايا، همان برهمن تسگونه يا ايشوره است كه ارواح و اعيان گوناگون را در بر مى‏گيرد.

ايشوره در مقام پروردگار همه موجودات، در سراسر روند دنيا حلول كرده است. برهمن هم ايشوره است و هم جيوه كه البته اين دو به خاطر اعتبارات و ملازماتى كه همراه دارند با يكديگر فرق اساسى دارند.(ر.ك: كريشنان: 5-282)

وابستگى و اتكاى جهان بر برهمن، همچون وابستگى ظهور وهمى يك مار بر يك طناب است. «ارتباط علّى ميان برهمن و دنيا (jagat) از نوع ظهور(appearance) يا تجلى(manifestation) (ويورته = vivarta) است كه به وضوح از دگرگونى(transformation) و تحول(evolution) متمايز است.»(Dandekar, loc.cit) حقيقت غايى كه يكتاست كثرت نمى‏يابد، تنها كثير به نظر مى‏آيد. در اين صورت جهان نه «سَت» است و نه «اَسَت»؛ نه مطلقا وجود است و نه مطلقا عدم و نه تركيبى از اين دو. آن را نمى‏توان، به صورت موجود يا لاموجود، توصيف كرد؛ بلكه از سرشت نمود يا ميتيا است. امور دنيوى در حدى بين واقعيت مطلق برهمن و عدم كامل هستند. زيرا تا نمود و ظهور آنها به واسطه معرفت حقيقى محو نشود، واجد اعتبارى تجربى‏اند.(S. Dasgupta, op.cit.446) همان گونه كه نمود مار تا زمانى كه معرفت حقيقى حاصل نشده ادامه مى‏يابد، نمود طبيعت قائم به خويش جهان نيز تا زمان وصول به معرفت حقيقى مبنى بر ريشه گرفتن آن از برهمن، ادامه مى‏يابد و تنها در اين مرحله يعنى مرحله فرزانگى است كه در مى‏يابيم دنيا فقط نمودى از برهمن است.(Ninian: p. 39; Surendranath: PP.443-5)

شنكره در عين حال با ذكر دلايل و تفاوتهايى يادآور مى‏شود كه نبايد جهان را نمودى رؤيايى دانست، زيرا با آن كه اين هر دو غير قابل بيان هستند، اما تفاوتهايى نيز ميان اين دو وجود دارد، از جمله اين كه امور رؤيايى پس از رؤيا از ميان مى‏روند، ولى موضوعات تجربى از ميان نمى‏روند. پيوستگيهايى هم كه ميان امور تجربى وجود دارد در موضوعات رؤيايى نيست، دنيايك نظم است، مجموعه‏اى منظم از عوامل زمانى و مكانى و علّى و چنين نظمى را به هيچ وجه نمى‏توان در رؤيا يافت.

نكته ديگرى در نظريات شنكره وجود دارد كه او را از ايدئاليستهاى معرفتى مجزا مى‏سازد. به اعتقاد او موضوع شناسايى، مستقل از عمل شناسايى است. بنابراين همچون ايدئاليستهاى معرفتى وجود دنيا را در گرو وجود مشاهده كننده نمى‏داند، اين نظر او كه نفس، يك واقعيت اساسى است، بدان معنا نيست كه واقعيت موضوع شناسايى و معلومات ما از آگاهى ما برخاسته است.

دو سطح معرفت: همان گونه كه پيشتر يادآور شديم، شنكره بيش از هر چيز بر اعتبار متون مقدس و بويژه اپنيشدها به عنوان منابع اصلى معرفت و يا تجسم معرفت راستين تأكيد مى‏ورزيد. اين التزام به متون مقدس او را وادار ساخت تا نوعى هماهنگى ميان تعاليم و مضامين اين متون با آموزه‏هاى خود كه در حد قابل توجهى در تعارض با برخى از عبارات اپنيشدها و ساير متون مقدس است، بوجود آورد. در واقع او بايد تعارضى را كه ميان گزارش اپنيشدى خلقت و نفى كثرت اپنيشدى وجود دارد، به نحوى حل نمايد. او كوشيد تا اين مسأله را با ارائه نظريه دو سطح از معرفت حل كند. بر اساس نظريه او دو سطح معرفت وجود دارد.

1- «معرفت برتر»(Higher) يا معرفت سرّى(esoteric) و باطنى (پراويديا = paravidya) كه مدعى آموزه برهمن غير ثنوى به عنوان حقيقت مطلق است.

2- «معرفت فروتر»(lower) يا همگانى(exoteric) (اپراويديا = apara vidya) كه ديدگاه تجربى همگانى را مى‏پذيرد و از جهان تفسيرى عموما دينى عرضه مى‏كند.(Radhakrishnan: PP.518-20)

بر اساس «معرفت برتر» برهمن، از همه اوصاف و كيفيات منزه است (نيرگونه = nirguna) ولى بر اساس «معرفت فروتر» به نظر مى‏آيد كه برهمن واجد اوصاف شخصى است (سگونه = saguna). انتساب اين اوصاف به برهمن معلول جهل است، زيرا انسانهايى كه به سطح ديدگاه متافيزيكى نايل نشده‏اند، نيازمند موضوع پرستشند. بدين جهت در معرفت فروتر برهمن به صورت خدايى شخصى به نظر مى‏آيد كه جهان را خلق و تدبير مى‏كند و به انسانها بر اساس اعمال آنها جزا و پاداش مى‏دهد. جهان نيز در اين ديدگاه واقعى به نظر مى‏آيد.

معرفت فروتر تعليم مى‏دهد كه روح، در تنگناى اعضاى مادى، حواس جسمانى، اصل حياتى و مقدرات اخلاقى است. بايد در چنين شرايطى دوره تناسخ را تكميل كند و با اعتقاد به عبادات و پرستش به برهمن فروتر نايل گردد. اما اين سطح نازل از معرفت است و انسان از طريق آن به رهايى كامل نمى‏رسد.

رهايى كامل از طريق ديدگاه متافيزيكى و با معرفت به برهمن برينِ بدون صفات و كيفيت يا نيرگونه برهمن حاصل مى‏شود. براى كسى كه به چنين معرفتى نايل آيد هر آنچه از معرفت فروتر آموخته است، بى ارزش و زائيده جهل يا اويدياست. (Ninian: PP.37-8; Garbe: P.597)

مايا و اويديا براساس آنچه شنكره در تفسير برهمه‏سوتره خود نوشته است «پروردگار متعال يك شعور لايتغير ازلى مطلق است ؛ اما همچون يك جادوگر به واسطه مايا كه از جهتى ديگر اويديا دانسته مى‏شود، به نظر متكثر و گوناگون مى‏نمايد.» (Oliver: P.219) بنابراين، مطابق مكتب عدم ثنويتِ مطلقِ شنكره، ظهور و نمود جهان نتيجه جهل يا اويديا است كه از اجزاء و ضمائم اساسى تشكيل دهنده خودِ جسمانى يا جيوه است.

اويديا نه تنها ماهيت حقيقى برهمن را مى‏پوشاند، آن را تحريف نيز مى‏كند، از اين رو برهمن به صورت جهان پديدارى(phenomenal) به نظر مى‏آيد. از منظر ديگر نيز جهان به عنوان نتيجه مايا توصيف شده است. اگر اويديا نشانگر ضعف جيوه است، مايا نشانگر قدرت و استعداد تخيل برهمن براى اهداف كيهانى است. به وسيله مايا است كه برهمن و يا تسگونه برهمن توهم جهان را به وجود مى‏آورد، اما تأكيد مى‏شود كه مايا موجب نوعى ثنويت با برهمن نمى‏شود، يعنى بر برهمن تأثير نمى‏گذارد و يك صفت و يا ويژگى پايدار برهمن نيست، زيرا هنگامى كه در نتيجه معرفت، جهانِ پديدارى محو شود، مايا نيز محو مى‏شود و تنها برهمن نيرگونه باقى مى‏ماند. به معنايى مايا و اويديا دو روى يك سكه‏اند.

معانى مايا در انديشه و آثار شنكره مايا به معانى مختلف بكار رفته است كه مهمترين آنها عبارتند از: 1- ماهيت نمودى دنيا كه دليل آن عدم خودشناسى دنياست. 2- ماهيت درك‏ناپذير رابطه برهمن كه هستى خالص است با دنياى كثرت؛ زيرا اين دو، همگن نيستند. 3- دنياى متكى و وابسته به برهمن 4- اصل ظهور برهمن به صورت دنيا 5- نيروى ايشوره (يا شخصيتى كه در تحليل منطقى دنيا به ذهن متبادر مى‏شود و داراى نيروى شناسايى خويش است) براى شناساندن خود. 6- اوپادى، يا ماده ناآشكارى كه همه موجودات از آن برمى‏خيزند و ذات اعلاى ايشوره از طريق آن جهان را مى‏آفريند. اپادى همان نيروى ايشوره است كه تغيير شكل يافته. (ر.ك: كريشنان: 282 Radhakrishnan: PP.573-4)

علت اويديا. فلسفه ودانته با منشأ جهل يا اويديا كارى ندارد و آن را فراتر از ادراك آدمى مى‏داند كه آدمى تنها خود را در آن مى‏يابد و نمى‏تواند به منشأ آن راه برد. اين فلسفه تنها راه از ميان بردن آن را مى‏آموزد. كه از نظرگاه فيلسوفان ودانته رسيدن به معرفت و يا درك جهانى است.

مقدمات لازم براى درك برهمن - از نظر شنكره براى درك برهمن شرايطى وجود دارد: اول تمايز و تشخيص ميان ازلى و لازمان از دنيوى و زمانمند. دوم، كناره‏گيرى از تمايلات جسمانى و غير روحانى. سوم، ملزومات اخلاقى مشتمل بر سكون، كنترل نفس و غيره چهارم، اشتياق شديد به مُكشَه.

شنكره و موضوعات ديگر. شنكره در مورد ساير موضوعات فلسفى همچون شناخت‏شناسى مطلب مهمى مطرح نكرده است، در مورد مسائل اخلاقى نيز بحث خاصى ندارد. رعايت درمه (dhrma) يا احكام و قوانين دينى را نيز گويا در جهان لازم و پديدارى بديهى مى‏دانسته است.

شخصيت شنكره از بسيارى جهات پارادكسيكال است. د رهمان حال كه به شدت از آموزه عدم ثنويت مطلق دفاع مى‏كرد، گفته مى‏شود كه برخى از سرودهاى زيبا و مهيج را نيز تأليف كرده است و در عين دفاع از انزواى كامل، گفته مى‏شود كه شخصا به بيشتر نقاط هند سفر كرده و به صورت يك مبلغ دينى فعال صومعه هايى نيز براى تعليم و ترويج تعاليم خود بنا كرده است.(Dandeker: P.212; Gavin: PP. 239-42)

### ودانته ادويته پس از شنكره

كار شنكره به وسيله مجموعه‏اى از اساتيد و شاگردان ادامه يافت كه البته شيوه و تأثير آنها در تفسير و ترويج اين مكتب به يك ميزان نبود. برخى از آنها تعاليم شنكره را با همراه كردن با جدلى پر شور، كه ظاهرا متأثر از شيوه مكتب ماديميكه بودايى بود يا استحكام بخشيدند، برخى ديگر جنبه‏هاى خاصى از تعاليم او را شرح و بسط دادند و گروه سوم نيز انحراف قابل ملاحظه‏اى از تعاليم استاد خود پيدا كردند.

از مهمترين پيروان شنكره، مى‏توان به افرادى همچون مَنْدَنه ميشره (Mandana Misra)، سور شوره(Suresvara)، واچَسْپَتى ميشره(Vacaspati Misra) از قرن نهم اشاره كرد.

### مندنه ميشره:

او از معاصرين شنكره بود. در ابتدا پيرو ميمانسا بود و درباره آن رساله‏هاى متعددى نگاشت، ولى بعدها پيرو ادويته شد. رساله (Brahmasiddhi) او نشان دهنده تأثير مستقيم فلسفه شنكره بر اوست. بر اساس يك سنت رايج مندنه ميشره را همان سورَشْوَرَه شاگرد شنكره مى‏دانند.

مندنه ميشره تأكيد مى‏كند كه «جيوه‏ها با اويدياى فردى خود براى خودشان ظهور جهان را بر [چهره] برهمن لايتغير ايجاد مى‏كنند.» بنابراين، او اين نظريه را كه جهان از ماياى برهمن نشأت گرفته است، ناديده گرفت.

سور شوره. سنت يكپارچه‏اى وجود دارد، بر اين كه سور شوره شاگرد مستقيم شنكره بوده است. كتاب وارتيكه(Varttika) سور شوره در مورد شرح شنكره بر بريهد آرنيكه اپنيشد، يكى از طولانى‏ترين رساله‏هاى فلسفى در زبان سنسكريت است. بخش مقدماتى اين اثر در مورد رابطه ميان دو بخش از وداها ست؛ يعنى بخش آئينى و بخش معنوى.

برخى از مهمترين نكاتى كه سور شوره مطرح است عبارتند از:

1- اعمال آئينى به هيچ وجه براى دستيابى به مكشه سودمند نيستند. 2- مايا تنها دريچه‏اى است كه از درون آن برهمن يكتا كثير به نظر مى‏آيد. 3- اويديا مبتنى بر جيوه‏ها نيست، بلكه مبتنى بر خود چيت، يا آگاهى محض است. 4- پيش از ادراك وحدت و يكتايى آتمن، هيچ دليلى براى غير واقعى دانستن جهان وجود ندارد.

واچَسْپَتى. واچسپتى را مى‏توان بنيانگذار يكى از مكاتب فرعى و مستقل ودانته شنكره دانست. او نويسنده كتاب بهامتى (Bhamati) است كه شرحى است، بر شرح شنكره بر برهمه‏سوتره. او اين نظريه را مطرح كرد كه برهمن، موضوع و متعلق (object) اويديا (visaya) و جيوه، تكيه گاه (asraya) آن است. به غير از افراد مذكور، عالمان ديگرى نيز به عنوان پيروان و ادامه دهندگان مكتب عدم ثنويت مطلق شنكره ظهور كردند و توانستند به ودانته غير ثنوى تاحدود قرن هيجدهم تداوم بخشند. از ميان آنها دو نفر تأثير قابل ملاحظه‏اى داشتند؛ يكى شرى هرشه و ديگرى پركاشاننده. شرى هرشه، در قرن دوازدهم شيوه‏هاى جدلى را براى دفاع از ادويته به سبك مكتب «ماديميكه» بودايى به كار گرفت. پركاشاننده، با تفسير ذهنى مفهوم مايا و با طرح نظريه خلقت گرايى ذهنى (Subjective Creationism) بر آن شد كه «جهان محسوس از ادراكات حسى تشكيل شده است و گرايش به انطباق و يا هماهنگى در ادراكات افراد مختلف، امرى تصادفى است.» (Ninian: V.4, PP. 159-60) اين نوع ايدئاليسم ذهنى چندان موافق ديدگاههاى شنكره نيست، هر چند عناصرى از آن در آثار مندنه ميشره وجود داشته است.

مكتب شبدادويته (sabdadvaita). به غير از مكتب عدم ثنويت مطلق شنكره، مكاتب ودانته ديگرى وجود داشته‏اند كه داراى نفوذ و تأثير اساسى و قابل توجه بوده كه نبايد آنها را ناديده گرفت. از جمله اين مكاتب، مكتب شبدادويته است. اين مكتب را شخصى به نام بهرترهرى (Bhartrhari) از قرن هفتم در كتابش واكيه پديه (Vakyapadiya) مطرح كرد. آموزه اين مكتب نوعى وجودشناسى وحدت گراست كه زبان را به عنوان مبناى واقعيت مطرح مى‏كند. با توجه به اين كه اين آموزه را نمى‏توان از هيچ كدام از سه پرستانه (prasthana) بدست آورد، آن را نمى‏توان ودانته‏اى به معناى واقعى دانست. بر اساس اين مكتب، برهمن يا حقيقت غايى كه بدون آغاز و انجام است، خود، از سنخ و طبيعت «كلمه» است و جهان از آن ناشى شده است. خود اين انديشه نيز به وحى «كلمه» باز مى‏گردد كه فضيلتى معادل وداها دارد.

اين مكتب، تعليم مى‏دهد كه حقيقت غايى يكى است، اما به دليل نيروهاى كثيرش خود را به صورتهاى كثير و گوناگون تجربه گران، موضوعات و متعلقات تجربه و خود تجربه، ظاهر مى‏سازد.

مطابق آموزه اين مكتب، مهمترين نيروى برهمن، زمان (كاله = kala) است. انواع مختلف فعاليتها و تغييرات كه موجب تنوع و تكثر در وجود مى‏شوند، تماما مبتنى بر زمان است و در عين حال گفته مى‏شود كه جهان خود اولين نتيجه اويديا است و از موضع و جايگاه معرفت حقيقى جايگاهى براى زمان نيست.

### مكتب بهدابهده (Bheda bheda)

اين مكتب كه از جمله مكاتب ودانته تلقى مى‏شود و مى‏توان آن را مكتب عينيت در غيريت، ناميد، مربوط به قرن دهم و مهمترين مفسر آن بهاسكره (Bhaskara) است. اين مكتب شايد به اين دليل كه با هيچ مكتب خداگرايانه‏اى مربوط نبود، از رواج و اهميت فراوانى برخوردار نشد.

بر اساس نظر بهاسكره، برهمن هم هسمان با جهان و هم غير از آن است. او در توضيح اين امر مى‏افزايد، برهمن داراى چهره‏اى دو گانه است: برهمن به عنوان موجودى محض، حكيم، بدون صورت و اصل علّى و برهمن به عنوان امرى ظهور يافته، متجلى و يا جهان. بنابراين برهمن هم واحد (Unity) (ابهد = abheda) و هم متكثر و متمايز (distinction) (بهد = Bheda)، مى‏نمايد، و هر دوى آنها نيز حقيقى است. جيوه همان برهمن است كه با محدوديتهاى جوهر و طبيعت ذهن، تشخص يافته است. بنابراين، جيوه بر خلاف جهان مادى معلول برهمن نيست.(Gavin: P. 160; Dandeker: P.212)

مكتب ويسيش ادويته: يكى از شاخه‏هاى مشهور و قابل توجه مكتب ودانته، ودانته غير ثنوى مشروط و يا ويسيش ادويته ودانته است. بنيانگذار اين مكتب رامانوجه بود كه در قرن يازدهم زيست و كوشيد تا خداپرستى شخصى ويشنويى را كه خود مدافع پرشور آن بود، با تائيدات سنت مقدس و بويژه متون اپنيشدى، همراه سازد.(8)

رامانوجه داراى آثار متعددى است كه از جمله آنها شرحهايى است بر پرستانه‏ها، كه دو مورد از آن يعنى شرح برهمه‏سوتره و بهگود گيتا، باقى مانده است. به جز اين آثار رامانوجه داراى اثر فلسفى مستقلى است، به نام ودارتهه سمگره (Vedarthasamgraha).

دلبستگى دينى رامانوجه او را به مخالفت با دو آموزه مهم شنكره كشاند؛ يكى آموزه توهم يا مايا و ديگر وحدت گرايى مطلق.

### آتمن و برهمن:

در اعتقاد رامانوجه پرستش راستين خداوند، مستلزم وجود تفاوتهايى ميان پرستش كننده و وجود الهى است؛ زيرا نمى‏توان موجودى را كه در واقع همان خود شخص است، مورد پرستش قرار داد. اين امر همچنين مستلزم واقعى بودن فرد و جهان اوست. بنابراين خدايى را كه رامانوجه مى‏پرستيد، خالق و مقوم جهان بوده و كاملاً شخصى است و چونان نيرگونه برهمن شنكره، يك وجود الهى فاقد كيفيت نيست. بنابراين رامانوجه به سه حقيقت متمايز باور داشت: مطلق يا برهمن، ارواح فردى يا آتمن، جهان مادى. به اعتقاد او اين سه در عين تمايز، واحد هستند و آن امر وحدانى كه موجب وابستگى درونى اينهاست، همان مطلق يا برهمن است.

با توجه به وفادارى و التزام رامانوجه به متون وحيانى بويژه اپنيشدها، برخى از عبارات مهم و مشهور، همانند عبارت تت توام اسى (تو او هستى) اپنيشدها را به گونه‏اى تفسير كرد تا مخالف اهداف و نيات او نباشد. بنابراين هماهنگ با اپنيشدها، در عين تأكيد بر وحدت ميان خود و خدا، اين وحدت را به گونه‏اى تفسير كرد كه تعارضى با ساير آموزه‏هاى او نداشته باشد.

تشبيهى را كه رامانوجه براى تبيين وحدت ميان خدا و جهان به كار برد، رابطه ميان روح و بدن و يا (با توجه به سنت هندى كه بسيارى از رخدادهاى روانى را مادى تلقى مى‏كند) رابطه ميان خود و ارگانيسم روان تنى، بود. اين قياس، پروردگار را به جهان پيوند مى‏زند. اين كه جهان بدن خداست، نشان مى‏دهد كه نوعى وحدت درونى ميان خدا و جهان وجود دارد. در تعريف رامانوجه بدن تابع و مطيع بدن است و هر روح نيازمند ابزار و مركبى چونان بدن است. كه البته در مورد انسان اين فرمانبرى و تبعيت، كامل نيست و انسان بر برخى از فعاليتهاى درونى همچون فعاليتهاى كبد يا قلب كنترل ندارد و يا كنترل كمى دارد. اين تشبيه، نوعى انسجام را ميان جنبه‏هاى روحانى و مادى حقيقت، نشان مى‏دهد و ضمنا معناى متونى را كه گويا به جهان به صورت بخشى از خداوند اشاره مى‏كنند روشن مى‏سازد.

اكنون با توجه به اين كه هر انسانى داراى بدنى است كه بخشى از پركريتى يا جهان طبيعى است، كه خود شكل دهنده بدن خداست، روح هر فرد نيز به معناى بخشى از بدن خداست. او روحِ اين روح يا كنترل كننده درونى است. اين مفهوم ضمنا شيوه عمل لطف الهى را در درون انسان و در جهت هدايت او نشان مى‏دهد، كه بخشى از منطق آئين عشق و خلوص يا بهكتى است. زيرا پرستش كننده، همه قداستها و كاركردهاى محبوب را به پروردگار نسبت مى‏دهد و اين خوبيها از او به پرستندگانش افاضه مى‏شود.

انديشه مايا: رامانوجه استدلالهاى متعددى نيز عليه انديشه مايا به گونه‏اى كه شنكره آن را تبيين مى‏كند، ارائه كرده است. بر اساس نظر او هر ادراكى، مبنايى در واقعيت دارد. اگر طنابى را به صورت يك مار مى‏بينيم، بايد چيزى (مثل يك شى‏ء مارپيچ) وجود داشته باشد كه ما به آن بنگريم. حتى خطاها نيز مستلزم ادراك و تصورى واقعى از چيزى هستند. بر اين اساس رامانوجه اميدوار بود تا واقعيت جهانى را كه در آن مستغرق هستيم، اثبات نمايد. به اعتقاد او جهان محسوس نتيجه تحول و دگرگونى بدن لطيف(subtle) خداوند است. جهان‏شناسى رامانوجه بى شباهت به جهان‏شناسى مكتب سانكهيه نيست كه البته تفاوتهايى عمده‏اى نيز ميان آنها وجود دارد. در سانكهيه پروشه‏ها يا ارواح به صورت موجوداتى همه جا منتشر (all-pervasive) در نظر گرفته مى‏شوند. در صورتى كه رامانوجه براى آتمن يا خود فرد، وضعيتى اتم گونه قائل بود كه البته در برخى جنبه‏ها واجد اوصافى الهى هستند؛ يعنى ماندگار، مبتهج(blissfull) و به معنايى قادر مطلق هستند؛ به اين معنا كه در هنگام رهايى همه خواسته‏هاى آنان برآورده مى‏شود. اما به دليل اين كه خود، اتمى و بى نهايت كوچك است، لازم است تا واسطه‏ها و پل‏هايى ميان آنها و بدنى كه در آن قرار دارند وجود داشته باشد. اين امر چيزى است، به نام دهرمه بهوته جنانه (dharmabhu tajnana) و يا شعور وصفى كه در ارگانيسم بدنى منتشر است.

انديشه رهايى. راما نوجه رهايى يا رستگارى را ناشى از زندگى در جوار قرب خداوند در ملكوتش مى‏دانست.

خود، در بهجت وابستگى به خداوند به سر مى‏برد. چنين مقامى در نتيجه عملِ خداوند به عنوان كنترل كننده درونى حاصل مى‏شود. بنابراين چنين بدست مى‏آيد كه خداوند به طريقى متصدى و مسؤول نيروى ناديدنى كرمه است كه اين امر منتج از انديشه خداپرستانه است. خدا باورى مستلزم اين است كه خدا موجب رهايى باشد.

رامانوجه، كسانى را كه رهايى را ناشى از اتحاد با برهمن مى‏دانند، انكار نمى‏كند؛ اما به اعتقاد او اين نوع رهايى فروتر از رهايى پيش گفته است، زيرا جايى براى بهجت منبعث از وابستگى به پروردگار باقى نمى‏گذارد (به اعتقاد او، اين وابستگى موجب هيچ نوع تنزل شأن نيست، زيرا برترين سرور و بهجت يك موجود زنده در توافق با سرشت حقيقى آن قرار دارد و براى مخلوقات، اين امر مستلزم وابستگى به خالق است) و اين درست خلاف اولويت‏هايى است كه شنكره مطرح ساخت. در نظر شنكره حقيقت برتر و دين برتر مربوط به همسانى و همانندى فرد با برهمن است و دين تعبد و سرسپردگى و يا بَهكْتى، فروتر از اين حالت است، ولى از نظر رامانوجه ايمان مبتنى بر سرسپردگى و تسليم و تفويض كامل به خداوند كه به وابستگى ملكوتى به او منتهى مى‏شود، برترين دين است. او در اين امر، برهمنِ غير شخصى را جنبه فروتر پروردگار مى‏داند. او در اين ديدگاه احتمالاً بيشتر به مقاصد گيتا نزديك است.

نقد براهين اثبات وجود خدا: رامانوجه ديدگاه و جهان بينى خود را از وحى گرفته بود و معتقد بود كه حقايق مربوط به خداوند را نمى‏توان از طريق تعقل و استدلال بدست آورد، ولى در ارائه ديدگاه خود از استدلال عقلى بهره مى‏گرفت. از اين رو نيرو و دقت نظر فراوانى را صرف نقد و حمله به براهين هندى رايج براى اثبات وجود خدا نمود. مجموعه اين براهين پيش از رامانوجه در كتاب مشهور كوسومانجلى (Kusumanjali) اثر يودينه (udayana) تنظيم شده بود. نقد رامانوجه بر اين براهين به نقاديهاى مشهور ديويد هيوم (فيلسوف اسكاتلندى قرن هيجدهم) بر براهين رايج اثبات وجود خدا در فلسفه مسيحى، شباهت چشمگيرى دارد. بويژه انتقاد او بر برهان نظم و اين ادعا كه «جهان شبيه مصنوعات بشرى است، بدين لحاظ ما مى‏توانيم وجود يك صانع هوشمند را از آن استنتاج كنيم» قابل توجه است. رامانوجه انتقادات خود را در چند بند تنظيم نموده كه با ذكر خلاصه‏اى از آنها اين مقال را به پايان مى‏بريم:

اول: اگر چه تجربه نشان مى‏دهد كه ظروف و امثال آن محصول يك عامل و صانع هوشمند هستند، اما در مورد جهان مادى بايد بگوييم كه ما نه از تركيب و اجزاى مادى اقيانوسها، كوهها و امثال آن خبر داريم و نه به وجود آمدن آنها را درك كرده‏ايم، بنابراين حق نداريم وجود يك عامل هوشمند را از آن نتيجه بگيريم.

دوم: به فرض اين كه استدلال فوق معتبر باشد، ما حق نداريم كه بگوييم اين جهان توسط يك عامل واحد به وجود آمده است.

سوم: دو فرض را مى‏توان در نظر گرفت: يكى اين كه جهان در زمانى واحد بوجود آمده باشد و ديگر اين كه در زمانهاى مختلف به وجود آمده باشد. در صورت اول، انديشه وجود يك عامل و صانع تضعيف مى‏شود، زيرا ما مشاهده مى‏كنيم كه اشياء در طول يك دوره ساخته مى‏شوند، اما اگر صورت دوم صحيح باشد، اين انديشه كه جهان معلول مجموعه‏اى از عوامل است موجّه‏تر مى‏شود.

چهارم: با فرض قبول استدلال فوق، تنها ما مى‏توانيم وجود عامل يا عوامل محدودى را نتيجه بگيريم، زيرا تنها چيزى كه ما تجربه مى‏كنيم همين است.

پنجم: يك عامل و يا صانع مادى از طريق بدن خود عمل مى‏كند؛ در اين صورت آيا ما مى‏توانيم براى خدا بدنى تصور كنيم. اگر چنين كنيم دچار يك سير نزولى و يا قهقرايى نامحدود مى‏شويم.

ششم: هر چه استدلال قوى‏تر باشد، شباهت ميان پروردگار با عوامل محدود بيشتر خواهد بود و هر چه تعالى خداوند و رفعت مقام او بيشتر باشد، استدلال ضعيف‏تر خواهد بود. ميان احساس يك پرستشگر كه در انديشه تعالى خداوند و حقارت خويش است، با ميل يك فيلسوف به تقويت استدلال خود، چالش و تعارض جدى وجود دارد.

البته بايد به خاطر داشت كه رامانوجه همان گونه كه از عبارت اخير او بدست مى‏آيد، اين انتقادات را نه عليه ايمان كه در دفاع از آن به كار مى‏گيرد. به بيان ديگر، در تأكيد بر معرفت شهودى، استدلال عقلانى را تضعيف مى‏كند.

#### منابع

#### فارسى

1 - داريوش شايگان، اديان و مكتبهاى فلسفى هند (2 جلد)، انتشارات امير كبير، تهران.

2 - رادها كريشنان سروپالى، تاريخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه: خسرو جهاندارى، ج 1، انتشارات انقلاب اسلامى

#### منابع انگليسى:

3- Radhakrishnan, Indian philosophy, George Allen & unwin ltd, london, 1958 (2.v)

4- Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass publishers, Delhi (5V)

5- Heinrich Zimmer, Philosophies of India (trans by Cample), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990

6- Hiriyanna, Outlines of Indian philosophy, Motilal, Delhi, 1993.

7- Ninian Smart, World Philosophy, Routledge, 1999.

8- Oliver Leaman Key Concepts in Eastern Philosophy, Routledge, 1999

9- Gavin Flood, An Introduction to Hinduism, cambridge

10- Mircea Eliade, Yoga, Routledge and kegan Paul, London, 1969.

11- Ninian Smart, "Indian philosophy" in encyclopedia of philosophy, edited by paul edward.

12- R.N. Dandekar, "vedante" in The Encyclopedia of Religion, edited by mircea Eliade

13- R. Garbe, "VEDANTE" in Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings.

1 - دانشجوى دكترى اديان و عرفان تطبيقى دانشگاه آزاد تهران، واحد علوم و تحقيقات

2 ـ مهمترين متن مقدس هندو كه بخشهاى كهن آن حدود 2800 سال و يا بيشتر، قدمت دارد.

3 ـ البته كريشنان (V.1, PP. 56-9) تقسيم بندى ديگرى را پيشنهاد مى‏كند.

4 ـ در مورد اپنيشدها و تعاليم اصلى آنها ر.ك: اكريشنان: 1/67-65 وSurendranath V.I, pp. 28-61

5 ـ يكى از خدايان كهن هندو است.

6 ـ يكى ديگر از خدايان كهن هندو است.

7 ـ استاد معظم جناب دكتر فتح‏ا... مجتبايى اين نظر را محتمل‏تر مى‏دانند.

8 ـ در مورد انديشه و آثار رامانوجه عمدتا از اين منابع استفاد كرده‏ام:

Ninian: PP. 48-52; Radhakrishnan: 660-720