

مفاهیم غیر توحیدی واقعیت‌نمایی^۱

□ کیت ای. یاندل (Keith E. Yandell)

□ مترجم: عمران هاشمی

هندوئیسم، جاینیزم و بودیزم

آیین «جاین» تحلیلی بنیادی از واقعیت‌نمایی دارد. بر این اساس، اشخاص و عناصری فیزیکی وجود داشته و دارد که اشیای فیزیکی قابل رؤیت، از آنها شکل می‌گیرد؛ خدایی که وجود یا انتظام اشیا به او وابسته باشد، وجود ندارد. سنت

۱. برای تبیین بهتر مفاهیم غیر توحیدی که بیشتر در ادیان انسانی [= غیر وحیانی] شرقی مطرح است، به

چند مفهوم که جنبه اصطلاحی دارد، اشاره می‌کنیم:

۱. دیدگاه شرک‌آلود: دیدگاهی است که عناصر اصلی و مستقل جهان هستی را که ضرورت وجود دارند و با دیگر موجودات ممکن، تفاوت اساسی دارند، متعدّد می‌داند؛ یعنی قائل به تعدّد خدایان‌اند؛ مانند دوگانه‌پرستان.

۲. دیدگاه کفرآلود: دیدگاهی است که نه وجود موجود ضروری را می‌پذیرد و نه برای جهان، تبیینی خردپذیر ارائه می‌کند؛ انکار خدا بدون تبیین هستی جهان ممکن و یا ارائه تبیینهای خردناپذیر؛ اتفاق و تصادف از دیگر ویژگیهای این دیدگاه است؛ مانند بت‌پرستان.

۳. دیدگاه توحیدی: دیدگاهی است که به وجود یک موجود مستقل، ضروری و نهایی اعتقاد دارد؛ به گونه‌ای که همه موجودات دیگر را که وابسته و ممکن‌اند، با آن موجود مستقل تبیین می‌کند؛ مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت.

جایینی به لحاظ عقیدتی، همگن است؛ از این رو نیاز به گفتن این نیست که کدام یک از انواع جاییزم توصیف خواهد شد.

سنن بودایی در اینجا در راستای دیدگاه «تراوادا» و در خلال ایده «مطلق‌گرایی»^۱ مورد بحث قرار می‌گیرد. این ایده، بخشی از «ماهایانا»^۲ و دست کم، دیدگاه تقریباً توحیدی «سرزمین پاک»^۳ است. مکتب بودایی «تراوادایی»^۴ علاوه بر «نیروانا»^۵ که بحث از آن خواهد آمد، معتقد است آنچه هست، فقط اشیای وابسته و فانی را در بر می‌گیرد. این اشیا حالاتی گذراست؛ برخی ذهنی و برخی مادی (برخی شعور دارند و برخی نه). بسیاری از بوداییهای جدید، تنها حالات ذهنی را قبول دارند. این دو ادعا، ادعاهای بوداگرایانه کاملاً سنتی است؛ ادعاهایی که هر کس آنها را انکار کند، مرتد به شمار می‌رود. از نظر مکتب بودایی تراوادایی، همه چیز اساساً ناپایدار، گذرا و موقت است؛ هیچ چیز مستقل از اشیای دیگر به وجود نمی‌آید.

«هندوئیسم ادویتا ودانتا» خود نوعی از ایده مطلق‌گرایی است که ما آن را در

→ ۴. دیدگاه الحاد یا غیر توحیدی؛ در این مقال و نوشته‌هایی مانند آن، دیدگاهی است که نه منکر خداست و نه معتقد به خدا. معتقد به خدا نیست؛ چون خدای مورد پذیرش دیدگاههای توحیدی، خدای شخص و انسان‌گونه است. آنها به چنین خدایی معتقد نیستند. از سوی دیگر، این دیدگاه منکر خدا نیست؛ زیرا خدای غیر شخص و غیر انسان‌گونه را پذیرا هستند. اینان خود به دسته‌های متعددی تقسیم می‌شوند:

الف) برخی به حلول معتقدند و خدا را حال در همه موجودات می‌دانند و خدای بیرون از موجودات را انکار می‌کنند، ولی همه موجودات را محل حضور خدا می‌دانند.

ب) برخی به اتحاد معتقدند و خدا را متحد و پیوسته به اشیا و موجودات می‌دانند.
ج) گروهی دیگر، به «همه‌خدایی» معتقدند و اینکه هیچ موجود غیر مقدس وجود ندارد. «همه موجودات» یا خدایند و تعددها و تفاوتها اعتباری است، یا جسم خدایند و یا حضور و وجود خدا. دو دیدگاه نخست از دیدگاههای غیر توحیدی، همان است که به برخی از صوفیه منسوب است. اعتقاد گروه اخیر (اعتقاد به همه‌خدایی)، شالوده ادیان هندی به معنای عام، یعنی شرق آسیاست؛ مانند: چین، هند و ژاپن که در این مقاله که ترجمه فصل هشتم از کتاب *فلسفه دین (Philosophy of Religion)* اثر کیت ای. یاندل است، مورد بررسی قرار می‌گیرد (دکتر حسینی شاهرودی).

1. Absolutism.
2. Mahayana.
3. Pure Land: مکتب بودایی «سرزمین پاک» تأکید فراوانی روی افراد عادی و عامی دارد. این مکتب در قرن دوم میلادی در چین و ژاپن، طرفداران زیادی داشت.
4. Theravada Buddhism.
5. Nirvana.

برابر دیدگاههای غیر مطلق‌گرایانه، دو نوع دیگر از هندوئیسم ودانتایی، توضیح خواهیم داد. مطلق‌گرایی ادویتایی معتقد است هر آنچه وجود دارد، برهنه بدون وصف^۱ است. تنها یک چیز وجود دارد، نه بیشتر. البته این یک چیز، هیچ رابطه‌ای با شیئی دیگر ندارد و فاقد هرگونه وصف است.

بنابراین، وظیفه ما در اینجا تلاش برای فهم این سه تحلیل کاملاً متفاوت، اما اساساً غیر توحیدی در خصوص آنچه وجود دارد، می‌باشد.

هندوئیسم ادویتا ودانتا

سه فیلسوف مهم مکتب ودایی که تاریخچه مشخصی دارند «شانکارا»^۲ (۷۸۸-۸۲۰ م.)، «رامانوجا»^۳ (۱۰۱۷-۱۱۳۷ م.) و «مادهوا»^۴ (۱۱۹۷-۱۲۷۶ م.) هستند.

«شانکارا» به «ادویتا ودانتا»^۵ یا «عدم ثنویت ناشایسته»^۶، «رامانوجا» به

1. Qualityless Brahman.

۲. Shankara. دیدگاههای مختلف معرفت‌شناسانه، گاهی در نقطه مقابل قرار می‌گیرد، برای نمونه، در «معرفت‌شناسی حس‌گرایانه» یا «اصالت تجربه هیومی» آنچه به حس و تجربه نمی‌آید، انکار شده و به عنوان موهومات معرفی می‌گردد. نقطه مقابل این دیدگاه، «معرفت‌شناسی شانکارا» یکی از فیلسوفان بزرگ ودایی است که هر آنچه را با حواس ادراک می‌شود، انکار می‌کند و مجموع ادراکات حسی را موهومات می‌داند.

«هیوم» از منظر فلسفی، دیدگاهی کاملاً ایده‌آلیستی ارائه می‌کند و می‌گوید: «اجسام، اشیا و موجوداتی که با حواس ادراک می‌شود، چیزی بیش از موهومات و ساخته‌های حواس ما نیست». چنین تفکراتی را می‌توان با دیدگاهی ایده‌آلیستی مقایسه کرد و در نتیجه، انتقادهای دیدگاههای ایده‌آلیستی بر آن وارد می‌شود؛ با این تفاوت که در دیدگاه «شانکارا» یک موجود واقعی مطلق بدون اوصاف وجود دارد و او «برهنه» است. در جهان، تنها «برهنه» وجود دارد و دیگر موجوداتی که به تصوّر ما می‌آیند، ساخته توهمات ما هستند.

البته قابل ذکر است که «شانکارا» این تفکر را کاملاً موافق و برگرفته از *اوپانیساده‌ها*، کتب مقدس هندوها می‌داند و با تکیه بر متون اصلی *اوپانیساده‌ها*، وجود غیر برهنه را انکار می‌کند و می‌گوید: «اگر کسی وجود دارد، او «برهنه» است نه غیر، و او کسی است که وجودش به هیچ امری وابسته و توصیف‌پذیر نیست؛ چون وصفی ندارد؛ چرا که هر وصفی نشان تقید به قید و حدی است و در نتیجه، هر وصفی از اطلاق «برهنه» می‌کاهد».

3. Ramanuja.

4. Madhva.

5. Advaita Vedanta.

۶. Unqualified Non-Dualism: عدم ثنویت ناشایسته در برابر دیدگاه «رامانوجا» است که در ←

«ویشی ستادویتا»^۱ یا «عدم ثنویت شایسته»^۲ و «مادهاوا» به «دویتا»^۳ یا «ثنویت ناشایسته»^۴ معتقد است.

ممکن است فهم دیدگاههای «شانکارا» در برابر دیدگاههای «رامانوجا» و «مادهاوا»، مفید باشد. او جز خدا، همه جهان را جسم و ذهن می‌داند. «رامانوجا» معتقد است خدا و جهان در یک رابطه نیازمندی نامتقارن قرار دارند؛ یعنی جهان به خدا وابسته است، نه خدا به جهان. او سپس جهان را در یک معنای نسبتاً فنی از جسم، جسم خدا می‌داند. جهان، جسم خداست؛ به این معنا که خداوند می‌تواند در هر یک از اجزای جهان اثر بگذارد، بدون اینکه مجبور باشد برای انجام چنین کاری، بر جزء دیگری از جهان تأثیر بگذارد. ممکن است شخصی جسم انسان را جزء جهان مادی بداند که می‌تواند بدون اینکه مجبور به حرکت چیزی دیگر باشد، آن را حرکت دهد؛ در غیر این صورت، آن شخص مجبور است برای تأثیرگذاری بر جهان مادی، جسم خود را حرکت دهد. بدین شیوه، تمام ذهنها و اجسام وابسته، به خدا ارتباط می‌یابند؛ چون خداوند بدون اینکه به استفاده از اذهان یا اجسام دیگر مجبور باشد، می‌تواند بر هر ذهن یا جسمی تأثیر بگذارد.

«مادهاوا» این ایده را که جهان، جسم خداوند است، قبول ندارد؛ زیرا این اعتقاد به معنای آن است که خداوند در وجود یا فعل، به این جهان وابسته است، در حالی که به اعتقاد وی، خداوند دارای وجودی مستقل و بدون نیاز به جهان، قادر به تصور افعال خودآگاهانه خود است. به نظر می‌رسد اختلاف «رامانوجا» و «مادهاوا» در اینجا دقیقاً آن باشد که چگونه انسان باید مفهوم جسم بودن خدا را تصور کند؛ چون

→ قرن دوازدهم در این دین مطرح گردید. «رامانوجا» معتقد بود که عدم ثنویت ناشایسته که توسط «شانکارا» تعلیم داده می‌شد، اهمیت کافی برای پرستش و اخلاص قائل نمی‌شد؛ لذا وی بر اهمیت «فیض و لطف» درباره خدا تأکید کرد.

1. Vsistadvaita.

۲. Qualified Non-Dualism: نظریه توحیدی «رامانوجا» متفکر دین هندو، درباره «عدم ثنویت شایسته توأم با لطف و فیض الهی» است.

3. Dvaita.

۴. Unqualified Daulism: مکتب ثنویت در فلسفه «مادهاوا» در دین هندو.

اگر به گونه‌ای که «مادهاوا» فرض می‌کند، تصور شود، «رامانوجا» آن را رد می‌کند. «شانکارا» آنچه را «رامانوجا» و «مادهاوا» در قبول آن اشتراک دارند، نمی‌پذیرد و آن این تصور است که وجود خدا مستقل و وجود جهان، وابسته است. از نظر «شانکارا»، آنچه وجود دارد «نیرگونا»^۱ یا «برهن بدون وصف» است؛ هرچند که در ظاهر، آنچه وجود دارد، کثرت اشیای مادی، انسانها و خدای انسان‌گونه است. «شانکارا» گاهی دیدگاه خود را با استفاده از مقایسه با ادراک حسی شرح می‌دهد؛ مثلاً:

۱. هیچ انسانی در تاریکی وجود ندارد.

۲. بیمال، یک مدرک نوعی، براساس تجربه حسی خود، صادقانه گزارش می‌دهد که «من، انسانی را در تاریکی می‌بینم».

۳. آنچه در تاریکی وجود دارد، در واقع، تنها یک کُت است که به قلاب آویزان است. در نتیجه:

۴. چیزی وجود دارد که بیمال می‌بیند.

۵. آنچه بیمال می‌بیند، دارای ماهیت و ویژگیهایی که می‌پندارد، نیست.

دیدن یک پوسته صدف حلزون و اشتباه گرفتن آن با نقره یا دیدن طناب و اشتباه گرفتن آن با مار، از جمله مثالهای متداول هندی است. در هر یک از این مثالها، براساس الگو، گزاره نخست، از گزاره پنجم منتج می‌شود. بنابراین، طرفداران «ادویتا ودانتا» با قیاس ادعا می‌کنند که وقتی شخصی براساس تجربه حسی خود خبر می‌دهد که یک شیء مادی مستقل از تجربه وجود دارد، با وجود این، صادق است که آن شیء حسی، در آنجا وجود نداشته باشد؛ همان‌گونه که آنچه بیمال دیده بود، انسان نبود، بلکه فقط یک کُت آویزان بود؛ لذا هیچ درخت یا میز (یا هر شیء دیگری) جز برهن بدون وصف وجود ندارد که کسی آن را ببیند.

این قیاس به طور دقیق مؤثر نیست؛ زیرا اشتباه گرفتن یک چیز با چیزی دیگر، با توهم محض، کاملاً فرق دارد. اما جنبه سلبی این ایده، روشن است و آن اینکه

1. Nirguna.

جهان مادی مستقل از ذهن وجود ندارد. این باور، خودبه خود به ایده آلیسم منتهی می شود؛ دیدگاهی که می گوید: «ذهنها و تجربه هایی با محتوای حسی وجود دارد، ولی هیچ شیئی خارج از ذهن در خصوص تجربه های حسی وجود ندارد».

دیدگاه «شانکارا» بسیار افراطی است. او ادعا می کند که نه ذهنها وجود دارد و نه تجربه ها؛ تنها چیزی که وجود دارد، برهمن بدون وصف است. تمام تجربه های مربوط به اشیای مادی یا نفس، امری خیالی است. این امر خیالی، معلول برهمن نیست؛ زیرا در این صورت مستلزم آن است که معلولهایی وجود داشته باشد که با برهمن متحد نباشد. البته خود برهمن نمی تواند در معرض توهم قرار داشته باشد؛ زیرا موجب محدودیت برای او خواهد شد. نباید تصور کرد که «شانکارا» به مشکلات اساسی دیدگاه خود آگاه نیست. به این جملات از وی توجه کنید:

۱. انکار خود، غیر ممکن است؛ زیرا کسی که در صدد انکار خود است، همان خود است.^۱

۲. تنها انسان اغفال شده ممکن است این عقیده را بپذیرد که او وجود ندارد.^۲ ایده «شانکارا» آن است که گرچه انکار وجود اشیای مادی مستقل از تجربه

حسی، بدون انکار خود، امکان پذیر است، اما انکار اینکه انسان، خود را به وجود می آورد، بدون انکار خود، غیر ممکن است.^۳ «شانکارا» سپس به بسط دیدگاهی می پردازد که آن را کاملاً با متون اصلی *اوپانیشادها*^۴ موافق می داند، به ویژه آن متنی که در آن آمده است: «تنها تو او هستی». با فرض اینکه این متن و دیگر متون متعلق به اوست، «شانکارا» این عقیده را که فقط برهمن بدون وصف وجود دارد، ترجیح می دهد. او معتقد است: اگر من وجود دارم، پس - بر خلاف تمام انواع تأملات مهم - «من، برهمن هستم».

1. *Commentary on the Brahma-Sutra*, 11, 3, 7.

2. *Pancandasi*, III, 23-4.

۳. علاوه بر این، آثار دیگر «شانکارا»، حاوی تعبیر پیچیده ای از این دیدگاه است مبنی بر اینکه اشیای مادی مستقل از تجربه، وجود دارد.

4. *Upanishads*.

کتابهای مقدس *وداها* و *اوپانیشادها*، به ضمیمه تفاسیر سنتی آنها، متون مقدس هندوئیسم است. «ودانتا»^۱ به معنای «پایان وداها»؛ سنتی که با اعتقاد کامل از تعالیم ودایی پیروی می کند. «ادویتا»^۲ به معنای «عدم ثنویت» در مقابل «دویتا» به معنای «ثنویت» و «ویشی ستادویتا» به معنای «عدم ثنویت شایسته» قرار دارد. این صفات سه گانه، اموری است که معرف سنن مختلف ودانتایی می باشد. اختلاف اصلی میان این سه برداشت از «ودانتا»، مربوط به تفسیر پیچیده متون معتبری است که به تبیین حقیقت «برهمن» می پردازد، «برهمن»؛ یعنی موجودی که وجودش به هیچ چیز دیگر وابسته نیست. برداشت «ادویتا» مطلق گرایانه (عدم ثنویت گرایانه) است، ولی برداشتهای «دویتا» و «ویشی ستادویتا» (ثنویت و ثنویت شایسته) توحیدی است. برخی از متون مختلف مورد بحث، بیانگر این دیدگاه است که روح یا انسان فردی، حقیقتاً با «برهمن» متحد است و برخی دیگر بیانگر این دیدگاه است که روح انسان از دیگر اشیا به «برهمن» شبیه تر است. اساس بحث این است که کدام یک از این متون توحیدی یا مطلق گرایانه باید حقیقی و کدام یک، غیر حقیقی (مجازی) تلقی شود.

برداشتی توحیدی از این متون

تنها به این دلیل که ذات او دارای اوصافی مشابه با اوصاف برهمن است، از روح به «برهمن» یاد می شود؛ مانند حکیم مطلق بودن «برهمن». باز در این متن آمده است: «چون جوهر (اصل ماهیت روح) صرفاً شامل حکمت، سعادت و دیگر اوصاف [نسبتاً] مشابه با اوصاف برهمن می شود - دقیقاً همان طور که در متن آمده است - در همه این جهات حقیقتاً «برهمن» است.^۳ «به این دلیل که اوصاف موجود در «برهمن» به کل جهان نسبت داده می شود، با کل جهان متحد است». در *بهاویشیات پورنا*^۴ آمده است: «ارواح، وجودهایی مستقل اند، ربّ مطلق، وجودی مستقل است». علاوه بر این موارد، در رساله های مختلف دینی به سبب شباهت طبیعت آگاه و ذی شعور ارواح به

1. Vedanta.

2. Advita.

3. *Chandogya Upanishad* 3.14.1.

4. *Bhavisyat Purana*.



«برهمن»، از آنها به «برهمن» یاد می‌شود.^۱

در کل، فرد فرد انسانها نیز مثل برهمن که یک شخص خودآگاه، حکیم مطلق و سرشار از بهجت است، می‌توانند از نوعی حکمت و بهجت برخوردار باشند. برهمن و انسان، در جهاتی که آنها را مشخص می‌سازد، یکسان‌اند: یکی شخصی مستقل که همه اشیا به او وابسته است و دیگری شخصی وابسته که مرتکب گناه می‌شود. در نتیجه، وجودش موهون کسی است که به او وابسته و محتاج عفو کریمانه اوست. این عبارت نیز توحیدی است، اما «ادویتا ودانتا»ی غیر توحیدی یا مطلق‌گرایانه، چنین برداشتی از این متون را نمی‌پذیرد.

برداشتی غیر توحیدی از این متون

تفاوت خدا و روح انسان، در نوع قیده‌های تفکیک‌کننده و محدودیت‌ساز [ذهن و حواس] است. اگر این قیده‌ها کاملاً برداشته شود، دیگر نه خدایی هست و نه انسان، بلکه فقط برهمن ازلی، مطلق و محض باقی می‌ماند. در کتاب مقدس آمده است: این قیده‌های محدودکننده، اموری عرضی است و با «برهمن» ترکیب یافته است؛ استدلال مبتنی بر کتاب مقدس باید این دو را نفی کند.^۲

آنچه به ادراک و اندیشه می‌آید، کثرت اشخاص و اشیاست. براساس برداشتی از «ادویتا»، در *اوپانیشادها* این امر انکار شده است؛ لذا اندیشه و ادراک باید «نفی» شود، به این معنا، آنچه بدین گونه در آنها پدیدار می‌گردد، باید انکار شود. بنابراین، آنچه از نظر «شانکارا» وجود دارد، «نیرگونا» یا برهمن بدون وصف

۱. به نقل از:

S. Subba Rao, *Vedanta Sstras* (Madras, 1904; 3.3.29, p.141); cited in J. Estlin Carpenter, *Theism in Medieval India* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1977); first published by Williams and Norgate, London, 1921, with quotations embedded in the text as indicated.

2. K. Satchidanda Murty, *Reason and Revelation in Advaita Vedanta* (Delhi: Motilal Barnasidass, 1974), pp.3-4. First Published by Ahndra University Press and Columbia University Press, 1959.

است؛ گرچه در ظاهر، کثرت اشیا مادی و انسانها و خدای انسان‌گونه است. او راجع به اشیا، اذهان و خدا، تا وقتی که به تمایز میان ظاهر و واقعیت، دست نیافته است، دیدگاهی رئالیستی دارد و معتقد است «در مرتبه ظاهر» چنین اشیا بی وجود دارد و عملاً برای اثبات وجود آنها، با قدرت استدلال می‌کند. اما براساس مأخذ *اوپانیشادها* معتقد است «در واقع» فقط برهمن بدون وصف وجود دارد.

این ادعا را چگونه می‌توان فهمید؟ بدیهی است با نگاهی به ظاهر مجموعه‌ای از اشیا که وجودی وابسته دارند و «برهمن»، منبع وجود آنها به شمار می‌رود، قابل فهم نیست. همین امر، دیدگاه «رامانوجا» و «ماده‌اوا» را تشکیل می‌دهد. این مراتب نمی‌توانند مراتب واقعیت باشند که توسط ظاهر یا نبود وابستگی، از هم تفکیک شوند. این مراتب احتمالاً به نوعی، مراتب شناخت یا اعتقاد به شمار می‌روند. مراتب ظاهر، یعنی اینکه اشیا چگونه به نظر می‌رسند و مراتب واقع، یعنی اینکه اشیا چگونه هستند. چگونه باید این مفهوم را درک کرد؟

تحلیلی برای دو نظریه

در راستای این سخن که دو نظریه مرتبط به یکدیگر وجود دارد، با پیروی از «اسپینوزا»^۱، شخص ایده‌آل طرفداران «ادویتا ودانتا»، می‌توان به تفسیر «ادویتا ودانتا» پرداخت. فرض کنید دو نظریه داریم که هر یک دارای واژگان خاص خود است؛ طبعاً دو زبان تئوریک نیز خواهیم داشت که مملو از دیدگاهها یا جهان‌بینی‌های نظری است. به فرض اینکه هر یک از آنها دیدگاههای کاملی باشد؛ یعنی همه چیز را توصیف یا در صدد توصیف آن هستند، البته نه به صورت جزئی عینی، بلکه براساس ویژگیهای کلی و نوعی و مانند آن. در هر یک، آنچه قابل تبیین باشد، تبیین می‌شود و آنچه یک نظریه به آن اشاره دارد، دیگری نیز به آن اشاره دارد؛ گرچه توصیف هر یک نسبت به چیزی، با توصیف دیگری از آن چیز، بسیار متفاوت است؛ چون هیچ واژه‌ای توصیفی وجود ندارد که هر دو در آن مشترک و سهیم باشند.

براساس این تحلیل، دو نظریه یا دو زبان تئوریک وجود دارد که از قدرت توصیفی

1. Spinoza.

و تشریحی یکسانی برخوردارند. موجوداتی که در یک زبان به آنها پرداخته شده است، همان موجوداتی است که در زبان دیگر، به آنها پرداخته می‌شود و ارتباطات تبیینی ادعا شده در یکی، همانند ارتباطات تبیینی ادعا شده در دیگری است. براساس یکی از این دو نظریه، انسان فردی، اشیای مادی و خدای انسان‌گونه وجود دارد. از آنجا که در «ودانتا» واژه «آتمان»^۱ برای اشخاص به کار برده شده است، این نظریه را می‌توان «نظریه آتمان» (AT) نامید. براساس نظریه دوم، تنها چیزی که وجود دارد، برهنه بدون وصف است. این نظریه را «نظریه برهنه» (BT) می‌نامیم و به یقین، مسائلی در این عرصه قابل طرح است:

نظریه برهنه

۱. برهنه وجود دارد و مطلقاً فاقد هرگونه وصف است.
۲. چیزی جز برهنه وجود ندارد.
۳. هر آتمانی (روح انسان) که وجود دارد، با برهنه متحد است.

نظریه آتمان

۱. آتمانهای فردی (افراد وابسته) وجود دارند.
۲. برهنه انسان‌گونه وجود دارد، پس دارای اوصاف است.
۳. هیچ آتمانی (انسانی) برهنه نیست.
۴. هر آتمانی دارای اوصاف ذهنی است.
۵. اشیای مادی وجود دارد.
۶. اشیای مادی، صفات مادی دارد.

اشکالاتی بر این تحلیل «ادویتا ودانتایی» وارد است. نظریه برهنه، تقریباً از هیچ معنایی توصیفی و توضیحی برخوردار نیست و برای تقویت آن، نمی‌توان از واژگان نظریه آتمان (AT) بهره جست؛ زیرا باعث درهم آمیختگی دو نظریه می‌شود؛ این نظریه، یکپارچگی ادعاشده زبانهای تئوریک را از اینکه بر یکدیگر

تأثیر بگذارند، از بین می‌برد. این تحلیل، مستلزم همانندی توصیفی و تبیینی این دو نظریه یا دو زبان تئوریک است که استقلال منطقی دارند، در حالی که دو نظریه برهنه و آتمان، فاقد این نوع همانندی است. علاوه بر این، این تحلیل ایجاب می‌کند که این نظریه‌ها به طور یکسان توجیه شود. اما طبق «ادویتا ودانتا»، BT و AT به طور یکسان، موجه یا صحیح نیست؛ لذا به نظر می‌رسد که این روش، روش مناسبی برای معرفی «ادویتا ودانتا» نباشد.

نظریه‌ای علی در تحلیل ادراک

شاید ممکن باشد بدین شیوه، به این مسائل پرداخت. نوع تحلیل «علی» را که «جان لاک»^۱ از ادراک ارائه داده است، در نظر بگیرید.^۲ براساس این دیدگاه، ادراک واقعی یک درخت، این‌گونه تحلیل می‌شود: فرض کنید گزاره «مانندرا»^۳ درختی را می‌بیند، درست (صادق) باشد. آنچه صدق این امر را موجب می‌شود، وجود درختی است که سبب شکل‌گیری تصاویر مشخصی در ذهن «مانندرا» می‌شود. این صور، نشانگر درخت و تا حدودی، شبیه آن است. ادراک، زمانی واقع می‌شود که شیئی قابل درک، تأثیر علی درستی بر دریافت‌کننده بگذارد.

پس این تحلیل را باید به تدریج، تقلیل داد. خود «لاک» معتقد بود که ویژگیهای رنگ، نتیجه تأثیر متقابل میان شیء و دریافت‌کننده است؛ مثلاً خود درخت، هیچ یک از ویژگیهای رنگ را ندارد، اما ویژگیهای شکل درخت را دارد و اگر «مانندرا» به سبب داشتن این تصاویر ذهنی، درخت را می‌بیند، ویژگیهای شکل این تصویر باید شبیه ویژگیهای شکل درخت باشد. حال، شخصی را در نظر بگیرید که اعتقاد دارد هیچ درختی وجود ندارد، در واقع، چیزی به همراه ویژگیهای شکلی که باعث ایجاد تصاویر ذهنی «مانندرا» شده است، نباشد و فرض کنید ذهن یا روح دیگری، علت ایجاد تصاویر ذهنی «مانندرا» باشد.

1. John Locke.

2. Strictly, it is the Essay Concerning Human Understanding, Book 11 (not the later Book IV) account.

3. Manindra.

۱. Atman: روح، خود یا اصل حیات در تفکر هندویی.

بنابراین، اساس ادراک، امری خیالی است؛ به این معنا که هیچ شیئی که علت صور ادراکی ما باشد، وجود ندارد. حال ممکن است کسی بگوید: این مثال، چیزی را به ما ارائه می‌دهد که می‌توان آن را حداقل یک نظریه‌ی علی‌روشنگرانه درباره‌ی ادراک نامید. این نظریه، گرچه از نظر فلسفی، چندان قابل قبول نیست، اگر بخواهیم از مقایسه‌های حسی بهره بگیریم، ممکن است برای تبیین نظریه‌ی «شانکارا» مفید باشد که این امر، چندان مشخص نیست.

براساس این تحلیل که از تحلیل «لاک» هم فراتر می‌رود، این گزاره - «مانیندرا درختی سبز را می‌بیند» - در صورتی صادق است که اگر و تنها اگر هیچ درختی سبز که «مانیندرا» می‌بیند، وجود نداشته باشد که در واقع، اساس مقایسه‌ای که با ادراک صورت می‌گیرد، از بین رفته است. بعلاوه، انسان برای فهم نظریه‌ی «شانکارا» باید تا حدی تقلیل تدریجی را حفظ کند تا ذهن «مانیندرا» و یا ذهنی که این صور در او به وجود آمده است، به عنوان ذهنی که دارای ویژگی است، به شمار نیاید؛ چون در آن صورت، اگر تحلیلی از یک شیء ارائه شود، موجب شگفتی خواهد شد. علاوه بر این، «برهن» علت شیء به شمار نمی‌آید و قهراً نیز علت ادراک نخواهد بود.

بنابراین، به نظر می‌رسد عاقلانه‌ترین کار، فقط رها کردن مقایسه‌های ادراکی است. در حقیقت، این امر، دقیقاً همان چیزی است که در طریقه «ادویتایی»، طرفداران آن به مراتب وجود یا مراتب حقیقت یا به ظاهر یا واقع تمایز تأویل پذیر، تمسک می‌جویند.

اصالت تحویل^۱ و ایده‌نفی پدیده‌های ذهنی^۲

نظریه‌ی برهن بر این عقیده است که هر فرد یا «آتمان»، با «برهن» متحد است. برای چگونگی تصور این امر، به این قضیه‌ی اینهمانی صرف توجه کنید:

۱. سیسرو، همان تالی است.

معنای این جمله چنین است:

*سیسرو به همان فردی اشاره دارد که تالی اشاره دارد.

منظور «شانکارا» این است که:

۲. آتمان با برهن متحد است.^۱

لازمه‌ی این عقیده آن است که:

*آتمان به همان چیزی اشاره داشته باشد که برهن به آن اشاره دارد.

اما این قضیه، مطلب مهمی را به ما نمی‌گوید. نظریه‌ی ایده‌آلیسم درباره‌ی اشیای مادی، آن است که یک شیء مادی با مجموعه‌ای از صور حسی اینهمانی دارد. با استفاده از گره‌ای به نام «أسکار» به عنوان نمونه‌ای از اشیای مادی، می‌توان این مطلب را به هر یک از دو روش کاملاً متفاوت زیر، تصور کرد:

۳. «سُکار» به همان چیزی اشاره دارد که این مجموعه از صورگره‌گونه به آن اشاره دارد.

تا اینجا بسیار خوب است. آیا باید به گزاره‌های ۴ یا ۵ نیز پردازیم؟ این دو گزاره چنین است:

۴. تمام گزاره‌های صادق درباره‌ی سُکار را بدون دیگر گزاره‌ها، می‌توان به گزاره‌های مربوط به مجموعه صورگره‌گونه، تبدیل کرد (تنزل داد).

۵. گزاره‌های مربوط به سُکار را باید^۲ از گفتار حذف و به جای آن، تنها گزاره‌هایی را آورد که مربوط به مجموعه صورگره‌گونه است.

آنچه گزاره «۴» پیشنهاد می‌کند، تنزل و آنچه گزاره «۵» پیشنهاد می‌کند، جایگزینی است. بدیهی است که ایده‌آلیستها یا دست کم همفکران «اسقف برکلی»^۳

خواهان گزینه پنجم هستند. «برکلی» گزاره‌های مربوط به اشیای مادی را تنها در صورتی صادق می‌داند که دقیقاً، آن نوع اشیای دائماً مستقل از تجربه وجود داشته باشند و هدف نظریه‌ی وی، رد آن است. گزاره‌هایی که در آن تصریح می‌شود «این اشیای وجود دارد» اساساً نادرست است و باید از نظریه‌های ما حذف شود. این ایده

۱. جایی که «آتمان» به هر «فرد شخصی» اشاره داشته باشد. البته این دیدگاه، پیامد قابل ملاحظه‌ای را

در پی دارد مبنی بر اینکه در نهایت، تنها یک فرد شخصی وجود دارد.

۲. دست کم برای اهدافی مهم در علم و متافیزیک.

3. Berkeley George.

1. Reductionism.

2. Eliminativism.

می‌گوید: صدق جمله‌های مربوط به گربه مقصود است، نه مجموعه‌های مربوط به جمله‌های صور گربه گونه.

به تعبیر صریح‌تر، گزاره الف تنها در صورتی بدون دیگر گزاره‌ها به گزاره ب تنزل می‌یابد که از نظر منطقی، تفاوت الف و ب در ارزش صدق، غیر ممکن باشد. در حقیقت، گزاره‌های مربوط به اشیای مادی می‌تواند از گزاره‌های مربوط به مجموعه صور گربه گونه، در ارزش صدق، متفاوت باشد. بنابراین، گزاره «۴» استحاله منطقی را می‌رساند. از آن گذشته، به فرض وجود شرایط تنزل، اگر تنزل پیشنهادی، قابل تحقق می‌بود، بحث از اشیا را در نظریه ایده‌آلیستی وارد می‌کرد. ایده‌آلیسم مورد نظر «برکلی»، یک نظریه «جایگزینی» است. این نظریه، پدیده‌های ذهنی را انکار می‌کند، نه اینکه تحویل‌گرایانه باشد. «ادویتا ودانتا» نیز چنین است و دلایل قیاسی نیز بر آن دلالت دارد. به تفاوت میان گزاره‌های زیر توجه کنید:

۶. تمام گزاره‌های صادق درباره آتمان را بدون دیگر گزاره‌ها می‌توان به گزاره‌های مربوط به برهمن تبدیل کرد (تنزل داد).

۷. گزاره‌های مربوط به آتمان را باید از گفتار حذف و به جای آن، تنها گزاره‌هایی را آورد که مربوط به برهمن است.^۱

فرض کنید «این آتمان، خسته است» (یعنی من خسته‌ام)، یک گزاره صادق است. این گزاره، چنان از شرایط صدق برخوردار است که «من» به عنوان موجودی که می‌تواند خسته شود، وجود دارم؛ اگر گزاره «آتمان برهمن است»، آن گونه که گزاره «۶» ایجاب می‌کند باشد، صادق خواهد بود که «برهمن خسته است». «شانکارا» این ادعا را قبول ندارد. دیدگاه او مستلزم گزینه «۷» است. دیدگاه وی پدیده‌های ذهنی را انکار می‌کند، نه اینکه تحویل‌گرایانه باشد. در آن صورت است که باید از نظریه وی دریافت که تنها برهمن بدون وصف وجود دارد، که توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

فهم یک دیدگاه و فهم آنچه له یا علیه آن می‌توان گفت، اقداماتی جداگانه در

۱. باز هم، به سبب اهداف متفاوت یک و دین برتر.

فلسفه به شمار نمی‌آید، بلکه فی نفسه به هم مرتبط و جزء اقدامی واحد برای رسیدن به ادراک است. نتیجه‌ای که تا اینجا می‌توان گرفت، این است که به نظر می‌رسد برای موافقت با اصل فلسفه «ادویتا ودانتا» مقایسه‌ها با ادراک و نظریه‌های ادراکی، کافی نیست.

جاینیزم^۱ و بودیزم^۲

مقایسه و تمایز دیدگاه «رادیکال جاینیزم» و «غیر رادیکال بودیزم تراوادا»
نکته مورد توافق جاینیزم و بودیزم، این است که ما به رهایی از چرخه تولدهای پی‌درپی و رسیدن به بیداری و آزادی، نیاز اساسی داریم. اما آن دو درباره آنچه شخص تتویر یافته در پایان به آن دست می‌یابد و درباره ماهیت جست‌وجوگر، اختلاف نظر دارند. این اختلاف، هم از نظر دینی است و هم از نظر فلسفی که هر دو جنبه را توضیح خواهیم داد.

جاینیزم و اشخاص: «اشخاص به مثابه جوهر»^۳

از نگاه جاینیزم، خود آگاهی، همیشه متعلق به شخص است. همان گونه که ممکن نیست مثلی بدون زاویه باشد، وجود آگاهی، بدون وجود افراد نیز امکان‌پذیر نیست. در جایی از کتاب جاین آمده است:

ویژگی مشخص‌کننده جوهر، وجود است. وجود یعنی داشتن سه ویژگی به طور هم‌زمان: به وجود آمدن، فنا شدن و ماندگاری. دوام یعنی بقای ذات جوهر...، جوهر، دارای اعراض و حالات است...، اعراض وابسته به موضوع است و خود نمی‌تواند موضوع عرض دیگری واقع شود. حالت‌پذیری یعنی تغییر عرض.^۴

1. Jainism.

2. Buddhism.

۳. آموزه جاین، به طور کلاسیک، در مواعظ جاین (جاینا ساتراس) آمده است. سنت جاین از نظر آموزه‌ای در مقایسه با سنت بودیزم چندان همگن نیست.

4. *Tattvarthadhigama Sutra*, chapter V, sections 29-30, 31, 38, 41, 42; Sarvepalli Radhakrishna and Charles A. Moore (eds), *A Sourcebook in Indian Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p.256. The Sourcebook is probably still the most accessible source for the passages that it contains.

گفته شده است که اشیا (جوهر) بدون آنکه خود، اوصاف باشند، دارای اوصاف (ویژگیها و خصیصه‌ها) هستند. این اوصاف، ذاتاً در درجهٔ نخست قرار دارد (صفات اشیا بی که خود آنها صفت نیستند). این صفات، آغاز و پایان دارد، به وجود می‌آید و از بین می‌رود. تحقق یک صفت به این است که شیئی که آن صفت را نداشته است، می‌خواهد داشته باشد و از بین رفتن یک صفت به این است که شیئی که آن صفت را داشته است، دیگری آن صفت را نداشته باشد (که این، همان معنای حالت پذیری جوهر است). وقتی اشیا دچار تغییر می‌شوند، به این معناست که ویژگیهای به دست آورده را از دست می‌دهند، ولی خود جوهر، در خلال تغییراتی که در معرض آنها قرار می‌گیرند، ثابت می‌مانند. مفهوم تغییر، این پیش‌فرض را به همراه دارد که چیزی جابه‌جا شده است و بنابراین، چیزی را از طریق تغییر، متحمل می‌شود. در مجموع، اشیا بی که از نظر عددی، یکسان‌اند، دچار تغییر در صفات می‌شوند و پیش‌فرض تغییر یک شیء (صفت)، بقای شیء دیگر (جوهر) است.

در همان متن آمده است: «حقیقت خود، حیات است... و ویژگی مشخص آن توجه... افرادی که دارای قدرت تفکر هستند، از دانایان به شمار می‌روند»^۱. برخی اشیا، ذاتاً دارای حیات و اختیار، یا دارای حیات، ولی مجبور هستند»^۲. چنین اشیا بی، آگاه یا قادر به تأمل کردن دربارهٔ موضوعات تجربی هستند و خود آگاه یا آگاه به خود، به مثابه عامل و موجودی است که تحت تأثیر اشیا بی دیگر قرار دارد. این گفتار، نسبت به مسائل دینی در خصوص آموزه‌هایی که بدان اشاره شد، نقش پیش‌زمینه دارد:

در واقع، آنچه را باید با قوهٔ تشخیص خود دریافت کرد، «من» است.^۳ روح دارای حقیقت شناخت است و درک این حقیقت، عبارت است از «نیروانا»؛ بنابراین، کسی که خواهان رسیدن به «نیروانا»ست، باید درصدد کسب

1. Ibid., chapter II, sections 7,8,29; *Sourcebook* p.251.

۲. این سخن، نظیر آموزهٔ جاین، در خصوص قضا و قدر است (برخی نسبت به رستگاری و برخی نسبت به عدم رستگاری) اگرچه تقدیرکننده‌ای نباشد.

3. Samayasdra, 32.

خودشناختی باشد.^۱

براساس ایدهٔ جای‌نیزم، شناخت حقیقت خود یا شخص، با خود آگاهی میسر است؛ چنین شناختی، شرط رسیدن به بیداری^۲ است. مطلوب‌ترین حالت پذیری، یعنی بیداری، نه حقیقت خود یا شخص یا «جیوا»^۳ را متحول می‌سازد، نه قدرت آگاهی یا منزلت او را به عنوان موجودی آگاه از بین می‌برد؛ پس از اینکه روح آزاد می‌شود، اعتقاد صحیح کامل، شناخت صحیح کامل، ادراک کامل و حالت برخوردار از همهٔ کمالات باقی می‌ماند.^۴

در این مرحله، افراد در حالت بیداری، پذیرای جوهرهای خود آگاه، اینهمانی عددی در طول زمان و برخوردار از هویت شخصی می‌باشند؛ لذا در کتاب *جاینا سوترا*^۵ می‌خوانیم که وقتی «ماهاویرا»^۶، مرتاض بزرگ، به اشراق دست یافت، چنین بود:

به همه چیز عالم بود و به تمام اشیا احاطه داشت، از تمام اوضاع جهان، خدایان، انسانها و جتیان مطلع بود و آنها را می‌دید: از کجا می‌آیند و به کجا می‌روند. آیا آنها انسان به دنیا می‌آیند یا حیوان... به ربّ‌النوع‌ها تبدیل می‌شوند یا به موجودات شر، ... به نظرات، اندیشه‌های ذهنی، غذا، افعال، خواسته‌ها، اعمال نهان و آشکار همهٔ موجودات زنده در کلّ جهان آگاه بود؛ او کاهنی بود که به اشراق دست یافته بود، چیزی بر او مخفی نبود، حالات تمام موجودات زنده را در جهان می‌دانست و می‌دید که آنها به چه می‌اندیشیدند و چه می‌گفتند یا در هر آن چه چیزی را انجام می‌دادند.

«ماهاویرا» - بنیان‌گذار جای‌نیزم و اشراق یافته - پس از بیداری، همان شخص

1. Atmanusasna, 174.

2. Enlightenment.

۳. Jive: اصطلاح «اصل زندگی» یا «روح» که در بعضی از آثار دینی هندو به چشم می‌خورد، یکی از دو واقعیت ابدی در تئوت دین جایی است.

4. Ibid., chapter X, section A; *Sourcebook* p.260.

5. Herman Jacobi, trans., *Jaina Sutras* (New York: Dover Publications, 1962, originally published, 1896) I, 264.

۶. Mahavira: بنیانگذار دین جاین در قرن ششم پیش از میلاد.

قبل از اشراق به شمار می‌آید. نیل به کمال و اشراق (نیروانای نهایی پس از مرگ) موجب تغییر در او نمی‌شود.

بودیزم و اشخاص: «اشخاص به مثابه مجموعه‌ها»^۱

متنی بودایی می‌گوید:

ای موبدان! خواه بوداییان به پا خیزند یا نه، قانون حقیقی تغییرناپذیر و ضروری هستی، اقتضا می‌کند که تمام اجزای آن، موقت باشد. این حقیقت را یک بودا کشف می‌کند و در اختیار می‌گیرد، پس از کشف و تسلط بر آن، آن را اعلام می‌کند، تعلیم می‌دهد، منتشر می‌کند و آشکار می‌سازد. کاملاً تبیین می‌کند که همه اجزای تشکیل‌دهنده هستی، موقتی‌اند (گذرایند)...

ای موبدان! خواه بوداییان به پا خیزند یا نه، قانون حقیقی تغییرناپذیر و ضروری هستی، این است که تمام عناصر آن، فاقد نفس [ذات حقیقی ابدی]‌اند. این حقیقت را یک بودا کشف می‌کند و در اختیار می‌گیرد، پس از کشف و تسلط بر آن، آن را اعلام می‌کند، تعلیم می‌دهد، منتشر می‌کند و آشکار می‌سازد. کاملاً تبیین می‌کند که همه عناصر هستی، فاقد نفس‌اند.^۲

در متنی طولانی‌تر و معروف‌تر می‌خوانیم:

دقیقاً همان‌گونه که واژه «اژابه»^۳ تنها راه بیان محور چرخها، بدنه اژابه، میله و دیگر اجزایی است که با یکدیگر ارتباط خاصی دارند، با وجود این، وقتی می‌خواهیم اجزای آن را تک‌تک، مورد بررسی قرار دهیم، می‌فهمیم که مطلقاً هیچ اژابه‌ای وجود ندارد و دقیقاً همان‌گونه که اگر بخواهیم از چوب و دیگر اجزای سازنده خانه و فضای پیرامون سخن بگوییم، به کار بردن واژه «خانه»^۴

تنها راه بیان آن است، در حالی که مطلقاً خانه‌ای وجود ندارد؛ درست همان‌گونه که واژه «مشت»^۱ تنها راه بیان انگشتان، شست و غیره؛ واژه «لوت»^۲ برای بدنه لوت، زه‌ها و غیره؛ واژه «سپاه»^۳ برای فیلها، اسبها و غیره؛ واژه «شهر»^۴ برای استحکامات، خانه‌ها، دروازه‌ها و غیره؛ واژه «درخت»^۵ برای تنه، شاخه‌ها، شاخ و برگها و غیره است.

اما وقتی اجزای آن را تک‌تک مورد بررسی قرار می‌دهیم، می‌بینیم که مطلقاً هیچ درختی وجود ندارد. واژه‌های مربوط به «موجود زنده»^۶ و «خود»^۷ نیز دقیقاً به همین شیوه است که تنها راه بیان وجود پنج گروه به هم پیوسته است، اما وقتی تک‌تک عناصر موجود را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که مطلقاً هیچ موجود زنده‌ای وجود ندارد تا اساس تخیلاتی همچون «من هستم» یا «من» را شکل دهد. به عبارت دیگر، تنها چیزی که هست، فقط نام و صورت است. شناخت کسی که این امر را ادراک می‌کند، شناخت حقیقت نام دارد.^۸

گفته شده است عناصری که وجود دارد، موقت است. علاوه بر این، مجموعه‌هایی از عناصر هم‌زمان نیز وجود دارد (که آن را دسته‌های هم‌زمان می‌نامیم) و مجموعه‌هایی از عناصر متوالی وجود دارد (که آن را توالی دسته‌ها می‌نامیم). توالی دسته‌ها از دسته‌های متوالی هم‌زمان شکل می‌گیرد و به اصطلاح، اشیای فیزیکی، همان توالی دسته‌هاست.^۹

آنچه برای اهداف ما اهمیت دارد، این است که اشخاص کذایی، همان توالی دسته‌ها هستند. هیچ عنصری نیست که پایدار باشد، بلکه هر لحظه شاهد شماری از عناصر کاملاً جدید هستیم. توالی دسته‌ها فقط نمونه‌هایی است که از هویت عددی در زمان برخوردارند.

1. Fist.
2. Lute.
3. Army.
4. City.
5. Tree.
6. Living entity.
7. Ego.
8. *Visuddhi-magga* XVIII, *Sourcebook* pp.284-5; The text is Theravadin.

۹. یا به عقیده ایده‌آلیسم بوداگرایانه: معانی حسی عناصر دسته‌های هم‌زمان.

۱. سنت بودیزم در مقایسه با سنت جاین، همه‌گیری کمتری دارد. در حالی که آموزه‌هایی که می‌گویند جز «نیروانا»، هیچ چیز باقی نمی‌ماند و همه چیز، موقت است و هیچ شیئی موقت، به طور مستقل، پدید نمی‌آید، به سنت بودیزم نزدیک است، حتی در میان بوداگرایان هندی، تنوع آموزه‌ای مهمی وجود دارد. مورد بحث، بودیزم تراوادا است. همین مسائل، برای سنتهای غیر مطلق‌گرایانه «مهایانا» نیز صادق است. سنت مطلق‌گرایانه «مهایانا»، نسبت به «ادویتا ودانتا»، اگر توأمان نباشد، رقیبی فلسفی است که فعلاً مورد بحث نیست.

2. *Anguttara-nikaya*, III, 134; *Sourcebook* pp.273-4; the text is Theravadin.

3. Charict.

4. House.

بازنگری، مقایسه و تقابل

۱. «تناسخ»^۱ و «کارما»^۲

«تناسخ» و «کارما» از عقاید مشترک سنتهای جایی و بودایی است. نظریه «تناسخ» می‌گوید:

هر شخصی به صورت ازلی، زندگی متوالی دارد و تا ابد چنین خواهد بود؛ مگر اینکه به اشراق دست یابد.

نظریه «کارما» در تفسیر غیر توحیدی آن که تفسیری در خور جاینیزم و بودیزم

است، می‌گوید:

یک شخص، ناگزیر است جزای خوبی و بدی را دریافت کند؛ اعمال درست یا نادرستی که صادقانه انجام نگرفته است، سعادت یا شقاوت را به همراه دارد و هیچ کس نمی‌تواند از پاداش مقرر خود بگریزد.

در این آموزه‌ها، عدالت شرط ضروری است: دریافت‌کننده پاداش باید خود

انجام‌دهنده عملی باشد که به سبب آن، پاداش می‌گیرد، نه کسی دیگر.

۲. تحوّل^۳

براساس دیدگاه بودایی که شرح داده شد، مجموعه‌های اجزای هم‌زمان، جای خود را به مجموعه‌های جدیدی از اجزای هم‌زمان می‌دهد. هیچ تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه فقط یک جایگزینی صورت می‌گیرد.

در متن جایی دیگری می‌خوانیم:

امکان ندارد چیزی وجود داشته باشد که از حالت‌های زایش و مرگ، عاری باشد. از سوی دیگر، این حالتها بدون وجود یک شیء جاودانه یا ابدی (جوهری ثابت برای زایش، فنا و ثبات یا دوام) نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۱. Reincarnation: یعنی اعتقاد به تناسخ ارواح و حلول مجدد روح از بدنی به بدن دیگر، پس از مرگ.

۲. Karma: اصطلاحاً به معنای «اعمال» است؛ یعنی اعتقاد به اینکه عمل افراد در حیاتهای قبلی آنان تعیین‌کننده مرتبه طبقات فعلی ایشان است.

3. Change.

این سه، ویژگیهای جوهر یا وجود را تشکیل می‌دهد.^۱

«زایش و فنا» به رفت‌وآمد صفات و «ثبات یا دوام» به جواهر اشاره دارد.

«تحوّل» ملازم دوام است.^۲

۳. بساطت^۳

در مکتب جایی، اشخاص فاقد اجزا هستند. آنها هیچ عنصری ندارند و غیر مرکب‌اند. در نگاه جاین، یک فرد در زمان «T»، ذاتی خودآگاه است که در «T» به وجود می‌آید. اگر او در «T» تجسّم یابد، جسم او در «T» جزء او نیست. افکار او در «T» افکارند نه اجزا و صفات او در «T» صفات‌اند نه اجزا. فردی که در زمانهای «T1» و «T2» به وجود می‌آید، دارای جزئی از «T1» و «T2» نیست. ممکن است کسی بگوید: «تمام او، هم در زمان «T1» و هم در زمان «T2» به وجود می‌آید؛ یعنی اجزای او در زمان پراکنده نیست، بلکه دارای حیات است و حیات (دست‌کم) می‌تواند دارای اجزا باشد؛ مثلاً یک جزء آن، جایی است که در دهلی دانش‌آموز است و جزء دیگر، جایی است که در بنارس، استاد». حیات او می‌تواند دارای اجزا و بخشهایی باشد، اما خود او نمی‌تواند دارای اجزا و بخشهایی باشد. او جوهری غیر مرکب و ذهنی خودآگاه است. در حالی که حیات (که نباید با جسم بودن، اشتباه شود) برای یک فرد، ضروری است، همان فرد با هیچ زندگی خاصی یا زندگیهای متوالی، متحد نیست. یک فرد می‌تواند زندگی‌ای غیر از زندگی فعلی داشته باشد که در این صورت، دارای زندگی و زنجیره‌ای طولانی از زندگیها می‌باشد، بدون اینکه

1. Sanmati Tarka, 1,12; *Sourcebook* p.269.

۲. تحوّل، به طور دقیق، مستلزم آن است که موضوع آن، هویت عددی را در زمان حفظ کند. خواه این موضوع، موضوع دوام باشد؛ یعنی دوام ذاتی‌ای که جاینیزم برای اشخاص قائل است، یا موضوع امری ازلی که دارای هویت عددی وابسته به زمان است که اشخاص براساس نظریه «ویشی ستادویتا» و «دویتا» از آن برخوردارند و یا موضوع امری غیر ازلی که دارای هویت عددی وابسته به زمان است که اشخاص براساس یکتاپرستی اقوام سام از آن برخوردارند که از موضوع بحث خارج است.

3. Simplicity.

یکی یا همه آنها باشد (فرقی نمی‌کند دقیقاً تا چه حدی برسد).

در مکتب بودایی، اشخاص دارای اجزا هستند. آنها دارای عناصر و مرکب‌اند. در نگاه بودا، یک فرد در زمان «T» مجموعه‌ای هم‌زمان است که در زمان «T» وجود دارد.^۱ افکار وی در زمان «T» افکاری است که در زمان «T» جزء او، و صفات او در زمان «T» صفاتی است که در زمان «T» جزء او به شمار می‌آید. فردی که در زمان «T1» و «T2» به وجود می‌آید، دارای جزئی از «T1» و جزئی از «T2» است که وجود او، مجموعه‌ای از عناصر است که به طور هم‌زمان در «T1» و وجود دومی، مجموعه‌ای از عناصر است که به طور هم‌زمان در «T2» موجود است. ممکن است کسی بگوید: «تمام وجود انسان در هیچ لحظه‌ای از وجود او، موجود نیست، بلکه در زمان، پراکنده است». اگر یک فرد دقیقاً بتواند در دو زمان، موجود باشد، نیمی از او در هر یک از آن دو زمان به وجود می‌آید. اگر زندگی، مرکب از یک مجموعه طولی هم‌زمان باشد، یک شخص، یعنی زندگی (حیات)، به تعداد لحظاتی که وجود دارد، دارای اجزایی خواهد بود که در آن لحظات، مجموعه هم‌زمان یا غیر آن، در زنجیره زندگی پدید می‌آید؛ در حالی که حیات (که نباید با جسم بودن، اشتباه شود) برای یک فرد، ضروری است، همان فرد با زندگیهای متوالی خاصی که دارد، متحد است.^۲

تفاوت اساسی دیدگاه جاینی و بودایی درباره افراد

تفاوت تحلیل جاینی و بودایی درباره ماهیت شخص، مهم است، اما درک آن می‌تواند دشوار باشد. یکی دیگر از طرق بیان این تفاوت، بدین‌گونه است: یک اتم

۱. از نظر «بودیزم غیر ایده‌آلیستی»، مجموعه‌هایی وجود دارد که از هیچ نوع شعوری برخوردار نیست. (این نوع مجموعه‌ها، متعلقات حالات شیء فیزیکی نوعی است) و مجموعه‌هایی وجود دارد که از شعور برخوردارند (این نوع مجموعه‌ها، متعلقات حالات شخص نوعی است). اما از نظر «بودیزم ایده‌آلیستی»، فقط دومی وجود دارد، و حالت‌های فیزیکی شیء نوعی به موضوعات مربوط به مجموعه‌های ذی‌شعور (آنهايي که از محتوای حسی برخوردارند) برمی‌گردد.

۲. اگر اینهمانی فیزیکی، ضروری باشد، شخص مورد نظر دیدگاه بودایی، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ مگر اینکه حیات سابق، دوام داشته باشد. این امر، پرسشهایی را درباره آزادی‌ای که چنین شخصی می‌تواند ادعا کند، مطرح می‌کند.

را از نوعی که «اسحاق نیوتون»^۱ به آن باور داشت، در نظر بگیرید. در فیزیک او، یک اتم در واقع، یک گلوله ریز است (توپ بیلیارد کوچک شده به ابعاد بسیار کوچک). از نظر او، یک اتم به کوچکی هر چیزی که می‌تواند کوچک باشد، است و از هیچ جزئی تشکیل نیافته است. در این تفکر، اتمهای متجانس و بسیار ریز، تشکیل‌دهنده اشیا فیزیکی بزرگ‌تر است.

فرض کنید در زمان «T1» فقط یک اتم وجود دارد که آن را آلیس (۱) می‌نامیم و در زمان «T2» نیز فقط یک اتم وجود دارد که آن را آلیس (۲) می‌نامیم. سپس پرسید: آیا آلیس (۱) با آلیس (۲) اینهمانی دارد؟ در صورتی که آلیس (۱) از زمان «T1» تا «T2» دوام داشته باشد، پاسخ مثبت است، در غیر این صورت، آلیس (۲) یک اتم جدید خواهد بود.

حال فرض کنید آلیس (۱) به جای یک اتم مادی، یک شخص یا یک ذهن غیر مادی خودآگاه باشد و همچنین آلیس (۲). سپس پرسید: آیا آلیس (۲) با آلیس (۱) اینهمانی دارد؟ پاسخ مثبت است؛ به شرط اینکه آلیس (۱) از زمان «T1» تا زمان «T2» دوام داشته باشد، در غیر این صورت، آلیس (۲)، یک فرد جدید خواهد بود. فرض کنید آلیس (۱) فقط در زمان «T1» وجود دارد و آلیس (۲) در زمان «T2»؛ در این صورت، آنها اینهمانی ندارند. پاسخ بودیزم به اینهمانی هر شیء غیر مرکب در زمان، این‌گونه است. اگر چنین چیزی مانند آلیس وجود دارد، صرفاً وجود مجموعه‌ای مرکب از آلیس (۱) در زمان «T1» و آلیس (۲) در زمان «T2» می‌باشد (و شاید آلیس (۳) در زمان «T3» و...). آلیس در طول زمان، «مجموعه‌ای از آلیسهای آنی در یک زمان» است.

بنابراین، تفاوت اساسی دو تحلیل جاینی و بودایی آن است که در تحلیل جاینی، فرد «یک شیء غیر مرکب است که در طول زمان وجود دارد و تا پایان مجموعه لحظات، دوام دارد»، در حالی که در تحلیل بودایی، فرد «مجموعه‌ای از اشیا مرکب است که هیچ یک از آنها در طول زمان وجود ندارد».

1. Isaac Newton.

اهمیت تحلیلهای جاینی و بودایی درباره افراد

از دید کسی که در محیطهای دانشگاهی جدید تربیت یافته است، ممکن است موضوعات متافیزیکی و اهمیت دینی مباحث پیرامون آن، مانند رستگاری یا اشراق در مقابل شقاوت یا جهل، اگر نامعقول نباشد، دست کم بعید به نظر آید. البته درباره این نوع مسائل نمیخواهیم داوری کنیم؛ چون داوری در این مسائل به عهده نویسندگان بومی، مفسران متون معیاری و شرکت کنندگان در آیینها و نهادهای مرتبط با آن است. بنابراین، براساس تحلیلهای جاینی و بودایی از این موضوع، روشن ساختن این نوع مسائل متافیزیکی^۱، اساس و بنیان اشراق یافتگی است. علاوه، از دیدگاه جاینی، این تحلیل بوداگرایانه، امکان رسیدن شخص به اشراق را منوط به شرط چندانی (یا اساساً هیچ شرطی) نمی داند، ولی در مقابل، از دیدگاه بودایی، تحلیل جاین، امکان دستیابی شخص به اشراق را منوط به مسائل بسیاری می داند. می توان گفت: بنا بر عقیده بودا، روح جاین برای سوار شدن بدون مخاطره بر «گردونه بزرگ»^۲، بسیار سنگین است، ولی بنا بر عقیده جاین، بودایی (غیر) روح، برای سوار شدن بر این قایق، بسیار ضعیف است.

چند نتیجه

۱. فعل

فرض کنید همان گونه که شایع است، «جمی»^۳ سه گلوله به طرف «جوسی»^۴ شلیک می کند تا محل پس انداز والدینش را نشان دهد - شلیک اول در زمان «T1»، شلیک دوم در زمان «T2» و شلیک سوم در زمان «T3». براساس تحلیل مجموعه ای،

۱. البته «برای اثبات مسائل متافیزیکی» قدرتی بیش از قدرت تعیین صحت و سقم ارزیابی این مسائل لازم است. این مسائل، شامل اعتقادات عمومی، باورهای بنیادی و راسخ، احساسات و اعمال پیوسته و مانند آن می شود. می توان گفت: «شناخت عمقی و شناخت سطحی». ولی «اثبات درستی این مسائل» قطعاً شامل اثبات حقایق آنها، یعنی «اعتقاد به آنچه واقعیت دارد» می شود.

۲. «گردونه بزرگ» ترجمه انگلیسی «مهایانا» است. فرقه «مهایانا» بخش عمده بوداییان را دربرمی گیرد.

3. Jamie.

4. Josie.

آنچه شلیک اول را انجام می دهد، یک مجموعه ای هم زمان است که فقط در زمان «T1» وجود دارد، همین طور درباره شلیک دوم و سوم، مجموعه هایی هم زمان است که فقط در زمانهای «T2» و «T3» وجود دارد. عامل اول، شلیک نخست، عامل دوم، شلیک دوم و عامل سوم، شلیک سوم را انجام می دهد. هیچ مجموعه ای هم زمان، همه این سه شلیک را انجام نمی دهد. یک مجموعه متوالی، فقط هنگامی شلیک می کند که مجموعه اعضای هم زمان آن شلیک کند؛ این مجموعه، فقط آن اعضا می باشد. براساس تحلیل جاینی، یک ذات خودآگاه، هر سه شلیک را انجام می دهد - «جمی» از نظر عددی، در زمانهای «T1»، «T2» و «T3» شخص واحدی است و در هر یک از این زمانها، یک گلوله شلیک می کند.

۲. خاطره^۱

فرض کنید همان گونه که متداول است، «جمی» به جرم شلیک گلوله ها به «جوسی» بازداشت شود و با حالتی اندوهناک، خشونت خود را نسبت به «جوسی» به یاد آورد.

براساس تحلیل جاینی، از نظر عددی، همان موجود خودآگاهی که گلوله ها را شلیک کرده است، خود را عامل آن می داند. «خاطره» انجام یک فعل، از نظر عددی، شامل همان ذات خودآگاهی می شود که آن را انجام داده است و خود را عامل آن می داند.

اما براساس تحلیل بودایی، خاطره (معتبر)، موضوع مجموعه هم زمان جدید، دارای حالتی است که از مجموعه هم زمان پیشین که به روشی خاص عمل می کند، حکایت دارد و آن در جایی است که درباره مجموعه هم زمان پیشین که بدین گونه عمل کرده است، صادق باشد و نیز در جایی است که مجموعه های هم زمان قبلی و بعدی، ارکان همان توالی مجموعه ها به شمار آید.

۱. واژه «memory» در اینجا به عنوان «واژه ای مطلوب» به کار رفته است و نمی توان انکار کرد که می توان تصور کرد که انسان به یاد می آورد، در حالی که به یاد نمی آورد (دیدگاهی که کاملاً مورد اعتقاد جاینیزم است).

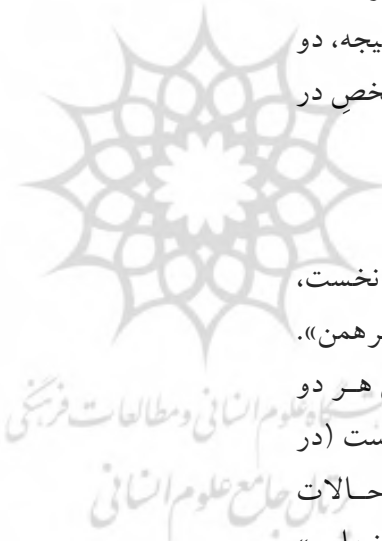
همان‌گونه که اشاره شد، نظریه «تناسخ» و «کارما» مستلزم آن است که پاداش مناسب (سعادت یا شقاوت) در ازای اعمال گذشته هر فرد به او داده شود؛ اعمالی که قبلاً در مقاطعی از زندگی خود انجام داده است.^۱ نه تنها «ماهاویرا» بلکه «بودا» نیز به دلیل رسیدن به اشراق، مثل کسانی که همه زندگی تناسخی گذشته را به یاد می‌آورند، معرفی می‌شوند.

بنابراین، سنتهای جایی و بودایی، تحلیلی کاملاً متضاد از ماهیت شخص (شخص در یک زمان و شخص در طول زمان) ارائه می‌دهند. از نظر سنت جایی، شخص در یک زمان «یک ذات خودآگاه» و شخص در طول زمان «یک ذات خودآگاه دارای وجود متوالی» است، اما از نظر سنت بودایی، شخص در یک زمان «مجموعه‌ای از حالات گذرا» و شخص در طول زمان «توالی این مجموعه‌ها» است؛ لذا دو نظر کاملاً متفاوت درباره چستی شخص وجود دارد که در نتیجه، دو دیدگاه کاملاً متفاوت درباره دلیل اینهمانی یک شخص در یک زمان با شخص در زمان دیگر وجود خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

سه دیدگاه غیر توحیدی درباره واقعیت نهایی بیان شده است؛ در دیدگاه نخست، آنچه وجود دارد، فقط و فقط یک موجود بدون وصف است یا «نیرگونای برهنه». در دیدگاه دوم، آنچه وجود دارد، ذهنها و عناصر مادی است. براساس هر دو دیدگاه، واقعیت نهایی، غیر مرکب (ترکیب‌نیافته از اجزا) و مستقل است (در وجودش به چیزی وابسته نیست). در دیدگاه سوم، آنچه نهایی است، حالات فیزیکی و ذهنی است که موقت، گذرا و ناپایدار است. در این دیدگاه، «نهایی» معنای نامرکب بودن را در خود دارد، نه معنای استقلالی؛ همان‌طور که هر حالتی در وجود، وابسته به حالات دیگر نیست، هیچ چیزی دارای وجودی مستقل نیست.

۱. اگر خواسته شود «سفرهای» مختلف تناسخ را به عنوان حیاتی واحد تصور کرد، آن اعمال را باید به جای اعمالی که در «سفرهای» اولیه انجام شده است، در نظر گرفت، نه اعمالی که در هنگام پاداش دادن انجام می‌گیرد.



فصلنامه علمی-پژوهشی
فلسفه و اندیشه اسلامی