

مطالعات علوم اسلامی انسانی

مقاله پژوهشی، سال هشتم، شماره ۳۱، پاییز ۱۴۰۱ (ص ۳۸ - ۵۰)
دریافت: مهر ماه ۱۴۰۱ پذیرش: آذر ماه ۱۴۰۱

حکمت و تفکر فلسفی هند

Indian wisdom and philosophical thinking

سعید گراوند/ دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
مریم جبارپور/ کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
آزین مرندی/ کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

Saeed Geravand/ Associate professor in religion and mysticism, Azarbayjan Shahid Madani University.

geravand_s@yahoo.com

Maryam Jabarour/ M.A in religion and mysticism, Azarbayjan Shahid Madani University.

Azin Marandi/ M.A in religion and mysticism, Azarbayjan Shahid Madani.

Abstract

In Indian philosophical thinking, philosophy is the explanation of the nature of the innermost essence of the world. In this way of eastern thinking, philosophy is Brahavidya or knowledge of Brahman. Indian philosophy is not only a philosophy but also a way of salvation. In fact, Hindus use the word "darshan" for philosophy, which in Indian philosophical thinking is a type of thinking and insight (insight) that is based on intuition more than anything else. Hindus also use the word "dharma" for philosophy, which means the right way and order and harmony in the world. This is the reason why Indian thinkers believe that the wisdom and philosophy of India is a wisdom that has been formed in line with dharma and the correct order and harmony of the world. One of the positive characteristics of Indian philosophical thinking is the effort to discover the truth, connection and reconciliation with Nature, the presence of intuition instead of paying attention to reason and reasoning, diversity and variety of schools, unity in moral and spiritual issues, attention to the issue of original art, attention to language and esoteric sciences and deep

چکیده

در تفکر فلسفی هند، فلسفه عبارت است از تبیین سرشت باطنی ترین ذات جهان. در این شیوه از تفکر شرقی، فلسفه عبارت است از برهما-ویدیا یا آگاهی از برهمن. فلسفه هندی نه فقط فلسفه است بلکه طریق رستگاری نیز است. در واقع، هندوها واژه "دَرشَنَه" را برای فلسفه به کار می برند که در تفکر فلسفی هند نوعی تفکر و بینش (بصیرت) است که بیش از هر چیز مبتنی است بر اشراق و شهود. هندوها واژه "دَهَرْمَه" یعنی طریق و نظم و هماهنگی درست در جهان را نیز برای فلسفه به کار می برند. به همین دلیل است که متفکران هندی معتقدند حکمت و فلسفه هند، حکمتی است که در راستای دهرمه و نظم و هماهنگی درست جهان شکل گرفته است. از مشخصه‌های ایجابی تفکر فلسفی هند می توان به اهتمام برای کشف حقیقت، پیوند و آشتی با طبیعت، حضور شهود به جای توجه به عقل و استدلال، تنوع و گوناگونی مکاتب، وحدت در مسائل اخلاقی و معنوی، توجه به مسأله هنر اصیل، توجه به زبان و علوم باطنی و روانشناسی ژرفا، و فهم مطلق به صورت سلبی و برتری خود کلی بر خود فردی اشاره کرد. یافته های تحقیق نشان می دهد که حکمت و تفکر فلسفی هند در کشف حقایق بیشتر از روش شهودی بهره گرفته و برهان و استدلال حتی برای اثبات وجود خدا در آن جایگاه چندانی ندارد. عدم رشد علوم طبیعی، ریاضت طلبی و انکار واقعیت های عینی جهان و عدم توجه به دنیا و علوم دنیوی، غفلت از تاریخ و فلسفه تاریخ از مشخصه های سلبی حکمت و فلسفه هند است.

psychology, and absolute understanding in its negative form and superiority Kelley pointed at Freddie himself. The findings of the research show that Indian wisdom and philosophical thinking use more intuitive methods in discovering truths, and arguments do not have much place in it even to prove the existence of God. Lack of development of natural sciences, austerity and denial of the objective realities of the world, lack of attention to the world and worldly sciences, neglect of history and philosophy of history are negative characteristics of Indian wisdom and philosophy.

Keyword: Indian philosophical thinking, Indian philosophy, thinking, wisdom, intuition.

کلیدواژه‌ها: تفکر فلسفی هند، فلسفه هند، تفکر، حکمت، شهود.

مقدمه

فلسفه هند در واقع مجموعه‌ای است از اندیشه‌های حکیمانه همه مکاتب و متفکران هندی، اعم از باستانی و مدرن، هندو و غیر هندو، خداباور و ناخداباور. در فلسفه هند نیز موضوعاتی دربارهٔ متافیزیک، اخلاق، منطق، علم النفس و شناخت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما طرح این مباحث به صورت جدا و متمایز از هم نیست. (چاترجی، معرفی...، ۸۱-۷۸). با این وجود، فلسفه هندی یکی از کهن‌ترین سنت‌های فکری بشری است که حتی کهن‌تر از فلسفه یونانی و یا حداقل به اندازهٔ آن دارای قدمت می‌باشد. به گونه‌ای که برخی از احتمال تأثیر تفکر هندی بر تفکر یونانی سخن گفته‌اند (راداگریشنان، ۱/۵۰، محمودی، گذاری بر...، ۲۶). در تاریخ حکمت و تفکر هند، آنچه در وداها آمده است، فلسفه به معنای معمول و متعارف آن نیست؛ زیرا فلسفه باید مبتنی بر استدلال‌های روشن و بر پایهٔ اقامهٔ حجت باشد. از این رو، نخستین نشانه‌های تفکر فلسفی هند را می‌توان در رساله‌های اوپانیشادی جستجو کرد. آن‌جایی که پرسش‌هایی در باب حقیقت نفس، خدا و جهان به روشنی طرح شده است. اما در تفکر فلسفی هند علوم طبیعی و تجربی رشد چندانی نداشته است. حتی در فلسفه هند کوچک‌ترین ارزشی برای زمان، لحظه و دوره‌ی تاریخی دیده نمی‌شود. (شایگان، ادیان و ...، ۱/۷، همو، بت‌های ذهنی و ...، ۶۴). در این پژوهش، پرسش‌هایی قابل طرح است که واکاوی آن‌ها از جهاتی در ایضاح مشخصه‌های تفکر فلسفی هند اهمیت بسیار دارد. از جمله اینکه تفکر فلسفی هند در بین فلسفه‌های شرق چه جایگاهی دارد؟ سرچشمهٔ اصلی فلسفه هند را در کجاها می‌توان جستجو کرد؟ به علاوه، در تاریخ فلسفه هند پرسش از وجود از نخستین پرسش‌های فلسفی در اوپانیشادها است. اینکه در اوپانیشادها وجود چیست و چه نسبتی با وجود در دیگر سنت‌های شرق دارد؟

پیشینهٔ تحقیق

در زمینهٔ اندیشه‌های دینی و عرفانی هند پژوهش‌هایی عمیق صورت گرفته است. اما در باب تبیین مسأله مشخصه‌های بارز تفکر فلسفی هند به صورت مستقل و مجزا تحقیقی علمی با رویکردی فلسفی صورت نگرفته است؛ تا آنجا که امکان جستجو بوده تاکنون به زبان فارسی پژوهشی کامل و منسجم دربارهٔ تفکر فلسفی هند و تبیین مشخصه‌های بارز آن صورت نگرفته است. البته اخیراً مقاله‌ای تحت عنوان گذاری بر فلسفه "ودانتا" از آغاز تا "رامانوجه" به چاپ رسیده که در آن ابوالفضل محمودی به بررسی مکاتب ششگانه فکری هند و دورهٔ شکل‌گیری آن با تاریخ پرداخته‌اند (محمودی، ۱۳۸۸: ۲۵-۴۸). پژوهش‌های دیگری، با عنوان "تاریخ فلسفهٔ اسلام" نوشتهٔ میان محمد شریف صورت گرفته که در خلال آن نویسنده در فصلی به "تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام" اشاره کرده است. این پژوهش، تحقیق جامع و سودمندی است اما در باره مشخصه‌های تفکر فلسفی هند و واکاوی تفکر هندویی از منظری فلسفی در آن بحث و گفتگو نشده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان "حکمت اوپانیشادی" به چاپ رسیده که در آن ابوالفضل

محمودی به مساله حکمت و مراتب مختلف آن از نظر شنکره پرداخته است (محمودی، ۱۳۸۳). به هر حال، در باب شناسایی و تبیین مسأله مشخصه‌های بارز تفکر فلسفی هند به صورت مستقل و مجزا تحقیقی علمی با رویکردی فلسفی صورت نگرفته است؛ لذا نویسنده ضمن سود جستن از پژوهش‌های مذکور در صدد است با مراجعه به متون و ادبیات هندویی، تفکر هندویی را از منظری فلسفی واکاوی کند و مشخصه‌های بارز آن را با نگاهی فلسفی در قالب دو رویکرد ایجابی و سلبی نشان دهد.

ماهیت فلسفه هند

فلسفه در گسترده‌ترین مفهوم و از نظر لغت شناسی، به معنای "عشق به دانش" است. فلسفه در معنای عام آن کوششی است برای اقناع نیاز خردورزانه انسان. اساس اندیشه‌های فلسفی هند، بر پایه قبول یا نفی مرجعیت و اعتبار وداها و اوپانیشادها استوار است؛ هدف از اندیشه‌ورزی و تأملات عقلانی متفکران هندی، که خود همگی از حکیمان و فرزانه‌گانی بودند که با ریاضتهای طاقت فرسا و مجاهدت‌های پیگیر و مراقبه‌های مداوم، به مقام فلسفه دست یافته‌اند (چاترجی، مقدمه، ۵۰-۵۱) دست یافت به حقیقت است. از این رو، می‌توان گفت که در تفکر فلسفی هند فلسفه عبارت است از تبیین سرشت ازلی حقیقت و یا باطنی‌ترین ذات جهان. در این شیوه از تفکر شرقی، فلسفه عبارت است از برهما ویدیا^۲ یا آگاهی از برهمن (محمودی، ۲۴، راداکریشن، ۱/۲۵۱). حتی فلسفه در نظر مکاتب فکری هند، فهم و کشف حقایقی است که فقط از طریق ریاضت، تزکیه نفس و شهود ممکن و میسر است.

پس، پایه و اساس فلسفه، تجربه و ابزار اصلی آن، کشف و شهود است؛ برخی بر این باورند که پایه‌های فلسفه باید بر تجربه عام و متعارف، یعنی حقایقی که عموم انسان‌ها قادر به کشف آنها می‌باشند و مورد قبول عامه واقع می‌شوند و یا بر اساس تجربیات و یافته‌های علمی دانشمندان استوار گردد (چاترجی، ۸۸-۹۶). باید گفت که فلسفه در هند تنها برای ارضای حس کنجکاوی و اقناع عقلی و یا از سر تفنن و اهدافی از این قبیل به وجود نیامده است؛ بلکه هدف فلسفه کسب بصیرت است که در ادبیات هند به آن درشنه^۳ می‌گویند. در فرهنگ هندویی درشنه از ریشه "دریش" یعنی "دیدن" یا "مشاهده" مشتق شده است. از این رو، در تفکر فلسفی هند، هندوان از این واژه، برای فلسفه هم استفاده می‌کنند. در واقع، هدف از درشنه در تفکر هندویی درک حقیقت نهایی یعنی آتمن و برهمن است. آتمن حقیقت انسان یا عالم صغیر است و برهمن نیز حقیقت عالم کبیر است. در حقیقت، از این درشنه‌ها به معنای مکاتب فکری، هم می‌شود تعبیر به فلسفه و عرفان کرد؛ عده‌ای از این جهت که این مکاتب شش‌گانه، دیدگاهی کلی نسبت به هستی ارائه می‌دهند، از درشنه تعبیر به فلسفه می‌کنند و عده‌ای دیگر از آن جهت که این مکاتب به سلوک باطنی و سیر انفسی انسان تأکید دارند و هدفشان وصول به حقیقت مطلق است، از درشنه تعبیر به بصیرت و بینش می‌کنند (قرایی، ۱۴۸-۴۲).

بنابراین، مقصود اصلی این مکاتب فکری آن است که روح فردی از راه درک و کشف حقیقت به روح کیهانی بیبوندند تا از دور تسلسل تولد و مرگ یا رنج باز پیدایی‌ها نجات یابد. اکنون پس از بحث و بررسی کلیاتی در باب فلسفه هند در اینجا به تبیین مشخصه‌های ایجابی و سلبی تفکر فلسفه هند می‌پردازیم.

مشخصه‌های ایجابی تفکر فلسفی هند

پیوند میان دین و فلسفه: یکی از مشخصه‌های ایجابی تفکر فلسفه هند، ارتباط و پیوستگی میان دین، فلسفه و عرفان است که از آن می‌توان به اتحاد و یکی شدن این سنت‌ها اشاره کرد. تمام مکاتب فکری هند، بجز چارواکه، به تدریج شکل دینی به خود گرفته و حتی به دین مبدل شده‌اند، اما این جریان فلسفی برخلاف اندیشه‌های یونانی است، چنان که راداکریشن می‌نویسد: "در یونان عناصر دین خصوصیات فلسفی پیدا کردند در هند، فلسفه، خود مبدل به دین شد" و حتی در مورد عرفان نیز در بین مکاتب مختلف فکری پیوند و اتحاد وجود دارد (اسمارت و ...، سه سنت فلسفی، ۲۳-۲۲، راداکریشن، تاریخ فلسفه، ...، ۱/۹). اما در فرهنگ هندی، به خصوص در هندوئیسم، مرزبندی دقیقی بین عرفان و فلسفه و دین وجود ندارد. چون تعریفی که غرب از فلسفه و عرفان دارد، غیر از آن چیزی است که در فرهنگ هندی وجود دارد و لزومی هم ندارد که این تعریف مطابق با تعریف غربی باشد (قرایی، ۴۱-۴۲). به گفته هگل: "فلسفه هند با دین و مذهب آن یکی است؛ به طوری که علاقه دینی همان علاقه داشتن به فلسفه و تفکر اسلامی است."

بنابراین، در هند دین و فلسفه و عرفان بسیار به هم نزدیک یا درهم آمیخته اند به گونه ای که تمایز و تفکیک کامل و دقیق اینها از یکدیگر امکان پذیر نیست) (CF:Brooks,99,Brown,37)

آمیختگی نظر با عمل: از دیگر ویژگی‌های تفکر فلسفی هند **آمیختگی نظر با عمل** است؛ بر این اساس، ویژگی‌های یک حکیم حقیقی این است که فلسفه هندی به چیزی فراسوی منطق نظر دارد یا به تعبیر "ماکس مولر به بالاترین هدفی که انسان در این دنیا می‌تواند برای آن کوشش کند." در این صورت، فیلسوف هندی با شور و اشتیاق فراوان معرفت به حقیقت را می‌جوید، اما این خود معرفت به حقیقت و ارضای عقلی ناشی از آن و حتی خود حقیقت نیست که ارزشمند است، به دلیل، نقش نجات بخشی آن است که ارزشمند می‌شود، زیرا معرفت به حقیقت در شیوه امکان و دسترسی انسان به نجات و سعادت یاری می‌رساند (Bibhuti, 243). بنابراین، انسانی که بتواند به درک حقیقت دست یابد به آسانی از قید و بند و گرفتاری‌های این جهان رها شده و به آزادی و نجات نایل می‌شود. به همین دلیل، مکاتب فلسفی هند معتقدند که در این جهان هستی، حقیقتی پایدار و ثابت وجود دارد که تنها با باطن و قلب عارف است که می‌توان به سراپرده وی راه یافت (اسمارت و...، ۲۶).

حضور بومیان هند

یکی دیگر از مشخصه‌های برجسته فلسفه هند حضور متمایز بومیان هند است؛ چه آنها مردمانی بودند که بیش از دو هزار سال ق.م. در سرزمین هند سکونت داشتند و نیز، مردمی بلند قامت و سفید روی، از نژاد ریشه هند و اروپایی که خود را آریایی می‌خوانده‌اند. این اقوام از هر طرف به جنوب و شمال تاخته و سپس به سوی مشرق حمله برده‌اند؛ به علاوه، سرگذشت اقوام دیگری به نام "دراویدین ها" و "بیرهورها" به وجود آمد. این اقوام گرچه در نیمه جنوبی و شرق هند مرکزی در ایالت "ناگپور" به صورت ابتدایی و کوچ نشینی زندگی می‌کردند. بعضی از آنها هنوز کوچ نشین و سیارند و بعضی دیگر ساکن و ده نشین شده‌اند. و در دسته‌های کوچک به نام "تاندا" (تنده)، که شامل چهار تا ده خانواده است و بزرگتر آن رئیس قبیله زندگی می‌کردند. بیرهورها، در اطراف جنگل هابه سر می‌بردند، و با شکار حیوانات و بعضی برگ‌ها و ریشه های درختان زندگی می‌کردند. و اغلب به آنها قوم بوزینه نسبت داده‌اند. به همین دلیل، هر دسته رئیسی موسوم به "نایا" داشت که کاهن قبیله نیز محسوب می‌شد (شمس و...، ادیان هند، ۲۲-۲۴، ناس، تاریخ جامع ادیان، ۸-۳۹).

بنابراین، بومیان هندویی اعتقاد داشتند که همه اشیاء و موجودات نیرو و روحی پنهان دارند. و نیز، به ارواح نیاکان احترام می‌گذاشتند. ظاهراً در میان آن‌ها نظام ربّ الاربابی رواج داشت؛ زیرا خدا را از همه خدایان برتر و بزرگتر خدای آفریننده می‌شمردند و معتقد بودند که خورشید و آفتاب، نشان و علامت اوست (شمس و...، ادیان هند، ۲۳). افزون بر آن، می‌توان به چند مورد از صفات مشترک انسان بومی اشاره کرد که اولاً، آنها یک نوع عقیده یا احترام مذهبی نسبت به مکانی خاص یا چیزی معین، که آن را به شیء مقدس نسبت می‌دهند و محترم می‌شمارند. از سوی دیگر، در میان اقوام بومی هند، اعتقاد به یک نیروی روحانی غیبی حضور تام دارد که موجب می‌شود به خودی خود این قوه شروع به فعالیت کند، و نیز، به وسیله اشخاص معین یا در وجود اشیاء زنده ظاهر می‌شود؛ به این قوه مافوق طبیعی "مانا" می‌گویند (مشکور، خلاصه ادیان در...، ۵۶).

قداست حیوانات و گیاهان

یکی دیگر از مشخصه های فلسفه هند تقدس گیاهان و حیوانات است. در متون اولیه ودایی حیوانات و گیاهان کمتر مورد اهمیت قرار گرفته‌اند؛ در این متون به اسبی که آربه خدایان را به دوش می‌کشد و گاوی که شیر می‌دهد، اشاره شده است و فقط گیاه سومه به دلیل تهیه شراب آئینی از آن، در وداها اهمیت نسبی دارد. (CP:Vedachalam,55,Singh,57) (حتی‌بعادت برخی درختان در دوره های بعد، از جمله درخت انجیر هندی و برخی مکان‌ها و رودخانه‌ها نیز اشاره شد و بدین صورت، الوهیت دامنه وسیع تری یافته است (شمس و...، ادیان هند، ۲۶). با این وجود، یکی از مقدس‌ترین گیاهان در باور هندوها درخت انجیر هندی است. این درخت در تفکر هندویی مقدس است؛ چون که این درخت نماینده ویشنو است (دهرمه، آیین هندو، ۱۵-۱۶). علاوه بر این، درخت‌های مقدس همراه با رمزها، اساطیر و آیین‌های مربوط به آن بخش مهمی از فلسفه، تاریخ، باورهای قومی و روایت‌های مردمی رایج در سرتاسر

جهان را تشکیل می‌دهند. در واقع، در فلسفه هند درخت بیانگر همه چیزهایی بود که انسان دینی به گونه‌ای نمایان آنها را مقدس تلقی می‌کرد؛ (یعنی) هر چیزی که او گمان می‌کرد که خدایان بنا بر ماهیت یا ذات خود دارای آن هستند و این دسترسی تنها به ندرت آن هم صرفاً برای افراد ممتاز، قهرمانان، و نیمه خدایان ممکن می‌شود. اما از دیدگاه انسان هندوی می‌توان گفت که همه درختان و گیاهانی که مقدس شناخته می‌شوند (مثلاً، درخت آشواتا در هند) به عنوان تجسم عالم نباتی، به راز حیات و آفرینش هستی دست یافته‌اند. در این صورت، آنچه موجب می‌شود که گیاه یا درخت حرمت پیدا کند و کاشته شود، ارزش دینی آن است (حسین آبادی، ۳۰ بررسی پیوستگی...، الیاده، مقدس و نامقدس، ۱۳۹-۱۴۰).

افزون بر این، در سنت فکری هندو بسیاری از مظاهر طبیعی مانند کوه‌ها، رودها، الهی و مقدس تلقی می‌شوند. در این میان رشته کوه هیمالیا به خاطر شکوه و افراستگی مرموزش برای هندوها جنبه تقدس پیدا کرده و در متون مقدس برای آن افسانه‌های بسیاری توصیف کرده‌اند. و نیز، رود هند (گنگ) مقدس‌ترین رود به شمار می‌رود؛ زیرا به باور هندوان، این رود از پای ویشنو نشأت گرفته و پیش از آنکه به زمین برسد از میان گیسوان شیوه (شیوا) می‌گذرد.

الوهیت انسان

یکی از ویژگی‌های برجسته فلسفه هند الوهیت یافتن انسان است. از دیگر خصوصیات که در متون متأخر هندوی ظهور یافت، خداگونه شدن برخی از قهرمانان بزرگ است. در وداها از خدایانی که به صورت آدمیان به زمین می‌آیند، بحث نشده است؛ اما در متون بعدی، قهرمانان خدایانی تصور شده‌اند که برای حمایت و محافظت انسان به زمین آمده‌اند. آنان را در معابدی که برایشان می‌ساختند، عبادت می‌کردند و برای آنان قدرت و برخی دیگر از صفات و خصوصیات الهی قائل بودند. از جمله این خدا-انسان‌ها، ایزدبانوی "کرنجی" در راجپوتانه، و همچنین برخی از ریشی‌ها یعنی مرشدان معنوی و فرزندان هندو را می‌توان اشاره کرد. به باور هندوان، انسان موجودی قدسی و متعالی به شمار آمده است. از این رو که روح او بارقه‌ای از شکوه و جلال الهی است. از سوی دیگر، ویژگی‌های برجسته حضور خدایان و آیین‌های متنوع هند، تنها با پرستش یا قربانی انجام می‌گرفته است؛ به همین دلیل، تمدن دراویدی از آیین‌هایی است که در آن از پرستش خدایان آن‌ها سخن به میان رفته است، و اینکه خدایان با اعمال و رفتارشان به مردم این گونه القا می‌کردند که با قربانی‌های خونی و یا حیوانی می‌توان جلوی خشم یا فریادشان را فرونشاند که به موجب آن آریائیان به خدایان دراویدیان "خدایان دیوانه" لقب دهند، از این رو، خدایان دراویدی با خدایان آریایی پیوند برقرار کردند. اما در اوپانیشادها، که شیوه رفتار با خدایان و مراسم قربانی ودایی را قبول ندارند؛ برای مثال، در "بریه‌آرانیکه اوپانیشاد"^۸، خدایان به حیوان خانگی اشاره شده‌اند و روح اوپانیشادها در سرشتش، مخالف آیین‌های مناسک دینی است. نمونه بارزی از آن را می‌توان در نخستین بخش‌های بریه‌آرانیکه اوپانیشاد ملاحظه کرد؛ آنجا که قربانی اسب به شیوه تمثیلی بیان می‌شود (رادا کریشن، تاریخ فلسفه...، ۱/۴۹).

طرح مسئله رنج

اعتقاد به رنج، یکی دیگر از مشخصه‌های مکاتب فلسفی هند است، مقصود از رنج، این است که هر انسانی در زندگی خود با رنج سر و کار دارد، اما میزان این رنج در نگاه مکاتب فلسفی متفاوت است. اساساً فلسفه هندی فکری، اندیشه خود را بر مفهوم رنج و عوامل آن و امکان رهایی و راه‌های رهایی از رنج بنیان می‌نهد. اما، هندو ها معتقدند که زندگی این دنیا چیزی جز رنج و اندوه نیست. از این رو، یاجنیا والکیه بر این اعتقاد بود که انسان زمانی سعادت‌مند است که آتمن را درک کرده باشد و انسان زمانی در رنج و عذاب است که از آتمن جدا باشد و از این سرچشمه سعادت غافل باشد. او ذات آتمن را چنین توصیف می‌کند: این نفس شماس، حاکم است. kumar, 73, jolly, 11 درون و فناپذیرست. غیر از آن، همه چیز شر بنابرین، هندوان معتقدند که زندگی این دنیا چیزی جز رنج و اندوه نیست. "مدهوه" که تمام فلسفه‌های هند را به خوبی می‌شناخت در قرن چهارده نوشته: "دنیای تناسخ همان درد و رنج است و این نظر همه بنیانگذاران فرقه‌ها و مکاتب فکری هند است. پس، باید خاطر نشان کرد که همه چیز رنج است، و زندگی تنها رنج است." تمام متفکرین هند، فکر خود را به رنج مشغول می‌کردند. مسئله مهم در فلسفه هندی این بود که از رنج سمساره چگونه رها شوند. راهی که به سوی آرامش فکر منجر شود، همواره مورد توجه آنان بوده است؛ این راه، همان رهایی یا مکشه است

که در این حالت از رنج‌هایی پیدا می‌کند. اما امروزه، هندیها علی‌رغم داشتن دیدگاه بدبینانه نسبت به زندگی و با توجه به ادیان فرا دنیوی، دارای گرایش‌های خوشبینانه نیز می‌باشند. این حالت متناقض را می‌توان این چنین تشخیص داد که مردم هند به طور کلی از چیزی ناامید نمی‌شوند... (CF:Horrwits,54,Ketola,297)

نظم لایزال هستی

یکی دیگر از ویژگی‌های تفکر فلسفه هند این است که، مهم‌ترین امر اخلاقی و دینی برای هندی‌ها، شناخت قانون کلی و تسلیم‌شدن در برابر آن است؛ یعنی، منظور از این ویژگی، همان ایمان است؛ که معمولاً در زبان سانسکریت به آن "شِرادا" می‌گویند. "شِرادا" یعنی اعتقاد و تکیه داشتن به کسی که از حکمت متعالی‌تری برخوردار است و نیز به معنی پذیرش قلبی عقایدی است که شخص اظهار می‌کند. بنابراین، هندیها بر این باورند که گوهر ایمان همان دیدن حقیقت از طریق هر وسیله ممکن است. اما، پیروان بودا، جین یا برهمن و دینداران هند بر این عقیده‌اند که حکمت راستین راهی بسوی آزادی است (ناکامورا، شیوه‌های...، ۱۹۶-۱۹۸/۱). یکی دیگر از ویژگی‌های تفکر فلسفی هندی این است که هندی‌ها دربارهٔ قانون نظم اخلاقی (ریتِه^۱) در عالم هستی باور دارند؛ اعتقاد راسخ به یک "نظم اخلاقی لایزال" بر سرتاسر فلسفه هند سایه افکنده است. از این رو، "ریتِه" به معنای نظم کیهانی، قانونی است که بر جهان طبیعی یا فقط بر جریان امور تسلط دارد. و در سرودهای ریگ ودا، نظریهٔ نظم کیهانی با عنوان اصل ریتِه آمده است. اصطلاح "ریتِه" از ریشهٔ فعل سانسکریت ری به معنای "رفتن، حرکت کردن، به درستی با هم جور بودن" است (خواص، تأملات تحلیلی...، ۹۱، چاترجی، ۱۰۰-۱۰۱). در حقیقت، ریتِه نمایندهٔ اعتقاد ودایی به نیرویی نامتشخص و نیرومند است که عوالم مادی و اخلاقی بر آن استوارند و به واسطهٔ آن به شکلی جدایی‌ناپذیر به هم متصل شده‌اند و توسط آن است که بقا می‌یابند. حتی، در دورهٔ ودایی، ریتِه در چهارچوب قانونی نامتشخص فهمیده می‌شود و هرگز به آن شخصیت داده نشد یا به صورت یک خدا فرض نگردید (شایگان، ادیان و...، ۱/۵۸). جایگاه ریتِه بر اساس ریگ ودا، در رفیع‌ترین آسمان یا در محراب آتش است. در منتره ای از "ریشی کاکشیوت"، ریتِه به وضوح با خورشید تصور شده است. حتی، تصویر ریتِه در اوپانیشادها هم اشاره شده است که ریتِه مانند تار عنکبوت و نیز عنکبوت خلقت به تصویر کشیده شده است. از سوی دیگر، مفهوم ریتِه را می‌توان با مفهوم ودانته‌ای برهمن به عنوان حقیقت غایی قیاس کرد. در واقع، ریتِه به عنوان اصل نظم دهنده و فعالیت آن در جهان، تقریباً با "برهمن نیرگونه"^۲ و "برهمن سگونه"^۳ تطابق دارد (کوهسار، بررسی تطبیقی...، ۷۳-۶۵). در نتیجه می‌توان گفت، ریتِه مفهومی بی‌تشخص است که می‌توان آن را دارای دو بُعد مادی و معنوی دانست، یعنی به اعتبار نظام اخلاقی و رفتاری درست و به هنجار، دارای بعد معنوی و مینوی است، و به اعتبار نظام گردش کیهانی و نظم افلاک و جهان، دارای بعد مادی است. (see: olivelle,86)

پیوند میان هنر و معنویت

یکی دیگر از ویژگی‌های فلسفه هندی این است که فلسفه‌های هندی رابطهٔ عمیقی با هنر دارند. تقریباً تمام آثار هنری با ساختارها و اعتقادات دینی ارتباط دارند. به همین دلیل، هنر سنتی هندی را می‌توان هنر دینی دانست؛ یعنی این هنر تداعی‌های دینی قدرتمندی دارد در واقع، این اصل که هنر، زیبایی و آیین‌های برآمده از نگره‌های مذهبی، هم چون اصلی منسجم در سنت هندی به شمار می‌روند و معنای هر یک از اینها در دو مورد اشاره شده است: اول شهود؛ به این معنا که هنر با مفهوم شهود پیوندی جدانشدنی است و باعث می‌شود صورت دواتا (فرشته یا مظهر خدا) در ذهن هنرمند ظهور کند. دوم مراقبه و یوگا که موجب می‌شود فعالیت . (Ramanuja,69,Mooketji,8) ذهنی ناب در بالاترین سطح قرار گرفته باشد

در فلسفه هندی "سادرشیا" می‌گوید: "در جهان بینی و اندیشهٔ شرقیان، هنر مانند شیء یا موضوعی عینی که بتوان هم چون دیگران بررسی کرد، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. هنر بنا به مناسکی که در راه ظهور آن انجام و نیز آثار و نتایجی که از آن به دست می‌آید، عملی عبادی تلقی می‌شود. این مفهوم حتی در بسیاری از بخش‌های سرودهای ریگ ودا نیز اشاره شده است؛ بر همین اساس، نگاه کل نگر است که هنر، زیبایی و اثر هنری اموری برای بیان وجود نیستند بلکه تنها به هدف امکان ظهور صورت ازلی انجام می‌گیرند (رمضان ماهی و...، نسبت زیبایی شناسی و...، ۹۸-۹۹، بلخاری، حکمت...، ۶۵-۶۶).

به همین دلیل، "کرس پاندی" می گوید: هنر یک فن است و زیبایی شناسی را باید از طریق علم مرتبط دانست؛ و ثانیاً، فلسفه بر زیبایی های هنر از جمله، هنرهای سه گانه شعر، موسیقی، معماری بر روح و روان فرد تأثیر می گذارد. اما، در زیبایی شناسی هندی صرفاً مخاطب و تأثیری که بر اثر هنری دارد مورد توجه قرار نمی گیرد، بلکه مفاهیم مربوط به خلق اثر هنری در روح فرد دخیل است. بنابراین، احساس زیبایی تنها از طریق رؤیت یک اثر هنری (که مرتبط با اصول حقیقی هنر خلق شده) آشکار می شود؛ و نیز، با بدن پاکی که قادر به احساس و ادراک این زیبایی باشد، مشخص نیست (رامین، هنر تنها...، ۶-۱۴، بلخاری، حکمت هنر هند، ۸۴-۸۵). حتی در زیبایی شناسی هندی، عقیده بر این است درام، شعر، موسیقی، نقاشی، معبد، و... به هنگام مشاهده ناظر در ذهن او دوباره آفریده شده و عامل صعود روح او در کل هستی می شود و این صعود از طریق حواس به وجود می آید. از همین رو، اصطلاح "رَسَه" ریشه در احساس لذتی دارد که از نوشیدن عصار یا افشره میوه ایجاد می شود (بلخاری، حکمت...، ۸۸).

به عبارت دیگر، هنر غالب در هند، تجسمی است که جهان و حقایق آن را به تصویر مذهب و اعتقادی است و زندگی ماورایی را با مضامین خاص آن نقل می کند. هنرمند هندی خود را پیشه وری مؤمن می دانست که افتخار خدمت به معبد یا دربار را داشت؛ این هنرمند بایستی قوانین آن را فرا بگیرد (مخلص، گونه شناسی هنر...، ۲۸-۲۹). حتی، آثار هنری هند را می توان در ساختمان ها و مجسمه هایی که از آثار تزئینی اطراف مقبره های بودایی سرچشمه گرفته اند، جستجو کرد. "استوپا" مقبره ای است گنبدی شکل که بر روی خاکستر یا بقایای یک حکیم تأسیس شده است. اندازه مقبره های کهن حدوداً کوچک بود ولی رفته رفته بعد از "موریاها" (کوهی است که سلیمان هیکل اورشلیم را در آن بنا کرد)، آغاز شد (ناکامورا، شیوه های...، ۲۶۳-۱/۲۷۱).

یکی از خصوصیات بارز هندی ها این است که علاقه زیادی به اسطوره ها و صورت های بیانی منظوم دارند. این تمایل نتیجه طبیعی گرایش آنها به ایده آل کردن مراحل واقعی زندگی انسان است. هندی ها می کوشند با تأمل و اندیشه در جزئیات دشوار واقعیت و با بینشی مستقل، به این امور واقعی زیبایی بخشند. در ضمن، کتاب های تاریخ و زندگی نامه هایی که در هند نوشته شده تماماً با مفاهیم اسطوره شناختی آراسته شده اند. حتی یونانی ها هم شباهت ها و اشتراکات زیادی با آثار هندی ها دارند (ناکامورا، شیوه های...، ۲۳۶-۱/۲۳۹). در واقع، اسطوره ها در هند بیانگر و منعکس کننده طبیعت آدمی هستند با تمامی نیازها و خواسته ها. اسطوره ها از چگونگی حالات و قیود انسانی پرده برمی دارند. به طور کلی، اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به طور کلی جهان شناختی که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می بندد (الیاده، مقدس و نامقدس، ۸۶-۸۷). بنابراین، مهمترین کارکرد اسطوره به نظر الیاده، عبارت است از کشف و آفتابی کردن سرمشق های نمونه وار همه آیین ها و فعالیت های معنی دار آدمی، از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت، هنر و فرزاندگی. اسطوره به روایتی، ظهور موقعیت کیهانی جدید یا رویدادی ازلی را شرح میدهد (اسماعیل پور، اسطوره...، ۱۴-۱۶). حتی به تعبیر دیگر، در اسطوره های هندی، نه آفرینش آغاز حیات است و نه، ویرانی پایان آن. آفرینش به چهار دوره تقسیم می شود. چرخه چهار دوره "مهایوگا" نامیده می شود. دوره پایانی این چرخه، دوره "کالی یوگا" است که در این دوره ما در آن زندگی می کنیم. در ماندگی این مردمان تنها با ظهور کالکی به اتمام می رسد. ولی "ویشنو" با تجلی خود، سوار براسب به زمین فرود می آید و انسان ها را نجات می دهد. به همین دلیل، در اساطیر هندی، قدرت برتر از آن ویشنو است. بنابراین، در اسطوره های هندی تأثیر آب نقش به سزایی دارد. اسطوره در واقع، تفکر و واکنش نخستین انسان، در برابر وقوع حوادث طبیعی است و چون این مردم در شناخت عوامل این حوادث دچار ترس و ابهام نسبت به آن بودند؛ همین ترس، باعث به وجود آمدن خدایانی شد که از شر حوادث ایمن شوند. به همین دلیل، با شکل گیری اسطوره ها در جوامع بشری و مخصوصاً در هندوستان هم دیده می شود (بارانی و...، بررسی تطبیقی...، ۱۱-۷، احمدی و...، بررسی تطبیقی...، ۱۴).

مشخصه های سلبی تفکر فلسفی هند

عدم استفاده از عقل و استدلال عقلی

از ویژگی های سلبی تفکر فلسفی هند این است که عقل و استدلال در آن جایگاه والایی ندارد. ممکن است گفته شود به همین دلیل فلسفه هند فلسفه نیست. در پاسخ می توان گفت برخی از بزرگ ترین نظام های فلسفی در مغرب زمین در کشف والاترین اصل، استفاده از عقل را کنار گذاشته اند. برای مثال افلاطون معتقد بود که فقط از طریق نوعی مشاهده است که می توان به والاترین اصلش

یعنی مثال خیر دست یافت. به هر حال، فلسفه هند نقش منطقی و استدلال عقلی را چندان سودمند نمی‌شمارد. گرچه صراحتاً به نقش عقل در انجام امور روزمره زندگی اذعان می‌کند (مایترا، جایگاه عقل...، ۲). ولی، به اعتقاد فیلسوفان شرقی، عقل نقش مهمی را ایفا می‌کند، که حتی در شخصیت‌های اسطوره‌ای هم به وضوح مشاهده می‌شود؛ این عقل، عقل منفک و بیرونی نیست که به ارزیابی و داوری پردازد (اکبر زاده، تأملی در...، ۱-۵).

عدم توجه به علوم تجربی و پدیدارهای تاریخی

در واقع، در تفکر فلسفی هند علوم طبیعی و تجربی رشد چندانی نداشته است. زیرا در هند عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود منفک نگشت (شایگان، بت‌های ذهنی...، ۲۴). براین اساس، هندی‌ها در اصل به مطالعه جنبه‌های جهان طبیعی علاقه‌ای ندارند. هر چند آنها، آگاهی زیادی درباره مفهوم زمان داشتند ولی به محاسبه ادراک و توصیف کمی زمان علاقه کمی نشان می‌دادند؛ به همین دلیل، کوچکترین ارزشی برای زمان، لحظه و دوره‌های تاریخی آنها دیده نمی‌شود. البته این امر بدان معنا نیست که مردم هند فاقد هرگونه مفهوم و شناختی از زمان هستند؛ بنابراین، می‌توان گفت که مردم هند برای درک مفهوم زمان به صورت کمی تلاش نکرده‌اند در نوشتن کتب تاریخی با تواریخ درست کمتر کار کرده‌اند (ناکامورا، ۱۴۷-۱۴۸، شایگان، ادیان و...، ۱/۵۳). یکی دیگر از ویژگی‌های سلبی تفکر فلسفه هندی این است که آنها به ناچیز شمردن فردیت و جزئیات خاص تأکید دارند، حتی در شخصیت‌های افسانه‌ای و اسطوره‌های هند این نوع گرایش هم دیده می‌شود. خدایان در اساطیر هندی، شخصیت فردی کمتری دارند. آنها غالباً نماد قدرت‌ها یا فضیلت‌های کلی هستند. از این رو هندیها، به مرور زمان از کیفیت انجام اعمال آیینی و فراوانی اعمال شعاعی خسته شدند و به همین دلیل، در برابر این امور واکنش نشان دادند که بیشتر این واکنش‌ها از سوی طبقه حاکمان و جنگاوران رخ داده است. حتی، هندیها از جلوه‌های متغیر جهان پدیدار را به عنوان چیزی موهوم دانسته و آن را به دیده حقارت می‌نگرند (ناکامورا، ۱۲۴-۱۳۵، ۱/۱۳۵).

از سوی دیگر، تفکر هندی را می‌توان در زبان و کلام آنها مشاهده کرد، هندی‌ها بیشتر به کلیات اهمیت قائل‌اند و در رابطه با عمل، براین باورند که خویشتن فردی در خود دیگران مستغرق بوده و با آن یکی است. به چیزهای منفرد، یعنی، به رفتار فردی اهمیتی نمی‌دهند. البته آنها مایلند به نیروی وجود کلی که برتر از افراد است اهمیت دهند. اما، هندی‌ها در گفتار زبانی تمایلی به بیان سلبی دارند؛ و در مورد اخلاق هم علاقه شدیدی به نفی اعمال مردم دارند؛ به همین منظور، شکل منفی، معنای مثبت‌تر و قوی‌تری دارد (همو، ۱۰۶-۱۱۸، ۱/۱۱۸).

عدم تمایل به قدرت سیاسی و مسائل نژادی

از دیگر ویژگی‌های تفکر فلسفی هند، این است که هندی‌ها در برابر قدرت سیاسی انجمن‌های دینی خیلی ضعیف دارند. پیروان این آیین (برهمن) یک وحدت فرهنگی قوم و خویشی را در میان خود حفظ می‌کردند. اما، این وحدت فقط برای تشکیل طبقه کاملاً انحصاری فرد به کار می‌رفت و به عنوان واحدی سیاسی عمل نمی‌کرد. این هیئت رهبر به خصوصی نداشت تا بر آن حاکمیت داشته باشد (ناکامورا، ۱۹۰-۲۰۴، ۱/۲۰۴). ولی مردم هند بیشتر به خود فردی توجه می‌کنند؛ لذا این نکته را هم در نظر گرفت که آنها شخصیت دیگران را نادیده نمی‌گیرند و به همه احترام می‌گذارند. بطور کلی باید گفت، در بین هندی‌ها تنفر از دیگران وجود نداشته است. در واقع، از نظر اخلاقی هم هندیها که از ایمان یافتن به فرد یا قدیس خاصی خودداری می‌کنند، مایلند خود را تسلیم قانون کلی؛ که برتر از تمام افراد است؛ نمایند. پس، برای هندیها، گوهر ایمان همان دیدن حقیقت که از هر طریقی بسوی آزادی میسر می‌شود (همو، ۱/۲۱۱).

حتی، آنها امروزه، به تشکیل سازمان‌های مذهبی بیش از سازمان‌های سیاسی علاقه نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، اعمال ملی آنها بیشتر با انجمن‌های هم‌دینان تناسب دارد. بنابراین در هند، هر نهضتی برای وحدت بخشیدن ملی مبتنی بر نژاد، ضعیف و محکوم به شکست است. از این رو، هندیها بر این باور بودند که قانون کلی در ورای قدرت حکومتی است (همو، ۱۹۹-۲۱۶، ۱/۲۱۶).

ناخشنودی از زندگی

در واقع انتقادی که از جمله خصوصیات سلبی تفکر هند می‌شود این است که نگرشی بدبینانه بر زندگی عملی انسان‌ها دارند. به همین دلیل، یأس و ناامیدی و احساس ناخشنودی و عدم رضایت در اذهان مردم به وجود می‌آید. پس، باید گفت، که هدف اصلی فلسفه هند نه اینست که رنج انسان را به بی‌راهه می‌کشاند و روح، احساس آرامش و بی‌قراری نمی‌کند (شایگان، ادیان و...، ۳۵۶-۱/۳۵۷).

از سوی دیگر، انتقادی که به فلسفه هند کرده‌اند صفت منفی بودن آن است. منظور از منفی بودن این است که مثل صوفیان از دنیا و تعلقات آن دوری کنیم و گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی کنیم که به نظر مردمان امروزی که از ظاهر به قضیه نگاه می‌کنند ممکن است به این مسئله نگاهی منفی داشته باشند؛ ولی، برخلاف آن، دیدگاهی مثبت در مورد این نظریه وجود دارد که هندوان به آن واقف هستند. به عنوان مثال، تمام مکاتب فکری هند معتقدند که این صوفیان خلوت نشین برای آرامش روح و جان خود باید به اعماق وجود خود نگرست (اوغلی، طرز تفکر...، ۲۷-۳۰).

عدم خشونت

از دیگر خصوصیات فلسفه هند این است که، رهبران مذهبی در حضور مریدان و پیروان خود در صلح و آرامش زندگی می‌کردند. بردباری و اغماض از اصول برجسته فرهنگ هندی است. به همین خاطر، فردگرایی به شیوه خاص و بی‌نظیر خود در هند به وجود آمد. از این رو، یکی از خصایص بارز هندی‌ها، احترام به زندگی را؛ که در نهاد هر موجود زنده‌ای یافت می‌شود؛ و عدم خشونت یکی از صفات ویژگی‌های آنهاست، توصیف کرد. هندی‌ها فکر می‌کنند خیر و خوبی فرد و دیگران از طریق عشق و محبت شکل می‌گیرد. آنان می‌گویند "نیکی برای مردم، سعادت و آسایش به ارمان می‌آورد". بدین ترتیب، می‌توان گفت که یکی از خصوصیات تفکر هندی آرمان عشق و رحمت است (ناکامورا، ۱۷۷-۱/۲۱۵). در واقع، به اعتقاد گاندی، واژه عدم خشونت برگرفته از سانسکریت "آهیمسا"^{۱۸} (پرهیز از کشتن و مجروح کردن موجودات زنده) می‌باشد. این مفهوم (آهیمسا) بار معنای منفی دارد؛ اما به باور آلبرت شوایتزر که می‌گوید، این مفهوم محتوایی مثبت و پویا دارد که همان ایستادگی در برابر خشونت و بدی است. با این وجود، گاندی می‌گوید: که من این تعبیر از آهیمسا را قبول دارم، که حالتی منفی از عدم خشونت (بی‌آزاری) نیست، بلکه حالتی مثبت از عشق و حتی نیکی نسبت به کسی است که بدی می‌کند. اما این بدان معنا نیست که باید بدکار را یاری رسانیم تا بدی کند یا آنکه با رضایتی کنش پذیر آن را تحمل کنیم. افزون بر این، عدم خشونت که گاه با شهامت، عشق به آزادی و خویش‌داری شناخته می‌شود با طبیعت ایستا و ساکن در تضاد است. عدم خشونت سازنده و کارآمد است و قادر است پویایی جامعه را به پیش براند و عدالت و دموکراسی را بالا ببرد (شایگان، ادیان و...، ۶۶۹-۲/۶۷۴).

بدین ترتیب، انسان باید برای کوشش اش در بهتر به سامان رساندن تمدن عدم خشونت را به کار بندد. بنابراین، گاندی به ما می‌گوید که انسان می‌تواند با پرورش رواداری در خود نسبت به دیگر باورها، اعتقادات خود را شکوفا کند. رواداری یعنی، به ما توان نفوذی معنوی را می‌دهد که همان طور از تعصب به دور است که قطب شمال از قطب جنوب. بنابراین، باید آرام و آسوده خاطر بود؛ زیرا در انسان جسم و حواس اصل به شمار نمی‌روند، بلکه اصل روح اوست که تغییر ناپذیر و تباهی ناپذیر است. به همین دلیل در گیتا آمده است: تصور اینکه کسی می‌کشد، یا اینکه کسی کشته می‌شود، سراسر اشتباه است؛ نه کسی می‌کشد و نه کسی کشته می‌شود (جهان بگلو، اندیشه...، ۱۸-۳۸).

عدم ارائه برهان برای اثبات وجود خدا

یکی دیگر از مشخصه‌های سلبی تفکر هندی این است که، در سینه‌های هندی مسئله ارائه برهان جهت اثبات خدا اختلاف دارند، از جمله: در باور و یا عدم باور به وجود خدای آفریدگارِ قادرِ مطلق، اختلاف دارند. و معمولاً در ادیان و مکاتب ناستیکه (بودا، جین، و چارواکه) که از جریان‌های الحادی به حساب می‌آیند، زیاد به چشم می‌خورند. به نظر "اودینهو" که به بررسی و اثبات وجود خدا یا آفریدگار یگانه ایشوره (شیوا) پرداخته، می‌گوید: چه دلیلی وجود دارد که برای وجود پروردگاری که آفریدگان بزرگش (همچون وداها) در همه جا حضور دارند، تا نیاز به تحقیق و اثبات او باشد؟ او سپس به این نکته توجه دارد که در متونی مثل اوپانیشادها و پورانه‌ها و نیز بسیاری از مکاتب هندی، که جریان‌هایی که به الحاد شهرت دارند، اشاره می‌شود که باور به وجود خداوند، چه تنوع‌ها و

تفاوت های ظاهری در میان آنها وجود دارد. حتی، به عقیده او در مورد خداوند، که همان تفکر است چیزی جزء عبادت خدا نیست، و این تفکر درباره خداوند از طریق گوش دادن و مطالعه متون مقدس حاصل می شود (چاترجی، معرفی... ۵۲۹-۶۰۸). بر این اساس، "اودینه" برخی عالمان در باره اثبات وجود خدا چند برهان ذکر کردند، که به طور کلی می توان به چند برهان اشاره کرد: برهان اول، در واقع ترکیبی از برهان های علیت و نظم است. این برهان که در جهان معلول با ساختار خود دارای نظم و ترتیب می باشد (محمودی، مشرق در... ۲۴۱-۲۸۵). برهان دوم، برهان حرکت و پیوند است؛ این برهان که گاه برهان پیوستگی نامیده می شود. برهان سوم، برهان حفظ و نگهداری می گویند؛ چون این برهان بر حفظ جهان اشاره دارد (چاترجی، معرفی... ۷۴۸-۷۵۶). برهان چهارم، این برهانه معنی دانش به کارگیری اشیاء و استفاده از ابزاری است که توسط آموزگاران این دانش ها شناخته می شوند، و باید آموزگاری وجود داشته باشد و او جزء خدا که آگاه به همه اشیاء است نمی تواند باشد (همان، ۷۵۱-۷۵۶). بر این اساس، با نقد و بررسی این براهین می توان گفت که، وجود خدا در مکاتب خداگرا به دو بخش مطرح شده است که نمونه بارز آن نقد مشهور رمانوجه، عالم برجسته مکتب ویشیستادوایته (وحدت گرای میفید) از شاخه های اصلی مکتب ودانته است. او به عنوان یک مدافع و یک دانشمند برجسته، برای اثبات وجود خدا دلایل دارد که برای نشان دادن نارسایی ها و ناتوانی های عقل منطقی در گشودن راهی که در فضای معنوی به سویتجربه شخصی و درک حقیقتی انجامد، راهی را به پیروانش بگشاید. اما، دسته دوم مکاتب غیر الهی هستند که، عبارت اند از: مکاتب جین و سانکھیه، که بر این براهین نقد شده است (اسمارت، سه سنت فلسفی... ۱۷۱، چاترجی، ۷۴۸).

غیر قابل اثبات بودن نظریه کرمه

یکی دیگر از مشخصه های سلبی تفکر هندی، قانون کرمه است؛ بر طبق، قانون کرمه، شخص، عین اعمالش می شود. نیکوکار، نیکو و شرور، شر. انسان با اعمال شریف، شریف و با اعمال شرور، بد می شود لذا کرمه قانونی است که روابط میان اعمال شخص به عنوان یک جیوه و وضعیت وجودی او را تعیین می کند. اما، یکی از دلایلی که فلاسفه هندی نتوانسته اند وضعیت نظریه کرمه را مشخص و روشن سازند، در مجموع، آنها از جمله متفکران آدویته ای در پرداختن به عقیده کرمه از موضع انتقادی، قصور ورزیده اند. اما، یکی از دلایلی که فلاسفه هندی نتوانسته اند وضعیت نظریه کرمه را مشخص و روشن سازند، در مجموع، آنها از جمله متفکران آدویته ای در پرداختن به عقیده کرمه از موضع انتقادی، قصور ورزیده اند. در این مکتب جایگاه برجسته ای یافته است. نظر ما بر این است که کرمه برای آدویته ودانته پندار مناسب است، اما نظریه ای که برای تجربه تفسیری غیر قابل اثبات است. بر این اساس، فلسفه هندی در مکتب نیایه توسعه یافته است، (پرمانه) ابزار شناخت معتبر است. پرمانه دانشی ایجاد می کند که با واقعیت تطابق دارد. دانشی که با آن فاعل، مفعول را می شناسد. (Geden, 167-69), (Nakamura, 47) از سوی دیگر، یکی از مهم ترین معانی موجود در مفهوم اسارت، کرمه^{۱۹} است. حال، ممکن است سؤال شود که تعریف آزادی بر حسب اسارت مبتنی بر کرمه، چه ضرورتی دارد؟ در این پاسخ، اوپانیسادهای برخلاف تعداد اندکی از آدویته ای ها، بر این باورند که آگاهی از وجود در اسارت، باید به شخص الهام شود تا به جست و جوی رهایی از آن برآید و کرمه وسیله حاضر و آماده ای برای القای این آگاهی فراهم می آورد. بنابراین، کرمه برای تبیین مفهوم اسارت به کار می رود که برای تبیین مفهوم رهایی ضروری است. سپس، دومین مسأله این است که چطور می توان انسان را به داشتن یک زندگی اخلاقی، ترغیب کرد؟ بهترین پاسخ به این مسأله با توسل به کرمه، مطرح می شود. اگر انسان احساس کند که هر عملی که انجام می دهد، نتیجه ای در پی خواهد داشت که بر کل ماهیت وجودی وی چه در حال و چه در آینده تأثیر می گذارد، در مورد زندگی اخلاقی بیشتر تعمق خواهد کرد (شوایتزر، متفکرین... ۱۴۷). آخرین مسأله ای که کرمه برای آن راه حلی ارائه می دهد، چیزی است که غالباً به آن اشاره شده: و آن مسئله نابرابری و شر است. این که چرا میان انسان ها از نظر قابلیت های ذهنی و معنوی، چنین تفاوت هایی وجود دارد یا چرا انسان ها در نظام اجتماعی - اقتصادی، وضعیت های متفاوتی دارند. کرمه پاسخی مفید به این سؤال می دهد (همان).

به طور کلی، قانون کرمه که در تفکر هندی از جایگاه حائز اهمیتی برخوردار است، هسته مرکزی روشی است که در آن، فضیلت غایی یعنی مکشه یا رهایی تحقق می یابد، و برای آدویته ای ها، جایگاه منطقی یک پندار مناسب است. کرمه را نمی توان با ابزار شناخت معتبر که توسط این نظام شناخته شده اند، اثبات کرد (شایگان، ادیان و...، ۲۰۰-۱/۲۰۵).

نتیجه

با این وجود، فلسفه هندی یکی از مباحث کهن در سنت های فکری بشری است که در کنار دیگر مسائل با اندیشه هایی فراوان و گوناگون برخوردار است. این مبحث در زمینه های دینی، فلسفی و مکاتب مختلفی گسترش پیدا کرده اند. از این رو، تفکر فلسفی هند، ویژگی ها و اندیشه هایی را بازگو می کند که در راستای نیل به رستگاری است. این ویژگی ها در سنت فلسفی هند به شکل ایجابی و سلبی، خود را نشان می دهند. از سوی دیگر، مسأله مهم تر در تفکر فلسفی هند این است که، فلسفه به دنبال کشف حقیقت است و علی رغم تفاوت های آشکاری که میان دیدگاه های مکتب های فلسفی وجود دارد و تضاد و تمایزی که در اصول دارند، به چه نتیجه رسیدند و با چه شیوه استدلالی آن را به اثبات رسانده اند. پس، فلسفه با حقیقت سر و کار دارد و حقیقت همان کل و نحوه شدن است و به منزله دایره ای است که غایت خود را در بردارد. یافته های این پژوهش نشان می دهد، پایه و اساس فلسفه، تجربه و ابزار اصلی آن، کشف و شهود است. با این وجود، فلسفه در نظر مکاتب فکری هند فهم حقایقی است که فقط از طریق ریاضت، تزکیه نفس و شهود میسر است. اما در تفسیری دیگر، به اعتقاد "راداکریشنان"، هدف فلسفه هند تبیین فهم عالم است که آن نیز از طریق فهم حقیقت نهایی ایجاد می شود. او حتی تصویری از حقیقت نهایی که تحت تأثیر مکتب ودانته است ارائه کرده؛ و معتقد است که حقیقت نهایی در این مکتب فکری مانند برهمن است که آن نیز، از طریق صفات ثبوتی قابل بیان نیست؛ بلکه باید آن را از طریق دیگری پذیرفت؛ زیرا، بدون هیچ دلیلی قابل تفکر نیست. مسأله دیگر در این پژوهش این است که در تفکر فلسفی هند دو نوع مشخصه وجود دارد که عبارت اند از: مشخصه های ایجابی و مشخصه های سلبی. از ویژگی های ایجابی می توان گفت: دلبستگی و اهتمام برای کشف حقیقت، پیوند و آشتی با طبیعت، حضور شهود و اشراق به جای توجه به عقل و استدلال، توجه به مسأله هنر اصیل و... اشاره کرد. اما از ویژگی های سلبی می توان گفت: برهان و استدلال حتی برای اثبات وجود خدا در آن جایگاه چندانی ندارد. عدم رشد علوم طبیعی و تجربی یکی دیگر از مشخصه های سلبی تفکر فلسفی هند وارد است. بعلاوه گذشته گرای، عدم تمایز دین از عرفان و فلسفه، تمایل به شعر و اسطوره، تفکر کاستی، ریاضت طلبی و انکار واقعیت های عینی جهان اشاره کرد.

پی نوشت ها

1. vedanta
2. Berahma Vidiya
3. darshana (Darish)
4. Naya
5. Mana
6. Kerniji
7. Rishi
8. Brihad Araniyaka
9. Yuni
10. Sherada
11. Rita
12. Berahman Nirguna
13. Berahman Saguna
14. Rasa
15. Maha yoga
16. Kali yoga
17. Vishnu
18. Ahimsa
19. Karma

منابع

- [۱] اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ترجمه: مرتضی گودرزی، ج ۱، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ش
- [۲] اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش، ۱۳۷۷
- [۳] اسمارت، نینیان، زای جان، وینگ، شلوموپینز، "سه سنت فلسفی"، مترجم: ابوالفضل محمودی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش
- [۴] الیاده میرچا، مقدس و نامقدس، مترجم: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۸ ش
- [۵] آسپلان، محب علی، "تمدن خاموش نگاهی به تاریخ، زبان و اعتقادات داویدیان"، مجله ادیان و عرفان، ۱۳۹۰ ش، سال ۴۴، شماره دوم، صص ۱-۲۲
- [۶] باقرشاهی، علی نقی، "حقیقت نهایی در دین هندو با تأکید بر دیدگاه شنکره و رامانوجه"، پژوهش هایعلم و دین، ۱۳۹۲ ش، شماره ۷، صص ۱-۱۸
- [۷] باقرشاهی، علی نقی، "نقش دین در اندیشه های هندی با تأکید بر دیدگاه ویویکاناند"، مطالعات جهان، ۱۳۹۰ ش، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۲۴
- [۸] بارانی، محمد، سومار، احسان خانی، "بررسی تطبیقی اسطوره ای آب در اساطیر ایران و هند"، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۲، سال پنجم، شماره ۱۷، صص ۷-۲۶
- [۹] بلخاری قهی، حسن، "حکمت هنر هند"، تهران: ناشر سوره مهر، ۱۳۹۵ ش
- [۱۰] جهان بگلو، رامین، اندیشه عدم خشونت، مترجم: محمدرضا پارسایار، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸ ش
- [۱۱] چاترجی، ساتیشچاندرا، دریندرا، موهانداتا، "معرفی مکتب های فلسفی هند"، قم: مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۴ ش
- [۱۲] حسین آبادی، زهرا، بررسی پیوستگی نگاره های درخت با باورهای اساطیری و مذهبی هند، مقاله پژوهشی، تابستان، ۱۳۹۳ ش، دوره ۶، شماره ۱۸، صص ۲۹-۴۸
- [۱۳] خواص، امیر، تأملاتی تحلیلی و انتقادی در مکاتب فلسفی ناستیکه هند، معرفت ادیان، بهار ۱۳۹۴، سال ۶، شماره ۲، صص ۸۷-۱۰۴
- [۱۴] دهرمه، سانتانا، آیین هندو، مترجم: سید محمد روحانی، معرفت ادیان، شماره ۱۱، صص ۱-۷۵، ۱۳۹۱ ش
- [۱۵] راداکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، مترجم: خسرو جهانداری، تهران: علم و فرهنگ، ۱۳۷۸ ش.
- [۱۶] رامین، فرح، هنر، تنها راه نجات (نگاهی به فلسفه هنر هایدگر و نسبت آن با اندیشه متفکران مسلمان)، نشریه: مشرق موعود، بهار ۱۳۹۱ ش، دوره ۶، شماره ۲۱، صص ۵-۲۶
- [۱۷] رمضان ماهی، سمیه، و دیگران، نسبت زیبایی شناسی و هنرهای سنتی در حکمت هنر هندو، فصلنامه علمی - پژوهشی کیمیای هنر، سال هفتم، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۹۷ ش، ۱۰۸-۹۴
- [۱۸] شایگان، داریوش، ادیان و مکتب های فلسفی هند، جلد ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش
- [۱۹] شایگان، داریوش، بت های ذهنی و خاطره ی ازلی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۸ ش
- [۲۰] شوایتزر، آلبرت، متفکرین بزرگ هند، ترجمه علی اکبر بامداد، ناشر: تهران، بی نا، چاپ اول، تابستان ۱۳۴۸ ش
- [۲۱] شمس، محمد جواد، و دیگران، ادیان هند، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۴ ش
- [۲۲] غلامی، رضا، نگاهی به کتاب دین شناسی تطبیقی، انتشارات محسن، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش
- [۲۳] قرایی، فیاض، ادیان هند، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۴ ش
- [۲۴] گراوند، سعید، گورو در رساله های اوپانیشاد، فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، دانشگاه قم، سال ۱۶، شماره ۶۳، بهار ۱۳۹۴ ش، صص ۱۴۹-۱۶۹
- [۲۵] مایتر، اس. کا، جایگاه عقل در فلسفه هندو، مترجم: رئوف نصرتیان، ترجمان: ترجمه متون برگزیده علوم انسانی، تابستان ۱۳۹۲ ش، صص ۲۳-۱
- [۲۶] محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق، مقدمه ای بر مطالعه مقایسه ای عرفان اسلامی و هندویی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ ش
- [۲۷] محمودی، ابوالفضل، گذاری بر فلسفه ودانته از آغاز تا رامانوجه، فصلنامه مفید، شماره ۳۴، ۱۳۸۸ ش، صص ۲۵-۴۸

- [۲۸] مشکور، محمدجواد، خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ، انتشارات شرق، ۱۳۷۷ش
- [۲۹] مخلص، فرنوش، گونه شناسی هنر شهری در منظر شهری هند، فصلنامه علمی پژوهشی مرکز پژوهشی هنر معماری و شهرسازی باغ نظر، شماره ۳۰، سال ۱۱، پاییز ۱۳۹۳ش، صص ۲۷-۳۶
- [۳۰] ناکامورا، هاجیمه، شیوه های تفکر ملل شرق، مترجم: مصطفی عقیلی - حسین کیانی، جلد ۱، تهران: حکمت، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۸ش
- [۳۱] ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ناشر: علمی و فرهنگی، ۱۳۵۴ش
- [32] Bibhuti, Baruah, "Hindu Sects and Sectarianism", New Delhi: Sarup & Sons, 200. -
- [33] Brooks, Douglas Renfrew, "The Secret of Three Marga", New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999.
- [34] Brown, C. Mackenzie, "The Triumph of the Goddess: The Canonical Models and Theological Visions of The Devi Bhāgavata Purāna", Albany, State University of New York Press, 1990.-
- Garbe, R. "Vedanta", In Encyclopedia of Religion & Ethics (ed) by James Hastings, New York: Macmillan Publishing, (1980).-Garison, G, "bhakti- marga" In Encyclopedia of Religion", (ed) by Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing, (1987).
- [35] Geden A.S, "Upanishad" "Encyclopedia of religion and ethics", (ed) by james Hastings, vol,12, London, (1994).
- [36] Horrwits, E, "A History of Indian Literature" London, Cambridge University press, (1954).
- [37] Jolly, "out lines of indian thought" Motillal Publication, Delhi, University California (1993).
- [38] ketola, kimmo, " An Indian philosophy and his western discipales" university of helsinkin auditorim ,(2002).
- [39] Kumar, R. Ram, S, "Encyclopedia of Hinduism "(Hinduism Philosophy), New Delhi: Crescent Publishing Corporation, (2007).
- [40] Mookerji, Radha Kumud, " Ancient Indian Education", London: Motilal Banarsidass, (1947).
- [41] Nakamura "The Path of the knowledge", state university of new york press, (1998).
- [42] Olivelle, Patriek, " samnyasa", "Encyclopedia of Religion", Mircea Eliade (ed), New York: Macmillan, (1986).
- [43] Ramanuja, "The GitaBhashya", translated into English by M. R. Sampatkumaran, M. A. (1969).
- [44] Singa. M. G, " Encyclopedia of Hinduism", Dehli: A.P.H. Publishing corporation. (2002).
- [45] Vedachalam, Swami, "The saiva siddhanta ASA philosophy of practical knowledge", New york, (1966).