

شَنگَر و مکتب آدویت و دانت (*Samkara and Advaita Vedanta*)

دکتر فیاض قرائی

دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

مکتب «ادویت و دانت» (*Advaita Vedanta*) مهمترین مکتب فکری در بین تمام مکاتب فلسفی هند است. کلمه ادویت (*Advaita*) از دو جزء تشکیل شده است: دویت (*dvaita*) به معنی «دویی و ثنویت»، و «آ» (*a*) که حرف نفی در زبان سانسکریت می باشد. بنابراین در مجموع این کلمه «ادویت» (*advaita*) به معنی «نفی دویی و ثنویت» است. پس اساس این مکتب بر نفی هرگونه کثرتی از هستی است. در این مکتب هستی مطلق همان برهمن است و هستی جز بر او صدق نمی کند و سایر پدیده های جهان وجود ندارند، بلکه تجلی و ظهوری از آن حقیقت مطلق است. به عبارت دیگر نیستهای هست نما می باشند. این مکتب مهمترین و فراگیرترین مکتب فکری هند است و مفسران مختلفی این مکتب را تفسیر و تبیین کرده اند؛ ولی مهمترین مفسر این مکتب، شنکر (*Samkara*) است که خود بزرگترین فیلسوف است. شنکر در شرح این مکتب بر اصل «وحدت الوجودی» اصرار خاصی می ورزد و معتقد است که کل هستی از وحدت محض و عریانی برخوردار است و آن هستی بسیط و واحد برهمن است، و سایر پدیده های عالم ساخته ذهن و وهم انسانی است و این وهم و جهل همان مایا (*Maya*) است. و انسان تا زمانی که از جهل و وهم رهایی نیافته است و به دانش حقیقی و شهود حقیقت دست نیافته نمی تواند این وحدت حقیقی هستی را ادراک کند. این مقاله به

توضیح اصول و مبانی مکتب «ادویت ودانت» (*Advaita Vedanta*) با توجه به نظرات نام‌آورترین متفکر هند، یعنی شنکر (*Sankara*) می‌پردازد.

مقدمه

برای این که طرز تفکر مشهورترین متفکر و عارف هندی، شنکر را بشناسیم، لازم است قبل از پرداختن به مشرب فکری وی، جایگاه او را نسبت به مکاتب مختلف فکری هند بدانیم. بنابراین ابتدا اشاره‌ای به مکاتب و نحله‌های مختلف فکری هند می‌کنیم.

مکاتب مختلف فلسفی هند را به دو گروه می‌توان تقسیم نمود:

۱- گروه ناستیک (*Nastika*): آن دسته از مکاتب فلسفی را شامل می‌شود که سندیت آسمانی وداها (*Vedas*) را نمی‌پذیرند و آنها را از نوع وحی و الهام نمی‌شمارند و بدانها جنبه الوهی نمی‌دهند. مانند آیین بودایی (*Buddhism*) و جینی (*Jainism*) و چارواک (*Charvaka*).

۲- گروه آستیک (*Astika*): آن دسته از مکاتب فلسفی هستند که معتقد به منشأی الهی و آسمانی برای وداها هستند و متون ودایی را از نوع وحی و الهام می‌شمارند و شریعت برهمنی را می‌پذیرند و به همین جهت این مکاتب فلسفی را «مکاتب برهمنی» نیز می‌گویند. این گروه از مکاتب همچنین به «دَرشَنها» (*Darsanas*) مشهورند. هدف این مکاتب تعالی و تکامل انسان، در نتیجه رهایی از «گردونه بازپیدایی» و رسیدن به آزادی مطلق است. این مکاتب ششگانه^(۱) عبارتند از:

- ۱- مکتب نیایه (*Nyaya*): مکتبی است برون‌گرا و بیشتر به عملکرد و کنترل حواس ظاهری آدمی توجه دارد و به وسیله گوتاما (*Gotama*) بنا نهاده شده است.
- ۲- مکتب وی ششکه (*Vaiseska*): مکتب «ذره‌ای» خوانده می‌شود؛ چون معتقد است جهان برین از اجتماع ذرات ریز جاودانی و پایا به وجود آمده است و

1. S.Radhakrishnan, Indian philosophy, Vol, II, PP. 19-20; New Delhi, 1993.

بینانگذارش کناده (*kanada*) است.

۳- مکتب سانکیه (*Sankhya*): بینانگذارش کاپله (*kapila*) است و بر

عمل و ریاضت تأکید دارد و در آن از خدا سخن به میان نمی آید.

۴- مکتب یوگا (*Yoga*): بینانگذارش پتنجلی (*Patanjali*) است و بر

ریاضت و عمل تأکید می ورزد و اعتقاد به خدای واحد از امتهات اصول آن است.

۵- مکتب پوروه می مانسا (*Purva Mimansa*) یا می مانسای مقدم: به

وسیله جیمینی (*Jimini*) بنا نهاده شده است و بر شریعت و تکالیف مذهبی تأکید

می ورزد.

۶- مکتب اتره می مانسا (*Uttara Mimansa*) یا می مانسای مؤخر: که بنای

آن به ویاس (*Vyasa*) نسبت داده شده است و بر کسب معرفت و بصیرت تأکید

دارد.

دو مکتب اخیر عموماً و آخرین مکتب خصوصاً مشهور به ودانت

(*Vedanta*) می باشند. فلسفه ودانت مهمترین و فراگیرین مکتب فلسفی از بین

مکاتب فلسفی هند است و طی قرون متمادی آنچنان گسترش یافته که امروزه

بسیاری از افراد که آشنایی چندانی با فلسفه هندی ندارند، فلسفه ودانتی را مترادف

با فلسفه هندی و تنها مکتب فلسفی هند می پندارند و دیگر مکاتب را نادیده

می گیرند.

ودانت (*Vedanta*) مرکب از دو کلمه «ود» (*veda*) به معنی «دانش و

بصیرت» و «انت» (*anta*) به معنی «پایان» است و در مجموع به معنی تتمه و تکمیل

کننده و دها می باشد. مهمترین منابع و متون فلسفه ودانتی، اُپه نیشدها

(*Upanisads*)، بهگود گیتا (*Bhagavad Gita*) و برهم سوتر (*Brahma Sutra*)

می باشند که فلسفه ودانتی براساس آنها بنا شده است. دو متن اول در ایران مشهور

و تقریباً شناخته شده است، اما برهم سوتر چندان شناخته نیست. برهم سوتر از

پانصد و پنجاه عبارت دقیق و موجز (همانند کلمات قصار) تشکیل شده است.

گردآوری این مجموعه، که براساس تعالیم اُپه نیشدها فراهم آمده است، به بادراین

(*Badarayana*) نسبت داده شده است و در آن از موضوعاتی چون خدا، جهان،

روح و... سخن به میان آمده است. بر این سه متن مذکور تفسیرهای متعددی به وسیله متفکران اصیل هندی نگاشته شده است که مشهورترین آنها عبارتند از: شنکر (Samkara)، مَدوه (Madhva)، باسکر (Bhaskara)، رامانوج (Ramanuja) و... در نتیجه فلسفه ودانتی براساس تفسیرهای مختلف مفسران نامی به مکاتب فرعی چندی تقسیم شده است که از بین آنها دو مکتب از همه برجسته ترند:

- ۱- مکتب فلسفی شنکر، که مشهور به مکتب «آدویت ودانت» (advaita vedanta) می باشد و مشهورترین مکتب فلسفی هند است؛ تا جایی که هرگاه سخن از فلسفه ودانت به میان می آید آنچه به ذهن متبادر می شود، فلسفه «شنکر» است و برای بسیاری از افراد فلسفه «ودانت» معادل فلسفه شنکر است.
- ۲- مکتب فلسفی رامانوج، که مشهور به مکتب «وششت آدویت» (Viseshtadvaita) است.

برای بررسی نگرشهای وحدت الوجودی در تفکر هندی باید این دو مکتب را مورد بررسی قرار داد که در این نوشته به بررسی فلسفه شنکر و نگرش وحدت الوجودی او نسبت به هستی پرداخته می شود.

زندگی شنکر

شنکر در سال ۷۸۸ میلادی در روستای کالدی (kaladi) در منطقه مالبار (Malbar) چشم به جهان گشود و به احتمال قوی در سن ۳۲ سالگی، در سال ۸۲۰ میلادی دیده از جهان فرو بست. هر چند بعید به نظر می رسد که انسانی هر چند نابغه با این سن و سال این همه اثر گرانبها و ماندگار، که از منابع دست اول محققان تفکر هندی به شمار می رود، از خود به جای گذاشته باشد. لذا چندان استبعادی ندارد اگر گفته شود کمتر نشان دادن سن شنکر می تواند از نوع اسطوره سازیهای شرق مآبانه برای نشان دادن شخصیت خارق العاده و استثنایی او باشد. چون او تقریباً بر تمام متون مهم فلسفی عرفانی تفسیر نوشته، آنهم در کمال پختگی و ظرافت، که موجب به وجود آمدن مکتب فکری خاصی شده است، درباره

معجزات و کرامات شنکر سخنهاى بسیار گفته‌اند. حتى عده‌ای او را فرزند شیوا (Siva)، یکی از خدایان سه گانه مهم هندویى، معرفی کرده‌اند و گفته‌اند که به برکت شیوا بود که شنکر از همان ابتدای کودکی با کلیه علوم نظری و معارف عرفانی آشنایی کامل داشت. از جمله کرامات او آورده‌اند که این عارف بزرگ برای این که مادرش براحتی بتواند از آب رودخانه‌ای استفاده کند، مسیر آن رودخانه را تغییر داد. و از حالات او نقل می‌کنند که شنکر در زمانی که مشغول گذراندن مراحل ریاضتهای شاق بود یکبار، آنهم بخاطر مهر شدید به مادرش، برخلاف سنت مرتاضان عمل نمود و آن هنگامی بود که مادرش در گذشته بود و او طبق سنت مرتاضان و خلوت‌گزینان نمی‌بایست در مراسم تشییع مادرش شرکت کند، ولی او در این مراسم شرکت کرد و به همین جهت نیز مغضوب بعضی از همگان و متحجران گردید.

شنکر برای یادگیری و دهاها به مکتب رفت و شاگردی گویندا (Govinda) را نمود. شنکر در آثارش، خود را مدیون گویندا^(۱) می‌داند، چرا که اصول و مبانی مکتب آدویت (advaita) یا «نفی ثنویت» را پیش او آموخته بود. آنچه که بیش از همه و همیشه شنکر را به خود مشغول می‌داشت، راز حیات بود. او عمر خود را صرف ترویج اندیشه‌های مکتب آدویت نمود و به همین خاطر به تشریح و تفسیر اصول و مبانی آن مکتب پرداخت. تنها غرض او از این کار به گفته خودش، رهنمونی خلق به حقیقت مطلق یا برهمن (Brahman) بود تا بدین وسیله آنان را از گردونه باز پیدایی یا سمساره (Samsara) رهایی بخشد و به آزادی مطلق برساند. امروزه تفسیرهای شنکر بر متون اولیه همانند آنچه نیشدهای اصلی (حدود ده تا)، بهگودگیتا، برهم سوتر و... مشهورترین تفسیرها و از منابع درجه اول برای محققان عرفان و فلسفه هندی به شمار می‌رود.

(۱۷۵۱۸)

مشرب فکری شنکر

مشرب و مکتب فکری شنکر مظهر تمام عیار یک نگرش وحدت الوجودی محض با ویژگیهای خاص مشرب هندی است. برای این که جایگاه شنکر در بین بینشهای وحدت الوجودی هندی مشخص شود، باید گفت که آراء و دانتیها را از این دیدگاه می توان به سه دسته تقسیم نمود:

- ۱- دویت (*dvaita*) یا «ثنویت»
 - ۲- وششت ادویت (*Visestadvaita*) یا «نفی ثنویت مقید»
 - ۳- ادویت (*advaita*) یا «نفی ثنویت مطلق» و «وحدت محض»
- شنکر که برجسته ترین نظریه پرداز مکتب ادویت ودانت (*advaita vedanta*) به شمار می رود، هرگونه کثرتی را در هستی نفی می کند؛ همچنان که نام مکتب او نیز گویای این مطلب است. زیرا کلمه دویت (*dvaita*) در زبان سانسکریت به معنی «دویی» و «ثنویت» است و تلفظ کلمه «دو» در فارسی و سانسکریت و برخی زبانهای هند و اروپایی یکی و یا شبیه به هم است. و «آ» (*a*) در زبان سانسکریت علامت نفی است که بر سر دویت (*dvaita*) آمده است. پس ادویت (*advaita*) یعنی «نفی دویی و ثنویت». لذا اول نفی هرگونه کثرتی می شود و سپس اثبات وحدت می گردد. همان گونه که در مهمترین شعار توحیدی اسلام، یعنی لا اله الا الله، اول نفی کثرت و شرکت صورت می گیرد و سپس اثبات وحدت حقه می آید. بنابراین در مکتب شنکر، هستی یکی بیش نیست و آن برهمن است و جز آن خیال و گمانی بیش نیست.

در فلسفه شنکر دو مفهوم کلیدی وجود دارند که برای فهم نظام فکری شنکر فهمیدن آن دو مفهوم ضروری است، که عبارتند از: برهمن (*Brahman*) و مایا (*Maya*).

برهمن هستی صرف است و هستی همان برهمن است و غیر از برهمن آنچه که گمان می رود هستند، تجلی برهمن می باشند و این تجلی به وسیله مایا (*Maya*) صورت می گیرد. مایا معمایی است نگشودنی، تخیل است، جهل است، افسون،

نیروی خلاقیت است. مایا حجاب هستی است. مایا لباس کثرت به تن هستی محض می پوشاند و آن را در ظلمت کثرت فرو می برد. اینها همه تعبیراتی است که در متون هندوی در مورد مایا آمده است.

شنکر در تفسیر خود بر برهم سوتر درباره برهمن می نویسد: «آن ذات مطلق، عین حقیقت است. برترین، جاویدان، ساری و جاری همچون «اتر»، تفسیرناپذیر، مستغنی و لایتجزی است. او قائم بالذات است، خوبی و بدی در او راه ندارد، معلول نیست، گذشته و حال و آینده برای او معنایی ندارد. این ذات، غیر محسوس، آزادی و رهایی است.»^(۱)

طبق نظر شنکر، هستی عین برهمن است و جمیع مظاهر تجلی و نمود اویند. او «بود» است و مظاهر هستی «نمود» هستند؛ یعنی پدیده هایی هستند که از جهل و توهم ناشی می شوند و در واقع وجود ندارند.

برهمن به دو صورت می تواند لحاظ شود. نرگون برهمن (*Nirguna Brahman*) یا برهمن خنثی و لابشرط، که عاری از هر قیدی، حتی قید اطلاق است و مرتبه ذات «بماهی هی» است. و دیگری سگون برهمن (*Saguna Brahman*) یا برهمن مقید است که به صیغه مذکر می باشد و دارای صفات و کیفیات است. به گفته شنکر، برهمن به برکت نیروی مایا، از مرتبه ذات و تنزیه تنزل می کند و متصف به صفات و کیفیات می گردد. همان طوری که انسان بر اثر جهل و نادانی، سراب را آب می پندارد؛ به همین صورت «سگون برهمن» راهم که مظاهر هستی را به اشکال و صور مختلف می نمایاند، عین هستی و حقیقت می پندارد. و همان گونه که شعاع نوری بر اثر تابش به شیشه های رنگین، رنگ آنها را به خود می گیرد، ولی خود نور تغییر پیدا نمی کند، همان گونه هم، این جهان ظاهر، پرتوی از برهمن است و همانند رویایی از او صادر گشته است و همانند نقشی است بر آب. و بالاخره رویا رویاست نه بیش و نه کم.

1. Samkara, Brahma Sutra Bhasya, I. 1.4; translated by Swami Gambhirenanda, colcutta, 1983.

ارتباط برهمن با جهان، ارتباط یک طرفه است. برهمن علت فاعلی و مادی عالم است و نسبت جهان به برهمن نسبت سایه است به درخت، و یا نسبت موج است به دریا. و اگر ما ظاهر را واقعی می‌پنداریم به دلیل جهل و نادانی و مایا است که حجاب و پرده‌ای بر رخ حقیقت هستی کشیده است و مانع از آن می‌شود که هستی رخ نماید.

مایا در متون مختلف معانی متفاوتی داشته است: در رِگ‌ودا (*Rgveda*) بارها ذکر شده است که مایا نشان قدرت فوق‌العاده خدایانی چون ورون (*Varuna*)، میترا (*Mitra*) و اندرا (*Indra*) می‌باشد. در سروده‌های قدیمی از مایا به عنوان نیروی حافظ و نگهدارنده جهان یاد شده است.^(۱) در جای دیگری از «رِگ‌ودا» می‌خوانیم که مایا وسیله‌ای است که اندرا به وسیله آن به شکل‌های مختلف در می‌آید؛ یعنی مایا قدرتی دارد که می‌تواند شکلها و صورتهای مختلف به چیزی بدهد. در پُرشن اُپنیشد (*Prasan Upanisad*)، مایا به عنوان خیال توصیف می‌گردد.^(۲) در شوِوتاش وِتر اُپنیشد (*Svetasvatara Upanisad*)^(۳) و بهگود گیتا (*Bhagavad Gita*)^(۴) خدای متشخص ایشور (*Isvava*)، توانایی‌ای به نام مایا دارد. شنکر، مایا را در دو معنایی به کار برده است که در رِگ‌ودا آمده است. در رِگ‌ودا، در جایی مایا به عنوان یک قدرت خیالی وصف شده است که قابلیت صور و اشکال مختلف را دارد.^(۵) و در جای دیگری از رِگ‌ودا آمده است: مایا چیزی است که حقیقت را از دیگران مستور می‌سازد.^(۶) شنکر در تفسیر خود بر برهمن سوتر، در توضیح مایا می‌نویسد که مایا نه واقعی است و نه غیر واقعی. واقعی

1. Rg veda, III, 38.7.

2. Prasan Upanisad, I, 16.

3. Svetasvatara Upanisad, Iv. 10.

4. Bhagavad Gita, Iv. 5-7, XVIII. 61.

5. Rg Veda, X. 52. 2.

6. Ibid., V. 40. 8.

نیست چون واقعیت هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود و حال آن‌که مایا و این جهان کثرت از بین رفتنی هستند و هستی فناپذیر است. غیر واقعی نیست، چون چیزی که واقعیت نداشته باشد نمی‌تواند مورد تجربه انسان قرار گیرد، همانند رؤیا؛ یعنی مایا چیزی که در مرز بین وجود و عدم، و حق و باطل قرار دارد. بنابراین طبق مبانی و اصول مکتب ادویت ودانت (*advaita vedanta*)، هر چیزی که نه واقعی باشد و نه غیر واقعی، همانا مایا است. در نتیجه جهان که معلول مایاست، از همان جنس است؛ یعنی نه واقعی است و نه غیر واقعی، بلکه از جنس خیال است، ما جهان را به نظاره می‌نشینیم، ولی تا زمانی احساس می‌کنیم که جهان وجود دارد، که در بند مایا باشیم. و وقتی که در موقعیت و حالت روحی و روانی خاصی قرار گرفتیم که برهمن را در خود به شهود بیابیم، دیگر آن احساس پیشین (احساس و گمان وجود جهان) رخت برخواهد بست. پس مایا هم وجود دارد و هم ندارد و همان‌گونه است جهان حس و تجربه. مایا از گوهر برهمن نیست، بلکه وهم است و تا زمانی که این وهم برقرار است، ما حضور آن را در اطراف خود حس می‌کنیم. مایا حکایت نقصان جهان حس و رنگ است، ولی به محض این‌که از حصارهای تنگ این جهان حس و رنگ‌رهایی یابیم، مایا تبدیل به هیچ و عدم می‌گردد. اگر ما از نظرگاه برهمن به جهان به عنوان مایا بنگریم، دیگر جهانی نخواهیم دید، و چیزی نخواهد ماند جز وحدت برهمن؛ که با تمام وجود، حضور او را در همه جا شهود خواهیم کرد.^(۱)

برای تقریب به ذهن نمودن مفهوم مایا، یکی از قصه‌های اساطیری هندویى چنین می‌گوید:

یک بار نارد (*Narada*) به کریشنا (*krsna*) گفت: «سرورم! مایا را به من نشان بده». پس از چند روزی که گذشت، کریشنا از نارد درخواست کرد که با هم به یک گردش صحرائی بروند و رفتند. بعد از طی مسافتی چند، کریشنا به نارد گفت: «من تشنه‌ام. اگر می‌توانی قدری آب برایم فراهم کن». نارد جواب داد: «حتماً»

1. M. Hirianna, outlines of Indian philosophy, PP. 364-365; Delhi, 1994.

سرورم! الآن به دنبال آب می روم و برایتان می آورم، و نارد پی آب رفت. بعد از طی مسافت کوتاهی به روستایی رسید. او برای گرفتن آب برای استاد و مرشد خود، وارد روستا گردید و در خانه‌ای را کوفت تا آبی بگیرد. ناگهان در باز شد و دخترکی پری رو برآستان در ظاهر شد. نارد تا چشمش به آن زیبارو افتاد دل از کف داد و پاک قضیه آب و تشنگی استاد را فراموش کرد؛ در حالی که امکان داشت استادش از تشنگی هلاک شود. نارد شروع به گفتگو با آن دخترک کرد و تمام آن روز به این صورت گذشت و او یادی از استادش نکرد. روز دوم نیز باز به در همان خانه رفت و مشغول گفتگو با دخترک شد. بالاخره آن روز و روزهای بعد نیز به همین ترتیب گذشت و هر روز آتش عشق نارد به دخترک شعله ورتر از روز قبل می شد؛ تا این که به خواستگاری آن دختر پیش پدر دختر رفت. پدر نیز قبول کرد و آن دو دل داده با هم ازدواج نمودند و در همان روستا شروع به زندگی کردند و بالاخره صاحب فرزندان شدند. به این ترتیب دوازده سال از زندگی مشترک آنان گذشت. در این هنگام پدرزن نارد، که مرد متمول و صاحب مال و مثال زیادی بود، درگذشت. نارد وارث اموال پدرزن شد. او نارد و همسرش زندگی بسیار خوش و راحتی داشتند و صاحب رمه‌ها و مزارع بودند. ناگهان در این ایام سیل بنیان کنی آمد. به طوری که در یک شب آب رودخانه روستا طغیان کرد و بالا آمد و آب تمام سواحل و کناره‌های آن و نیز تمام روستا را در بر گرفت.

در نتیجه خانه‌ها فرو ریختند و مردم و گله‌های گاو و گوسفند نیز در آب غرق شدند و سیل همه چیز را با خود برد. نارد مجبور شد به همراه زن و فرزندانش فرار کند. او با دستی دست همسرش را گرفت و با دست دیگر دو فرزندش را و فرزند سومش را بر دوشش نشاند تا از سیل بگذرد. چند قدمی برنداشته بود که موجی سهمناک بر او حمله آورد و بچه‌ای را که بر دوشش بود با خود برد. نارد از سر ناامیدی تنها توانست فریادی از ته دل بکشد و تا خواست فرزندش را از آب بگیرد، سیل دو فرزند دیگرش را نیز از دستش گرفت و برد و سرانجام موج دهشتناک دیگری همسرش را نیز از چنگ او درآورد. نارد با ناامیدی تمام و حالی نزار، خود را به ساحل امنی رساند و ناله‌های سوزناکی در سوگ عزیزان خود سرداد. ناگهان در

همین حال صدای گرم و پرتنینی از پشت سر خود شنید که می گفت: «فرزندم، پس آب چه شد؟ تو رفتی که برای من تشنه لب آب بیاوری، و من دقیقاً نیم ساعت است که منتظر تو هستم». نارد گفت: «نیم ساعت!» یعنی آنچه در ذهن او دوازده سال با آن همه ماجراها گذشته بود، تنها نیم ساعت طول کشیده بود. و این جواب استاد برای سؤال او در مورد مایا بود.^(۱)

طبق مبانی مکتب ادویت ودانت (*advaita vedanta*)، واقعیت اشیاء از آنچه که ما در ظاهر می بینیم متفاوت است. برای روشن شدن این امر مثالهایی آورده می شود: مسافری که در کشتی در حال حرکت نشسته است، درختان ساحلی را در حال حرکت در جهت مخالف حرکت کشتی می بیند. مردم در حال حرکت از فاصله دور ساکن به نظر می رسند. هنگامی که ابرها در آسمان حرکت می کنند، چنین به نظر می رسد که ماه در حال حرکت است.

ودانتیها استدلال می کنند که این تفاوت بین واقعیات و تصورات ما، به دلیل محدودیت ذاتی توانایی دستگاه حواس و دستگاه ذهن بشری است و به دلیل این محدودیتها، واقعیات غیر از آنچه که هستند به نظر می رسند.

شنکر می گوید که به علت بازیگریهای ذهن، حقایق و واقعیات از ما پوشیده می مانند و این وارونه جلوه کردن حقایق، کار مایا است که وحدت بنیادین «عین» را درهم می شکند و واقعیت را منقسم به ذهنی و عینی (*subject and object*) می کند. لذا تصویر ما از جهان نیز آکنده از تغییر و تحول است. ما جهان را از طریق فکر و ذهن در می یابیم و ذهن ما لباس اسم و رسم برتن آن می کند. بنابراین چیزی که در واقع بسیط است و هیچ گونه اسم و رسمی ندارد، با اسم و رسم (صورت و شکل) ظاهر می شود. شنکر معتقد است که وقتی ما برهنه را از طریق دستگاه ذهنی و فکری ادراک می کنیم، مشکل ذهن و عین پیش می آید و در نتیجه وحدت محض برهنه، یعنی همان هستی صرف و بسیط شکسته، به ایشور (*Isvara*) یا خدای

1. Vivekananda, the complete Works of Swami vivekenanda, Vol. I, PP. 362-363; Calcutta, 1994.

متشخص)، جیو (*Jiva* یا روح) و جهان تجزیه می شود.^(۱) طبق نظر شنکر، زمان و مکان که عامل تعیین هستند نیز زائیده مایا می باشند. و همان طور که با آمدن نور تاریکی از بین می رود، با آمدن بصیرت و دانش راستین نیز، مایا از بین می رود و در نتیجه عالم تعینات محو می گردند. به عبارت دقیقتر تاریکی چیزی نیست جز نبود نور، یعنی اصلاً موجودیتی ندارد. عالم تعینات نیز چیزی نیست جز مایا؛ یعنی نبود علم و بصیرت. همچنان که نور و ظلمت با هم سرسازگاری ندارند و جمع آنها محال است؛ جمع دانایی و نادانی نیز ممکن نیست. و دانش راستین چیزی جز ادراک و شهود برهمن نیست. و در این هنگام است که نور معرفت با شکوه تمام خواهد درخشید و زوایای وجود آدمی را از هرگونه جهل و ظلمتی پاک خواهد کرد. البته این دانش و علم از نوع علوم تجربی و عقلی نیست، بیان ناپذیر است و فقط یافتنی و شهود کردنی است. و تا زمانی که ما با دستگاه فکری و ذهنی و علوم تجربی و عقلی سروکار داریم، نمی توانیم مایا را بفهمیم؛ ولی وقتی به مرحله شهود حقیقت رسیدیم مایا خود به خود رخت بر خواهد بست و دیگر مایایی نخواهد ماند که توضیح داده شود. به همین دلیل آنچه نیشدها نیز تأکید می ورزند که نوع بشر می تواند از یک تجربه بیان ناپذیری به صورت ناخود آگاه برخوردار شود که این تجربه به زندگی آدمی معنی و روح می بخشد و در حالی که خود تجربه کننده غرق این تجربه متعالی است، نمی تواند با فکر و اندیشه آن را تحلیل کند. انسان فقط می تواند بگوید که این تجربه چیزی غیر از همه دانستنیها و دانسته هاست و نمی توان آن را به عنوان «این» یا «آن» چیز توضیح داد؛ یعنی غیر قابل بیان و غیر قابل اشاره است و از همین سنخ است تجربه حقیقت مطلق (برهمن) و وصال او. در این گونه موارد فقط می توان گفت: «نه این است و نه آن»، که به زبان سانسکریت در برهدار نیاک *Brahdaranyaka Upanisad* چنین است: «نتی نتی» (*Neti, Neti*)^(۲).

و در توصیف این تجربه گفته می شود که همانند یک خواب عمیق و شیرینی است

1. Samkara, Samkara's Works, Vol. Xvi, P.209.

2. Brhadaranyaka Upanisad, II. 3.6, IV. 4. 22.

که انسان در آن گونه خواب، هیچ خوابی نمی بیند، و همانند احساس سعادت زاید الوصفی است که در آن عالم و معلوم یکی می گردند و فقط احساس یک تجربه سعادت بخش و بی منتهاست. (۱)

درک رابطه این جهان با برهمن تنها برای کسی امکان پذیر است که از مایا رهایی یافته باشد و این امر مسأله ای نیست که با ذهن و فکر درک شود. چون برهمن حقیقت مطلق و لایتناهی است و ظرفیت دستگاه فکری و ذهن بشری محدود است و فقط می تواند مسائل خاص حوزه خود را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، لذا نمی تواند راهی مستقیم به بارگاه آن حقیقت لایتناهی داشته باشد. درک این حقیقت فقط با وصال به حقیقت مطلق و یکی شدن با او میسر است و در آن هنگام است که انسان در می یابد غیر آن حقیقت چیزی نیست. بنابراین حتی آوردن تمثیلاتی برای بیان رابطه جهان با برهمن، از قبیل رابطه درخت و شاخه، دریا و موج، کوزه گلی و گل، وافی به مقصود نیستند و فقط از روی ناچاری و بیچارگی و ناتوانی زبان و الفاظ است که این چنین تمثیلهایی آورده می شوند تا بویی به مشام حق جویان برسد و دنباله مطلب را خود بگیرند. چون این مثالها مبتنی بر یک تقسیم بندیهای ذهنی از قبیل: جزء و کل، و ذات و صفت است، که این تقسیم بندیها در وجودی که بساطت محض است راه ندارد. مسأله رابطه جهان با برهمن فقط یک راز است و فقط اهل راز می توانند آن را دریابند و هیچ متفکری نمی تواند این رابطه را با معیارهای فکری و ذهنی توضیح دهد و نخواهد توانست. چون بنابر مطالب ذکر شده، تحقق چنین امری محال و نشدنی است. (۲)

متفکران ادویت ودانتی هرگونه کثرت و دویی را در عالم هستی انکار می کنند و می گویند که هستی واحد است لیکن خود را در صور و اشکال کثرت آفرین می نمایاند. و هستی بسیط و واحد است که به هنگام تجلی، لباس کثرت به تن می کند و همچنان که گفته شد در حقیقت این انسان به حقیقت واصل نشده است که

1. S.N. Dasgupta, Hindu Mysticism, P. IX, Delhi, 1992.

2. Indian Philosophy, Vol. II, P. 568.

این کثرات را می بیند و تا زمانی که مایا و جهل و نادانی است این کثرت نیز هست. اما باید یادآوری نمود که الهام بخش این نوع نگرش وحدت الوجودی عبریان و محض، که بزرگترین مفسرش نیز شنکر است، خود متون هندوی و از جمله آنها «آپه نیشدها» هستند که به یک مورد آن اشاره می شود:

در چاندوگی آپه نیشده (Chandogya Upanisad) می خوانیم که حکیم فرزانه ای به نام اُدالک (Uddalaka) فرزندش شوکتکتو (Svetaketu) را برای یادگیری وداها به مکتب فرستاد. بعد از دوازده سال فرزند جوان، مغرور از آنچه آموخته، به خانه برگشت. پدر پرسید: «فرزندم! آیا از دانشی که انسان را قادر سازد نشنیدنیا را بشنود، ندیدنیا را ببیند، نفهمیدنیا را بفهمد، چیزی آموخته ای؟» فرزند جوابی نداشت؛ لذا رو به پدر و حکیم کرد و گفت: «پدر! تو مرا بیاموز». پدر و استاد در چند بند همین آپه نیشده، به زبان تمثیل جواب او را داد که مضمون همه آنها یکی است و همه آنها به مفهوم واحدی که حاکی از وحدت هستی مطلق است منتهی می شوند. یکی از جوابهای استاد به فرزندش این گونه است:

اُدالک حکیم و استاد: فرزندم دانه ای انجیر از درخت انجیر بچین و برایم بیاور.

شوکتکتو (فرزند و شاگرد): سرورم! این دانه انجیر است که آوردم.

استاد: دانه انجیر را بشکاف.

شاگرد: سرورم! شکافتم.

استاد: درون آن چه می بینی؟

شاگرد: استاد در آن دانه های بسیارریزی وجود دارند.

استاد: یکی از همان دانه های بسیار ریز را بشکن.

شاگرد: استاد! شکستم.

استاد: چه می بینی؟

شاگرد: چیزی نمی بینم.

استاد: درخت پهناور انجیر از چیزهایی تشکیل شده است که نمی بینی، آن درخت پهناور در این «هیچ» نهفته است. حقیقت چنین است و «توهمانی»

(*Tat tvam asi*) (تت توام اسی).^(۱)

این جا ممکن است سؤالی در مورد صادر شدن عالم کثرت از حقیقت مطلق و بسیط مطرح شود؛ بدین صورت که چگونه آن واحد مطلق فناپذیر تبدیل به چیزی می شود که محدود، متغیر و فناپذیر است؟ متفکرین مکتب ادویت ودانت (ودانتینها) (*Vedantins*) نظریه‌ای دارند به نام ویورت واد (*Vivart vada*) یا «تجلی صوری». طبق این نظریه کل جهان یک تجلی صوری از برهمن است و این تجلی صوری در عین حالی که از برهمن ناشی شده است، غیر از برهمن است. به این صورت که تجلیات از جنس برهمن و حقیقت نیستند و به عبارت دیگر واقعیتی ندارند تا گفته شوند کثیرند؛ یعنی سالبه به انتفاع موضوعند. این تجلیات از جنس خود وجود نیستند تا سؤال شود که چگونه واحد به کثیر تبدیل شده است. معروفترین مثال برای توضیح این مطلب، مثال «مار و ریسمان» است که بارها و بارها شنکر آن را در تفاسیر مختلف خود بر متون اصیل هندوی به کار برده است. توضیح مثال این گونه است که: ما گاهی ریسمانی را در تاریکی می بینیم و گمان می کنیم که مار است و حال آن که در واقع ماری در کار نیست و ریسمان نیز تبدیل به مار نشده است و فقط گمان ما از آن ریسمان، ماری برای ذهن ما ساخته است. کل هستی نیز همان حقیقت واحد مطلق است که باقی و فناپذیر است و تغییراتی که ما گمان می کنیم رخ می دهد همه صوری است. و علت این تغییرات نیز زمان و مکان و به عبارت دیگر اسم و رسم است. همچنان که اگر توهم از بین برود، معلوم می شود ماری در کار نبوده است و آنچه بوده، ریسمان بوده است؛ همان طور هم، وقتی جهل از میان برود و جای آن را دانش راستین و بصیرت بگیرد چیزی از عالم ظاهر نمی ماند تا کثرتی در آن باشد. در آن هنگام غیر حقیقت مطلق چیزی وجود نخواهد داشت.^(۲)

حکمای ادویت ودانتی، در جواب این اشکال که «نفی ثنویت» (*advaita*) با

1. Chandogya Upanisad, VI. 1. 12.

2. The Complete Works of Swami Vivekananda, Vol. I, PP.362-363.

اعتقاد به برهمن و مایا سازگار نیست، چون در هر صورت «وحدت» با «دویی» (برهمن و مایا که دو چیز هستند) نمی‌سازد، می‌گویند که این «دویی» در حقیقت مصداق دویی و ثنویت نیست. چون وقتی «دویی» و «ثنویت» صدق می‌کند که دو موجود مطلق لایتناهی و قائم بالذات داشته باشیم، و حال آن که مایا، از طریق زمان و مکان خود را می‌نمایاند. هر دوی این مقوله (زمان و مکان) اعتباری هستند و وجود واقعی ندارند و به تمام ذات وابسته‌اند. آنها همانند سایه اشیا هستند که هرگز به دام افتادنی نیستند؛ آنها نه موجودند نه معدوم؛ زیرا خواص موجودات سایه‌دار مانند قلم و کاغذ را ندارند که موجود انگاشته شوند و از طرف دیگر معدوم نیستند چون اشیا از طریق آنها خود را ظاهر می‌سازند و جهان حاضر را تشکیل می‌دهند، پس نسبت مایا به برهمن، همانند نسبت سایه (زمان و مکان) به صاحب سایه، و یا همانند نسبت موج به دریا (با تسامح) می‌باشد. موج در همان حالی که خود عین دریاست، در همان حال چیزی است غیر از دریا. و این اختلاف همه از اسم و رسم است. لذا ما نمی‌توانیم موجی را تصور کنیم که جدای از دریا باشد و وقتی موج ناپدید می‌شود شکل و رسم آن نیز ناپدید می‌شود. بنابراین کل جهان فقط یکا ظهور و یک صورت است، و وجود مطلق، آن دریایی است که اشیا چون موجهای آن دریا هستند و فقط شکل است که این اختلاف را پدید می‌آورد و شکل بسته به موج است.

به اختصار می‌توان گفت که شنکر دستگاه فکری خود را براساس متون اصیل هندویی بنا نهاده است و اصول اساسی مکتب او عبارتند از:

- ۱- حقیقت واحد است، واحدی که دومی ندارد (وحدت محض یا وحدت حقه)، که برگرفته از چاندوگی آپه‌نیشد (*Chandogya Upanisad*) است. (۱)
- ۲- در آن حقیقت مطلق هیچ‌گونه کثرتی راه ندارد و بساطت محض است، که در برهداریناک آپه‌نیشد (*Brhadaranyaka Upanisad*) آمده است. (۲)

1. Chandogya Upanisad, VI.2.1.

2. Brhadaranyaka Upanisad, IV, 4. 19.

۳- آن حقیقت مطلق منشأ همه پدیده‌های دیگر است، که برگرفته از تی‌تری‌یه‌آپه‌نیشد (Taittiriyah Upanisad) می‌باشد. (۱)

بنابراین در مکتب شنکر حقیقت از وحدت و بساطت محض برخوردار است و در آن هیچ‌گونه کثرتی راه ندارد (۲) و اگر ما کثرت می‌کنیم، عیب از دید احوال ماست.



روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. In consciousness and Reality, studies in memory of ashitkha Iytsu, Tokyo, 1978.

1. Taittiriya Upanisad, III, 1.

2. A.N. Bhattacharya, The Idealistic philosophy of Samkara and spinoza, P.q.