

مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

علی نقی باقرشاهی*

چکیده

مفهوم برهمن (هستی محض یا خدای نامتشخص) و ایشوارا (خدای متشخص) از موضوعاتی هستند که ارکان اصلی متافیزیک شانکارا را تشکیل میدهند. شانکارا به این موضوعات از دیدگاه مکتب ودانتا پرداخته و سرچشمه اصلی این مکتب نیز در اوپانیشادهاست. این مکتب شارحان مشهوری دارد که هریک از آنها تفسیر خاصی از برهمن و خدای متشخص ارائه نموده‌اند و در میان آنها دیدگاه شانکارا و رامانوجا از اهمیت خاصی برخوردار است. در این نوشتار فقط به بررسی و معرفی آراء شانکارا پرداخته میشود، زیرا مکتب ودانتا بیشتر با نام او عجین است. برای روشن کردن ابعاد مختلف مفهوم برهمن و خدای متشخص به مسئله مایا و جیوا که مرتبط با بحث برهمن و ایشوارا است، نیز بنحو اجمال پرداخته شده است. شانکارا برهمن را عین هستی محض،

۲۹

استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره); abaqershahi@yahoo.com*



مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

سال دوم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۰

آگاهی محض و بهجت یا وجد و شادی میداند. وی معتقد است که برهمن غیرقابل توصیف است و فقط میتوان او را از طریق صفات سلبی توصیف نمود، ولی بمحض اینکه انسان سعی میکند او را تحت مقولات عقلی قرار دهد و توصیف نماید، مایا باعث میشود که او متعین گردد و بصورت خدای متشخص جلوه کند. در متافیزیک شانکارا، عالم کبیر و عالم صغیر، مظاهر حقیقت واحدی هستند؛ یعنی حقیقت نهایی واحد است و از وجود واقعی برخوردار است ولی پدیده‌های عالم از وجود واقعی برخوردار نیستند و نسبت آنها به برهمن نیز مانند نسبت موج به دریاست. او همچنین مراتبی را برای برهمن و آتمان قائل است که هر یک از این مراتب، قابل انطباق با یکدیگرند. در بالاترین مرتبه از این مراتب، عالم و معلوم، سوژه و ابژه، مدرک و مدرک متحد میشوند و حقیقت واحدی را تشکیل میدهند.

کلید واژه‌ها: برهمن، آتمان، خدای متشخص، حقیقت، شانکارا

* * *

مقدمه

شانکارا^۱ یکی از مهمترین شارحان مکتب ودانتا^۲ است و آراء خاصی درباره برهمن^۳ و خدای متشخص^۴ دارد، بطوری که نام او با مکتب ودانتا عجین گشته است. ولی قبل از پرداختن به آراء او لازم است به مکتب ودانتا اشاره شود که سنتیترین و اصیلترین مکتب هندوان است و شانکارا نیز خود را نماینده واقعی این مکتب میداند. شعار اصلی این مکتب آن است که حقیقت نهایی، یعنی برهمن واحد است و از وجود حقیقی برخوردار است و وجود موجودات این عالم وابسته به وجود برهمن است. ودانتای شانکارا نیز مبتنی بر آموزه آدویتا^۵ (عاری از ثنویت) است و او نقش بسیار مهمی در گسترش آن داشته است. وی این مکتب را از طریق تفسیر خود بر

۳۰

1. Shankara
2. Vedanta
3. Brahman
4. Personal God
5. Advaita



آثار بادرایانا^۱ بسط داد و ارکان اصلی آن را مشخص کرد. البته سرچشمه اصلی این مکتب فلسفی در خود اوپانیشادها^۲ است که بعدها مفسران برجسته هندو آن را بسط داده و در پرتو آن مکتب ودانتا را شکل دادند. کلمه ودانتا از دو جزء «ودا»^۳ و «آنتا»^۴ بمعنای انتها ترکیب یافته است که مراد از آن تعلیمات عرفانی وداها^۵ یا همان اوپانیشادهاست.

مکتب ودانتا برای اولین بار بعنوان یک مکتب فلسفی در رساله معروف *براهماسوترا*^۶ جلوه گر شد و آنچه امروز از کلمه ودانتا مستفاد میشود، همان مکتبی است که بدست مفسرانی چون شانکارا، رامانوجا^۷، نیمبارکا^۸، مادهاوا^۹ و والا^{۱۰} بنیان گردید. این پنج مفسر بزرگ درصدد تفسیر و تعبیر *براهماسوترا* برآمدند و شیوه تمثیلی مطالب فشرده آن را با براهین محکم و مباحثات فلسفی آشکار ساختند و هر یک از آنان سوتراها^{۱۱} را با مذاق و مشرب فلسفی خود منطبق ساخته و قریحه و استعداد سرشار خود را مصروف کشف معانی رمزی آن نمودند و براساس آن مشرب جدیدی پی ریزی کردند. بین پنج حکیمی که سوتراها را تفسیر کردند، شانکارا شهرت کم نظیری بدست آورد. این شهرت خیره کننده را هم باید حمل بر شخصیت شگرف آن حکیم بزرگ کرد و هم بایستی آن را به قدرت تجزیه و تحلیل، شیوه مجادله و مباحثه، سبک نگارش بدیع و کلام بلیغ و اندیشه دقیق آن استاد بزرگ نسبت داد. تأثیر فلسفه شانکارا آنچنان فراخ و وسیع بوده است که هرگاه سخن از ودانتا بمیان می آید برای بسیاری از افراد، غرض همان مکتب ودانتایی است که وی ابداع کرده است. شانکارا تمایلات یکتاپرستی اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آراء *براهماسوترا* سازمان بخشید و محمل تغییرناپذیر کلیه واقعتهای جهان

1. Badarayana
2. Upanishads
3. Veda
4. Anta
5. Vedas
6. *Brahma Sutra*
7. Ramanuja
8. Nimbarka
9. Madhva
10. Vallabha
11. Sutras

۳۱

سال دوم، شماره دوم
پادبیز ۱۳۹۰



مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

را برهمن دانست؛ یعنی اصل خنثایی که در بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود به هیچ صفتی موصوف نیست و آن را فقط با صفات سلبيه ميتوان بيان کرد. برهمن که هستی صرف است و رای تعیینات ذهنی و عینی بوده و معادل آتمان است. آتمان^۱ و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر است. آیین ودانتای شانکارا را آیین عدم ثنویت نیز میگویند.^(۱)

البته آموزه آدویتا (عاری از ثنویت) قبل از شانکارا در اندیشه متفکران بودایی مانند: ویجنانوادا^۲ و مادامیکا^۳ مطرح بوده است. آنها نیز حقیقت نهایی را عاری از ثنویت میدانستند. گاداپادا^۴ استاد شانکارا کتاب خود بنام *ماندوکیا کاریکاس*^۵ را تحت تأثیر مکتب بودائیسیم با قرائت ویجنانوادا نگاشت؛ برای مثال مفهوم مایا^۶ که در فلسفه شانکارا مطرح بوده است قبلاً در بودائیسیم در قالب نفی چهارگانه مطرح شده بود. ناگارجون^۷ حکیم شهیر بودایی اعتقاد داشت که عالم نه موجود، نه معدوم، نه هردو و نه هیچکدام است. گوداپادا از این ایده در مکتب ودانتای خود استفاده نمود و آن را براساس آموزه‌های اوپانیشادها گسترش داد. طبق نظر بودائیسیتها، صور عالم براساس اصل ناآگاهی یا جهل چیزی جز وهم نیست. صور مختلف عالم دائم در حال صیورورت و سیلان بوده، ولی بصورت وجود ظاهر میشوند؛ یعنی پدیده‌های عالم مانند دایره‌یی هستند که بر اثر چرخش سریع آتشگردانی بوجود می‌آیند. گوداپادا از این ایده بودائیسیتها متأثر شده بود، ولی بطور کافی از آن در فلسفه خود استفاده نکرد، اما بعدها شانکارا کوشید که از آن بنحو شایسته در پرتو آموزه‌های اوپانیشادها، سوتراها و بهاگود گیتا^۸ استفاده کند و اساس مکتب فکری خود را پی‌ریزی نماید. شانکارا برغم عمر کوتاه خود (۳۵ سال) توانست تفاسیر ارزشمندی بر سوتراها بنگارد و در بسط مکتب ودانتا نقش مهمی ایفا نماید. او بعد از نگارش تفاسیر خود به نقاط مختلف هند سفر کرد و به معرفی مکتب خویش پرداخت. وی همچنین در این سفر به مبارزه فکری با آراء بودائیسیم و سایر

1. Atman
2. Vijnanvada
3. Madyamika
4. Gaudapada
5. *Mandukya Karikas*
6. Maya
7. Nagarjuna
8. Bhagavad Gita

رقبای فکری خود پرداخت. زیرا بودائیسرها اعتقادی به آموزه‌های اوپانیشادها نداشتند و اساساً سندیت آسمانی وداها و اوپانیشادها را رد میکردند و وجود جوهر ثابتی مانند آتمان و برهمن را نیز قبول نداشتند. از اینرو بین آراء فلسفی و کلامی او و بودائیسرها تضادی وجود داشت که میبایست به آنها اشاره میکرد. وی برای طرح آراء در چهار گوشه هند مراکزی را ایجاد کرد و برای هر کدام از آنها مسئولی انتخاب نمود که از قرار معلوم این مراکز هنوز هم فعال هستند.

بعد از شانکارا، شارحان وی اقدام به شرح آراء او نمودند، از جمله سارواجناتمند^۱ در قرن نهم میلادی، واکاسپاتی^۲ و پادماپادا^۳ در قرن دوازدهم، پراکاساتمن^۴ و شری هرسا^۵ در قرن سیزدهم، سیتسوکا^۶ در قرن چهاردهم و ویدیارانیا^۷ در قرن شانزدهم شروچی را بر تفاسیر شانکارا نگاشتند. همچنین شانکارا منتقدینی داشت که مشهورترین آنها رامانوجا و شاگرد او ودانتا دسیکا^۸ در قرن سیزدهم میلادی است که کتابی در نقد آراء شانکارا بنام ساتادوسانی^۹ (صد ایراد) نگاشت که در پاسخ به آن یکی از پیروان شانکارا به نام م.م. آناکریشناستری^{۱۰} کتابی به نام ساتابوسانی^{۱۱} (صد گوهر) را نگاشت.^(۲) مادهوا نیز از حکمای ودانتایی بود که با آراء شانکارا موافق نبود.

چنانکه پیش از این اشاره شد، متافیزیک شانکارا مبتنی بر مفهوم برهمن یا هستی محض است که عاری از ثنویت و تعین است. او تلاش کرد ثابت کند که این عالم نمیتواند وجود مستقلی داشته باشد و وجود آن وابسته به وجود برهمن است؛ بیان دیگر، وجود آن ریشه در وجود برهمن دارد. پس درک دقیقتر متافیزیک شانکارا در گرو فهم مفهوم برهمن است.

1. Sarvajnatmand
2. Vakaspati
3. Padmapada
4. Prakasatman
5. Shri Harsa
6. Citsuka
7. Vidyaranya
8. Vedanta Deshika
9. *Satadusani*
10. M.M. Anatakrisna Sastry
11. *Satabhusani*

۳۳

سال دوم، شماره دوم
پادبیز ۱۳۹۰

تاریخ فلسفه

مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

برهمن

نظر شانکارا دربارهٔ برهمن مبتنی بر آموزه‌های اوپانیشادهاست. برهمن در اوپانیشادها در واقع جایگزین خدایان ودایی میشود. در وداها به خدایان متعددی اشاره شده است که دربارهٔ آنها تفسیرهای مختلفی از جانب مستشرقان غربی و حکمای هندی بعمل آمده است؛ برخی از مستشرقان غربی از جمله ماکس مولر^۱ آلمانی و ویلیام سرمونیه^۲ معتقدند که دوره ودایی دوره پرستش خدایان متعدد است و پرستش خدایان نیز همان پرستش پدیده‌های طبیعی مانند: خورشید، آتش، باران و غیره است که بصورت رب‌النوع ظاهر میشوند، ولی محققان هندی این نظر غربیها را رد میکنند و معتقدند که خدایان مطرح در وداها مظاهر تمثیلی خدای واحد هستند ولی عوام از درک آن عاجز بوده و به عبادت ظاهری اصنام مادی و خدایان متعدد میپرداختند. مستشرقان غربی نیز با توجه به نظر عوام قائل به وجود چند خدایی در دوره وداها هستند. محققان هندی معتقدند در آخرین سروده‌های ودایی خدای واحد تحت عناوین ویشواکارما^۳، پوروشا^۴ و پراچاپاتی^۵ ظاهر میشود، ولی واقعیت این است که این دوره از فلسفه هند به دوره عمل و انجام مراسم ظاهری دینی شهرت دارد؛ یعنی در این دوره تأکید اصلی بر عمل بوده و بهترین عمل نیز عمل قربانی برای خدایان بوده است؛ قربانی کردن، هم برای جلب رضایت خدایان و هم برای فرو نشاندن غضب آنها. ولی عمل قربانی به افراط کشیده میشود و زمینه برای تحولی بزرگ فراهم میگردد و آن ظهور دوره اوپانیشادهاست که در آن تحولی عظیم صورت میگیرد و طریق عبادت تغییر پیدا میکند و تجسس باطن و طریق معرفت و عرفان جایگزین اعمال ظاهری و مراسم عبادی میشود و برهمن جایگزین خدایان ودایی میگردد. شانکارا دربارهٔ دو طریق عبادی در دوره وداها و اوپانیشادها میگوید:

۳۴ این دو طریق که بر آن تمام اصول ودا بنیان شده عبارتند از راه کردار و انجام دادن

1. Max Muller
2. William Sermoniah
3. Vishvakarma
4. Purusha
5. Prachapati



تکالیف شرعی که خاصیت آن تعلق و علاقه به عالم است و دیگری راه نهدی از کردار که خاصیت آن تجرد و رهایی از قیود عالم است. تعلیمات ودایی در واقع مربوط به همان راه کردار و طریق انجام دادن وظایف و مراسم عبادی بوده است، حال آنکه اوپانیشادهای طریق تجسس باطن و راه وصول به عالم تجرد و اطلاق و نجات و آزادی را می‌آموخته‌اند. اوپانیشاد می‌گوید: به عالم خدایان فقط از راه معرفت راه توان یافت، در حالی که پیروان راه جنوبی (طریق مراسم عبادی) را بدانجای راه نیست.^(۳) پس در دوره اوپانیشادها برهمن جایگزین خدایان ودایی میشود که در اینباره در اوپانیشاد آمده است:

روح مسعودی که به آزادی ممتاز شده، مراتب هستی را میپیماید. ابتدا به درخت ایلیا^۱ میرسد و در آنجا رایحه سکرآور برهمن^۲ به مشامش میرسد، سپس به شهر سالاجام^۳ راه پیدا میکند و در آنجا مزه برهمن به مذاقش میرسد، بعد به کاخ آپاراجیتا^۴ وارد میشود و شکوه برهمن بدو روشنایی میبخشد. از دیدن او پراچاپاتی و ایندرا که نگهبانان آن کاخند پا به فرار مینهند. سپس روح رستگار به تخت خرد و فرزنگی راه مییابد و به بالین فروغ بیپایان میرسد که بر آن برهمن جای گرفته است. روح مسعود با نوک پا از آن بالین بالا میرود و برهمن از او میپرسد: «کیستی تو؟» وی بایستی بگوید: «چهار فصل منم، طفل زمان منم، آنکه از اثر بیپایان که برهمن و بطن عالم است ظاهر گشته، منم، آنکه از روشنایی خویش هستی یافته، منم.» او (برهمن) روشنایی و مبدأ زمان است. او ذات گذشته و حال عناصر است و تو همان «حقیقت باطنی» و «تو آنچه باشی من نیز همانم». برهمن از او میپرسد: «کیستم من؟» روح مسعودی بایستی بگوید: «راستی و حقیقت». او میپرسد: «راستی چیست؟» روح رستگار بایستی پاسخ دهد: آنچه بر فراز خدایان و دمه‌های حیاتی است. آن هستی محض است

۳۵

1. Ilya
2. Brahman gandhah
3. Salajyam
4. Aparajita



مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

سال دوم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۰

و آنچه خدایان و دمه‌های حیاتی را شامل است آن تیام^۱ است.^(۴)

شانکارا در تفسیر خود بر *بره‌ماسوترا* دربارهٔ برهمن مینویسد: لغت برهمن از ریشه بره^۲ بمعنای رشد و گسترش مشتق شده و مفهوم وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری را دارد. این شوکت و عظمت برهمن از یکسو، معرف پاکیزگی و جاویدانی اوست و از سوی دیگر نشان‌دهنده هشیاری او به وجود خود اوست... وجود برهمن آن حقیقتی است که ما بدان «خود» یا ضمیر می‌گوییم. زیرا هر موجودی از وجود خود بصورت «من هستم» آگاهی حاصل می‌کند.^(۵) در میان مفسران مکتب ودانتا تفسیرهای مختلفی از این آموزه بعمل آمده است که یکی از مهمترین آنها تفسیر شانکاراست. برهمن از نظر او همان هستی محض یا مطلق است که در زبان سانسکریت «سات»^۳ خوانده می‌شود. اعتقاد شانکارا به برهمن مبتنی بر ایمان او به آموزه‌های اوپانیشادهاست. ولی او در برخورد با مکاتبی مانند بودائیسیم و جینیسیم که سندیت آسمانی اوپانیشادها را قبول نداشتند، برای اثبات آنها، متوسل به دلایل متقن فلسفی شده است.

در اوپانیشادها از برهمن با عناوینی چون هستی مطلق^۴، آگاهی مطلق^۵ و بهجت^۶ یا وجد و شادی یاد شده است.^(۶) دو عنوان اول قابل بحث در متافیزیک و معرفت‌شناسی است و عنوان آخر مربوط به زیبایی‌شناسی و حیات سعادت‌مند است. شانکارا معتقد است که حقیقت نهایی و هستی مطلق همان برهمن است و آن نیز عین آگاهی است.

اوپانیشاد دربارهٔ برهمن بعنوان هستی محض به یک داستان تمثیلی اشاره میکند که در آن فرزندی از پدر خود میخواهد معرفت برهمن را به او بیاموزد. پدر نیز اشاره به چهار مرتبه برهمن میکند که عبارتند از: (۱) مرتبه ماده (ویرات^۷)، (۲) مرتبه نفس

-
1. tyam
 2. Brh
 3. Sat
 4. Satta
 5. Cit
 6. Ananda
 7. Virat

(هیرانیاگاریا^۱)، (۳) مرتبه خودآگاهی (ایشوارا^۲) و (۴) مرتبه هستی محض یا برهمن (آنندا^۳). در اوپانیشادها آتمان نیز که عین برهمن است از چهار حالت برخوردار است که عبارتند از:

۱. **آتمان در حالت بیداری^۴ (من جسمانی):** بنظر شانکارا قلمرو فعالیت این حالت آتمان، وضعیت بیداری است، پس حالت شناخت خارجی است. منظور از شناخت خارجی «هر آن چیزی است که شناسایی آن از ناآگاهی و وابسته به ابژه‌های خارجی باشد».

۲. **آتمان در حالت رؤیا^۵ (من حیاتی):** اوپانیشاد میگوید: «آنچه در حالت رؤیاست، با دارا بودن معرفت درونی (آنتاهپراجینا)، هفت عضو و نوزده مدخل و متمتع از عنصر لطیف، دومین ربع موسوم به تایجیاساست». شانکارا در تفسیر این عبارت، نخست اظهار میدارد که «ضمیر و وجدان حالت بیداری، دارای وسایل متعدد (اندامهای حسی) است و با اینکه متحد با موضوعات خارجی است چیزی جز ارتعاشی ذهنی، تأثیری رسوبی در روح بر جا نمیگذارد.» حالت رؤیا قلمرو خاص ذهن است که در آن همچون یک ترکیب مانند بوم نقاشی شده ظاهر میشود که بر هیچ محمل خارجی متکی نیست ولی از محتوای درونی خود درخشش دارد. گذشته از این، ذهن متشکل از تأثرات رسوبی است که مقرر آن حس باطن است و گذشته از تأثیرات والا و کهنی که از زندگیهای قبلی به ارث برده است، پی‌درپی و پیوسته از تأثیرات جدید ناشی از تجربه‌های محسوس برخاسته از حالت بیداری تغذیه میکند.

۳. **آتمان در حالت خواب عمیق^۶ (من عقلی):** اوپانیشاد میگوید: «آنگاه که خفته هیچ میلی میل نکند و هیچ خوابی نبیند، این خواب عمیق است. آنچه در حالت خواب عمیق به معرفت و آگاهی جامع یکپارچه متمتع از سعادت و دارای اندیشه تبدیل میشود، آن، مرتبه سوم است.»

1. Hiranyagarba
2. Ishvara
3. Ananda
4. Jagrat
5. Svapna
6. Susupti



۴. آتمان در حالت هستی محض^۱ (من شهودی): در اوپانیشاد، درباره این حالت

آمده است: «چهارمین حالت آتمان آن است که نه معرفت درونی دارد، نه معرفت و آگاهی خارجی، نه شناخت از این و نه از آن دیگری، نه علم و معرفت جامع، نه عدم و معرفت، نه علم همزمان که نادیدنی است، تقرب ناپذیر است، دریافت ناپذیر است، تعریف ناپذیر است، تفکر ناپذیر است، نام ناپذیر است... عاری از ثنویت است. این «خود» است و اوست که موضوع شناخت است.» این حالت چهارم هیچ معیار مشترکی با سه حالت قبلی خود ندارد و اوپانیشاد ضمن متمایز کردن آن از سه حالت دیگر اظهار میدارد که روش سلبی خصوصیات این حالت نامشروط است.^(۱)

رادا کریشنن معتقد است که مراتب چهارگانه برهمن و آتمان بر هم منطبقند. بالاترین مرتبه برهمن (آناندا) یعنی مرتبه بهجت و وجد بر بالاترین مرتبه آتمان یعنی توریان منطبق است. در این مرتبه سوژه و ابژه، شاهد و مشهود، عالم و معلوم متحد میشوند. از اینرو، در مکتب ودانتا آتمان و برهمن در بالاترین مرتبه وجودی عین یکدیگر میشوند و مانند دو روی یک سکه، حقیقت واحدی را تشکیل میدهند. آنها مانند عالم کبیر و عالم صغیر مظهر حقیقت نهایی هستند. همچنین آتمان و برهمن غیر قابل توصیف و غیر قابل شناختند و آنها را فقط با صفات سلبی میتوان توصیف کرد.

از نظر شانکارا، عالم صور برغم وجود کاذب خود، در پرتو نور وجود برهمن بصورت وجود ظاهر میشوند. این اظهار براساس یک اصل معرفت‌شناسی است مبنی بر اینکه با فرض وجود یک حقیقت میتوان به غیر واقعی بودن چیزی اشاره کرد؛ یعنی حتی یک تصور خیالی یا موهوم مانند شاخهای خرگوش نیز مبتنی بر این فرض است که ما از قبل تجربه‌ی از شاخ و خرگوش داشته باشیم. مثال دیگری که معمولاً به آن اشاره میشود مثال طنابی است که بشکل ماری ظاهر میشود. در اینجا مار وجود واقعی ندارد؛ یعنی وجود خود را از طناب گرفته و بصورت یک وجود مستقلی ظاهر شده است. بر همین قیاس، حکمای ودانتا معتقدند که عالم صور برغم وجود کاذب و متناقض خود، در پرتو نور وجود برهمن بصورت وجود ظاهر میشود. پس وجود صور عالم، متکی بر وجود حقیقت هستی مطلق یعنی برهمن است که به

۳۸

1. Turiya

روش سلبی قابل توصیف است.^(۸)

شانکارا در پاسخ به این اعتراض که روش سلبی و نفی صفات منجر به نوعی توهم میشود، میگوید: هیچ توهم عبثی بدون یک بنیاد و محمل، تحقق پیدا نخواهد کرد. توهم چیزهایی از قبیل نقره، مار، انسان و سراب در خیال نمی‌آید مگر اینکه بنیادها و محملهایی، بترتیب مانند: صدف، طناب، میله و بیابان داشته باشد تا محل اتکای آنها باشد. اگر این بنیادها و محملها وجود نداشته باشند، این توهمات هم نمیتوانند بوجود آیند.^(۹)

شانکارا معتقد است هستی محض، عین آگاهی محض است و این آگاهی همراه با آگاهی ماست؛ مثلاً وقتی انسان کوهی را در فاصله دوری میبیند آگاهی او جایی است که کوه وجود دارد و آنجا همان جایی است که وجود انسان قرار دارد. آن هستی میتواند هم در عالم خیال و هم در ادراک و هم وجودی از طریق استنتاج داشته باشد. وجودی که در بالاترین مرتبه در آگاهی حضور دارد نمیتواند از آن آگاهی متفاوت باشد، زیرا در غیر اینصورت هستی تبدیل به یک ابژه میشود. آگاهی نیز در اینجا در مقام سوژه یا فاعل شناسای معرفت‌شناسانه مطرح نیست. آن هستی که آگاهی انسان به آن تعلق دارد و آن را اصل در نظر میگیرد، مبنای وجود آگاهی انسان است. آن هستی مانند نور وجود بر کل عالم میتابد. بنابراین، آگاهی عین هستی است و آن از طریق عالم خود را آشکار میکند و برهمن نیز هستی نهایی و عین آگاهی محض است.

وجود انسان نیز ریشه در برهمن دارد. برهمن نه تنها مبنای انسان بلکه مبنای وجود کل عالم است. اگر انسان بخواهد وجود خود را مطرح کند نباید بگوید «من هستم»، بلکه باید بگوید: من بعنوان فردی مشخص برای مثال بعنوان کارگر، معلم، کشاورز یا ... هستم. ولی برهمن نمیگوید: من آن نوع موجود هستم، بلکه فقط میگوید «من هستم». نور هستی از طریق من میتابد و بصورت شاهد من، عمل من، آگاهی من همیشه حضور دارد. من میتوانم بگویم من میدانم که علمی درباره‌ی شیء دارم که این نوع علم، علم درباره‌ی علم است و این بواسطه حضور آگاهی است که همراه من و افعال من است؛ یعنی همیشه همراه با آگاهی خاص من است، ولی

۳۹



متعالیتر و عمیقتر از آن است. به این آگاهی خاص انسان شاهد - آگاهی^۱ نیز میگویند. این نظریه‌یی است که ابتدا در اوپانیشادها مطرح شد و سپس مکتب سانکیها^(۱۰) آن را بسط داد.^(۱۱) سؤالی که در اینجا مطرح میشود این است که آیا این شاهد - آگاهی همان برهمن است؟ حکمای مکتب ودانتا در پاسخ به این سؤال متفق القول نیستند. ظاهراً شانکارا تابع نظر کلی اوپانیشادهاست؛ یعنی معتقد است که حقیقت نهایی من عین شاهد - آگاهی است. او اولی را عین برهمن و دومی را نمود یا تجلی آن میدانند. ولی پیروان او با این نظر شانکارا موافق نبودند، زیرا بنظر آنها اگر شاهد - آگاهی عین برهمن باشد در آنصورت آن باید شاهد - آگاهی منهای دیگر نیز باشد، زیرا همان برهمن در همه منها بطور یکسان وجود دارد. پس همانطور که ضمیر من همیشه همراه با شاهد - آگاهی من است ضمیرهای منهای دیگر نیز همیشه همراه با آن بوده و در نتیجه هر علمی که من دارم آنها نیز باید داشته باشند، در حالی که چنین نیست. از اینرو، برخی از حکمای ودانتا شاهد - آگاهی را براساس دیدگاه اوپانیشادها و در حالت خواب عمیق عین آگاهی من میدانند و بدین جهت آن را در مقامی پایینتر از برهمن قرار میدهند. برخی نیز معتقدند که شاهد - آگاهی مانند یک خدای متشخص (ایشوارا) صورتی از برهمن است که شاهد تمام افعالی است که انسان انجام میدهد. پس باید برای هر ضمیری یک شاهد - آگاهی جدا وجود داشته باشد که بصورت یکی از صور خدای متشخص جلوه میکند. پس طبق نظر آنها، برهمنی وجود دارد که همان خدای بیهمتای واحد است و صور مختلف آن بصورت شاهد - آگاهی است. برخی نیز وجود خدای متشخصی را مطرح میکنند، ولی معتقدند که شاهد - آگاهی بصورت مبنای همه موجودات، آشکار کننده من - سوژه و متعلق آن و آگاهی نسبت به ابژه از طریق ابزارهای ذهن و ادراکات حسی است. در نظریات فوق تفاوتی وجود دارد که حکایت از پیچیدگی این مسئله دارد، ولی در عین حال، نیز نقش مهمی در فهم حقیقت انسان دارد. از این بحث میتوان نتیجه گرفت که تمایز بین برهمن و ضمیر انسان تمایز دو مرتبه وجودی است. اکثر حکمای مکتب ودانتا معتقدند که ضمیر انسان عین مرتبه متعالی نیست. عده‌یی نیز معتقدند ضمیر عین برهمن یا خدای

۴۰

1. Witness-consciousness

متشخص نیست، بلکه عین شاهد - آگاهی است. در واقع نوعی پیوستگی بین آنها وجود دارد که بخاطر قدرت پوششی و حجاب‌وار مایا، فراموش شده یا از بین رفته است. حال باید بررسی کرد که مایا چیست؟ و چه نقشی در آفرینش عالم دارد؟ و نسبت آن با برهمن چیست؟

مایا

چنانکه پیش از این اشاره شد، در نظر شانکارا، برهمن هستی مطلق و حقیقت صرف است و عالم فاقد وجود حقیقی است و نفس فردی هم بنحو عدم تمایز با برهمن مشترک است. برهمن و آتمان نیز حقیقت نهایی واحدی هستند. این عالم نیز خلق مایاست. نفوس فردی هم بخاطر وجود مایا و یا از روی وهم، خود را جدا از برهمن پنداشته و برهمن را با عالم کثرت یکسان دانسته‌اند؛ بهمان نحوی که انسان گاهی بین طناب و مار تفاوتی قائل نمیشود. طبق نظر شانکارا وهم یا مایا با طلوع معرفت محو میشود.

مایا را به لفظ توهم جهانی تعبیر میکنند ولی باید خاطر نشان کرد که این تعبیر کاملی نیست؛ زیرا مایا از صفات متناقض بسیاری برخوردار است. مایا از ریشه «ما»^۱ بمعنای «اندازه‌گیری»، «تناسب» «ظاهر ساختن» و «صورت بخشیدن» مشتق شده است. کوماراسوامی^۲، دانشمند معروف هندو درباره مایا میگوید: مایا میزان و اندازه ظهور صور عالم است که براساس کمیت کائنات و مظاهر جهان بنیان شده؛ مظاهری که بسبب آن میتوانیم برحسب کمال خویش، هم گمراه شویم و هم به معرفت شهودی نایل آییم... مایا را باید به لفظ هنر تعبیر کرد. آنکه کثرات را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند، معمار الهی است و جهان بمنزله صحنه نمایشی است که در آن، صفات الهی به ظهور می‌پیوندند و عالم همان اندازه حقیقی یا فانی است که آثار هنری در آن حقیقی یا فانی هستند. زیرا صنایع بدیع هنری از لحاظ استمرار و دوام نسبت به امکانات آفرینشی که در وجود خود هنرمند بالقوه موجود است، ناچیز و فانی است.^(۱۲)

مایا مفهومی است که در مکتب ودانتا دارای مترادفهای مختلفی بوده است که

1. Ma

2. Coomaraswamy



از جمله میتوان به آویدیا^۱، آدیاسا^۲ و ویوارتا^۳ اشاره نمود. این واژه‌ها اغلب جایگزین یکدیگر بوده‌اند؛ هرچند در اینبار نیز در بین حکمای ودانتا اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه کلی این مکتب از جمله عقیده خودشانکارا این است که مایا و آویدیا مترادف یکدیگرند و تمایز بین آنها این است که آنها از دو جنبه سلبی و ایجابی برخوردارند؛ یعنی اولاً، مایا از یک جنبه ایجابی برخوردار است و کاملاً وابسته به برهمن است بطوری که از طریق آن میتوان درباره برهمن تأمل نمود و در قدرت نیز غیرقابل متمایز با برهمن است؛ در حالی که آویدیا کاملاً از یک جنبه سلبی برخوردار است، زیرا آن جهل محض نسبت به حقیقت است. ثانیاً، مایا یک قدرت جهانی است که شرایط را برای خدای متشخصی چون ایشوارا فراهم می‌آورد و ایشوارا نیز هیچگاه تحت تأثیر آویدیا نبوده است. برهمنی که در مایا منعکس میشود ایشواراست و برهمنی که در آویدیا منعکس میشود، جیوا^۴ (نفس فردی) است. از اینرو، هرچند جهل فردی از طریق معرفت محو خواهد شد، ولی مایا جزء ذات برهمن است و هرگز محوشدنی نیست. ثالثاً، مایا از ساتوا^۵ ایجاد شده است ولی آویدا از سه عنصر ساتوا، راجاس^۶ و تاماس^۷ ایجاد شده است. شانکارا ویژگیهای مایا را به شرح زیر بیان میکند:

۱. مایا در مقابل برهمن مانند ناآگاهی در مقابل آگاهی مطلق است؛ دقیقاً مانند تقابل بین پراکرتی^۸ در مقابل پوروشا^۹ در مکتب سانکیها، هر چند برخلاف پراکرتی مایا نه واقعی است و نه از استقلال برخوردار است.
۲. مایا قدرت ذاتی برهمن و مقارن با آن است، در عین حال وابسته به او بوده و همچنین ملهم از اوست.
۳. مایا ازلی است.
۴. مایا وجود محصلی دارد، ولی نه بنحو واقعی؛ یعنی دارای دو جنبه سلبی و

-
1. Avidya
 2. Adhyasa
 3. Vivarta
 4. Jiva
 5. Sattva
 6. Rajas
 7. Tamas
 8. Prakriti
 9. Purusha

ایجابی است. مایا از جنبه سلبی موجب اختفای حقیقت میشود و بصورت حجایی عمل میکند و باعث پنهان شدن حقیقت میشود و از جنبه ایجابی موجب طرح افکنی و خلقت عالم کثرت براساس برهمن میشود.

۵. مایا غیر قابل توصیف و تعریف است، زیرا نه واقعی است و نه غیر واقعی و نه هر دو. مایا واقعی نیست زیرا وجودی جدا از برهمن ندارد. غیر واقعی نیست، زیرا عالم پدیدار را طرح افکنی میکند. واقعی نیست، زیرا با ظهور معرفت محو میشود. غیر واقعی نیست، زیرا تازمانی که هست واقعیت دارد. مایا واقعیت ندارد که بتواند برای برهمن محدودیتی ایجاد بکند و در عین حال باندازه‌ی واقعیت دارد که بتواند موجب ظهور عالم پدیدار بشود. در نهایت نه واقعی است و نه غیر واقعی، زیرا در آنصورت دچار تناقض خواهد شد.

۶. مایا از یک خصلت پدیداری و نسبی برخوردار است؛ یعنی میتوان گفت که آن فقط نمود است.

۷. مایا از یک حالت تلفیقی برخوردار است، مانند وجود طناب و مار، مار و صدف باعث خطا در شناخت و تشخیص حقیقت میشود.

۸. مایا با ظهور معرفت نابود میشود؛ همانطور که با ظهور علم جهل از بین میرود. وقتی طناب شناخته شد، طناب مار نما منتفی میشود.

شانکارا بطور کلی معتقد است که مایا فقط عدم معرفت نیست، بلکه نوعی علم محصل نادرست است؛ یعنی سوء درک است نه غیر درک. مایا موجب میشود نامتناهی متناهی جلوه کند و همچنین باعث ایجاد مفاهیم کاذب کثرت و تفاوت میشود. شانکارا مانند بودائیسرها عالم پدیدار را بعنوان عالم واقعی رد میکند. او جهان را بصورت سراب، مار و طناب، نقره و صدف، آسمان غبار آلود، وهم و کف میداند. وی در آثار خود از همان اصطلاحاتی استفاده میکند که در مکتب ماهایانای^۱ بودائیسیم استفاده میشود. البته استفاده از چنین اصطلاحاتی در آن زمان رایج بوده است؛ یعنی فقط در اختصاص آیین بودا نبوده است. ولی همین امر حکایت از نفوذ فرهنگ حاکم بر اندیشه شانکارا دارد.^(۱۳)

خدای متشخص (ایشوارا)

همانطور که اشاره شد، در نظر شانکارا، برهمن هستی محض و حقیقت مطلق

1. Mahayana



است. او مطلقاً نامتعیین و عاری از ثنویت است، فراتر از محدوده ذهن و زبان است، لایوصف است و فقط میتوان او را با صفات سلبی توصیف نمود که در مکتب ودانتا با عبارت «نه این، نه این»^۱ به او اشاره میشود. او در همه جا حضور دارد و خود را در همه جا آشکار میکند ولی بمحض اینکه انسان سعی میکند او را تحت مقولات عقلی قرار دهد و متعلق عقل خود سازد؛ از ماهیت ذاتی او دور میشود و او را از حالت آگاهی مطلق و نامتعیین خارج میکند. طبق نظر حکمای ودانتا، برهمن از طریق مایا متعیین میگردد و تبدیل به خدای متشخص یا ایشوارا میشود. در واقع، ایشوارا جنبه متشخص برهمن غیرمتشخص است. در مکتب ودانتا به ایشوارا، آپارابرهما^۲ یعنی برهمن صغیر نیز میگویند در مقایسه با برهمن نامتعیین یا پارابرهما^۳ که بمعنی برهمن کبیر است.

همچنین حکمای ودانتا برای برهمن دو مقام قائلند؛ یکی برهمن نیرگونا^۴ یعنی برهمن عاری و منزّه از هر صفتی و حتی سلب صفات سلبیه و دیگری برهمن ساگونا^۵، یعنی برهمن مزین به تمام صفات و کیفیات؛ یعنی بمحض اینکه هستی پدید می‌آید و ذات نامتناهی برهمن به نخستین صفت خود که هستی است، موصوف میگردد، آنگاه تمام صفات و کیفیات جهان که اساس پدیده‌های عالم است از این مبدأ اولیه صادر میگردد که این مقام برهمن را مقام تعین اول یا برهمن ساگونا میگویند که مزین به تمام صفات و کیفیات است و این همان مقامی است که به آن ایشوارا میگویند.

ایشوارا از بالاترین مرتبه ظهور برخوردار است، از اینرو تردیدی در وجه پدیداری او نیست. برخی از فیلسوفان منتقد هند اهمیت بی‌اشوارا نمیدهند، زیرا معتقدند که ایشوارا در مکتب ودانتا غیر واقعی است و از اینرو اهمیت زیادی ندارد. در صورتی که ایشوارا زمانی غیر واقعی است که با برهمن یکسان فرض شود. بعلاوه، درباره برهمن نمیتوان سخن گفت ولی درباره ایشوارا میتوان سخن گفت؛ یعنی آن دم که انسان اقدام به سخن گفتن درباره برهمن میکند، آن دیگر برهمن نیست

۴۴

1. Neti, neti
2. Aparabrahma
3. Parabrahma
4. Nirguna
5. Saguna



بلکه تبدیل به ایشوارا شده است.

ایشوارا یا خدای متشخص از نوعی وجود، آگاهی و بهجت برخوردار است. او دارای شخصیت کاملی است. او رب مایاست. او در ذات اشیاء است و از درون، عالم را زیر نظر دارد. او نفس عالم است. او هم حال در عالم و هم منزّه از آن است. او خالق، حافظ و نابود کننده عالم است. او منشأ کل جهان و بهشت نهایی موجودات است. او متعلق ایمان و الهام بخش زندگی اخلاقی است. توصیفی که شانکارا از ایشوارا ارائه میکند همان توصیفی است که رامانوجا از برهمن ارائه میدهد.

شانکارا معتقد است که خدا را نمیتوان با فکر متناهی انسان اثبات نمود. برهان جهانشناسی نه یک خالق مطلق، بلکه فقط یک خالق متناهی را اثبات میکند. برهان غایی نیز فقط میتواند بگوید که یک اصل آگاهی در پس این عالم خلق عمل میکند. برهان وجودی هم فقط تصویری از خدا ارائه میدهد نه اینکه خدا را بعنوان یک واقعیت اثبات کند. حتی مکتب نیایا نیز در اثبات وجود خدا موفق نبود. خدا یک امر اعتقادی است و شانکارا معتقد است که شروتی^۱ (متون مقدس) تنها دلیل وجود خداست. شانکارا معتقد است که مخلوقات بطور واقعی وجود ندارند. بنابراین، خدا خالق واقعی نیست. خود خدا واقعی است و مخلوقات فقط تجلی خدا هستند.

ایشوارا یکی از مسائل پیچیده‌ی بود که ذهن پیروان شانکارا را اشغال نموده بود. بنظر برخی، ایشوارا تجلی برهمن در مایاست و جیوا نیز تجلی برهمن در آویدیاست. بنظر برخی دیگر، برهمن که از طریق مایا متعین یا محدود میشود ایشواراست؛ در حالی که برهمنی که از طریق مایا متعین میشود جیواست. نظریه اول را نظریه بازتاب یا تجلی^۲ و نظریه دوم را نظریه تحدید^۳ میگویند. برخی جیوا را تجلی ایشوارا میدانند. اشکال نظریه بازتاب یا تجلی این است که در آن هم برهمن و هم مایا فاقد صورتند و یک مبدئی که فاقد صورت است نمیتواند در یک ظرف بیصورتی تجلی کند. در پاسخ به این اشکال برخی اینهمانی مبدأ و مجلی را مطرح میکنند، ولی این پاسخ عاری از ایراد نیست. اشکال نظریه تحدید نیز این است که در آن مایا یا آویدیا برای برهمن محدودیت ایجاد میکنند که قابل قبول نیست. کسانی که با این دو نظریه

۴۵

1. Shruti
2. Reflection Theory
3. Limitation Theory



مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

موافق نیستند نظریه سومی را مطرح میکنند که طبق آن هم ایشوارا و هم جیوا مظهر برهمن هستند. بحث در اینباره بعد از شانکارا شدت گرفت. خود شانکارا برای بیان نظر خودش از تمثیل بازتاب خورشید یا ماه بر روی امواج یا ظروف متعدد و یا انعکاس رنگ سرخ در یک شیشه استفاده میکرد که در نهایت به نظریه بازتاب نزدیکتر بود و نتیجه آن این بود که ایشوارا و جیوا از تجلیات برهمن هستند و وجود آنها ناشی از مایا یا آویدیاست. خدای متشخص فقط برای جیوایی که تحت نظر آویدیا عمل میکند خداست. آن خدا هرگز احساس نمیکند که خداست او همیشه خود را با برهمن یکسان میدانند. او ربّ مایاست. وقتی به برهمن بصورت سامسارا^۱ نظر کنیم، بلافاصله در آن، صورت خدا، نفس و طبیعت ظاهر میشود، ولی وقتی به ذات برهمن نظر کنیم هیچ صورتی از خدا، نفس و طبیعت در آن نمیبینیم.

جیوا

آتمان که حقیقت وجود انسان است در سطح انفرادی بصورت جیوا ظاهر میشود. در اینجا تفاوتی میان جیوا و آتمان وجود دارد؛ اولی دارای محاسن و معایبی است و لذت و الم را تجربه میکند، ولی دومی از چنین ویژگیهایی برخوردار نیست. در اوپانیشادها با مثالی لطیف به رابطه این دو اشاره شده و از آن دو بصورت دو مرغ یاد شده است که مانند دو دوست و همدم بر درختی نشسته‌اند؛ یکی از آنها میوه شیرین درخت را میخورد در حالی که مرغ دیگر نمیخورد و دوست خود را تماشا میکند.^(۱۴) در این تمثیل جیوا در اصل همان آتمان است که بواسطه محدودیتهای جسم، نفس و ذهن از اصل خویش جدا شده و بصورت واحد مستقلی ظاهر شده است و از لذاذذ زندگی بهرمنند میشود. ولی با برداشته شدن این تعینات و محدودیتهای اتحاد با مبدأ اصلی برقرار میشود. اما اگر جیوا بر جهل چیره نشود و دچار ثنویت گردد، بصورت یک واحد مستقلی باقی میماند. ولی هنگامی که از خواب جهل بیدار شود متوجه خواهد شد که او فقط بدن و ذهن نیست، بلکه یک من یا ضمیر کلی عاری از ثنویت است. جیوا بواسطه جهل با منیت همراه میشود و این زمانی رخ میدهد که ذهن از طریق حواس در معرض احساسات ناپایدار قرارگیرد و

۴۶

1. Samsara

تصور نادرستی از خود پیدا کند، همانطور که شیشه‌یی روشن و شفاف از روی خطا سرخ تصور شود فقط بخاطر گل سرخی که در پشت آن قرار دارد، یا طنابی مار تصور شود که با ظهور علم راستین چنین تصورات نادرستی از بین میرود. شانکارا اعتقاد دارد کسی که معتقد است بر اساس کتاب مقدس جیوا عین برهمن نیست از پایینترین مرتبه علمی برخوردار است.

منتقدین شانکارا

شانکارا علاوه بر داشتن مخالفانی در میان پیروان آیین بودا و آیین جین که اعتقادی به سندیت آسمانی وداها نداشتند و از نظر هندوان غیر متشرع بودند؛ در میان مکاتب دیگری که وداها را قبول داشتند نیز منتقدینی داشت؛ برای مثال مکتب میمانسا تأکید بر عملگرایی داشت و معرفت‌گرایی شانکارا را در تفسیر اوپانیشادها قبول نداشت و مکتب سانکیها نیز نظر خاصی درباره ماهیت نفس بدن داشت که با دیدگاه شانکارا در تعارض بود.^(۱۵)

شانکارا حتی در میان متفکران ودانتایی نیز منتقدین قدرتمندی داشت که با وحدت‌گرایی نامتعیین و عاری از ثنویت شانکارا مخالف بودند و او را به کفر بودایی متهم میکردند؛ مثلاً حکمایی مانند رامانوجا و مادهوا که از نمایندگان برجسته مکتب ودانتا بودند در مسائلی مانند مفهوم برهمن، خدای متشخص، آفرینش، مایا و غیره با شانکارا اختلاف نظر داشتند و آراء او را به باد انتقاد میگرفتند. همانطور که قبلاً ذکر شد شانکارا تأکید خاصی بر نقش معرفت در مقابل عمل و کردار در نجات و رستگاری انسان داشت و معتقد بود راه نجات، معرفت و اشراق است و تبعیت از مراسم عبادی و طریق کردار و پرستش بت‌های مجازی را که نمودار صفات برهمن هستند در خور عوام میدانست نه در شأن فرزندگان. شانکارا معرفت را موجب انهدام اوهام و جهل و تاروپود حجاب تخیل و آشکار شدن حقیقت میدانست، در صورتی که منتقدین وی معتقد بودند که شانکارا در فلسفه خود بطریق بکتی (محبت) بی اعتنا بوده و روش کاملاً انتزاعی معرفت را برای نیل به رستگاری در پیش گرفته است که این طریق خواص است و عوام از آن محرومند. رامانوجا بعلت گرایشش به آیین ویشنو و تحت‌تأثیر تعالیم گیتا به طریق عشق و محبت علاقه داشت و دیدگاه شانکارا را مورد انتقاد قرار میداد که بطریق بکتی بی اعتناست. یکی دیگر از نکاتی

۴۷



مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا

سال دوم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۰

که مورد انتقاد منتقدین شانکارا بود و از اهمیت زیادی نیز برخوردار بود مفهوم برهمن بود. شانکارا برهمن را عین ایشوارا یا خدای متشخص نمیدانست بلکه آن را عین هستی محض میدانست و معتقد بود که برهمن حقیقت نهایی است و این عالم عالم واقعی نیست بلکه مظهر برهمن است، در حالی که رامانوجا برهمن و ایشوارا را عین هم نمیدانست و عالم روح و ماده را چون خود برهمن واقعی تلقی میکرد و نسبت برهمن به عالم را نسبت جوهر به عرض میدانست و معتقد بود عالم روحانی و مادی صفات برهمن هستند و نسبت این دو به برهمن نسبت جسم به روح است، در صورتی که در نظر شانکارا عالم مادی و روحانی تخیلی بیش نبوده و نسبت این عالم با برهمن نسبت موج با دریا بوده است.

یکی دیگر از انتقادهایی که به شانکارا میشود این است که او تحت تأثیر مکتب ماهایانا بوده که یکی از مکاتب بودائیستی است. او میحث مایا و فرضیه توهم جهانی را در فلسفه خود مطرح کرد. شانکارا معتقد است که برهمن نامتناهی از طریق مایا نسبت مییابد و به چهار مرتبه وجود تنزل میکند. منتقدین از جمله رامانوجا فرضیه مایا را غیرمشرع میدانند که ربطی به وداها ندارد. شانکارا نیز دیدگاههای منتقدین خود را غیرودایی میداند و انتقادات آنها را نمیپذیرد. بنظر برخی از مستشرقین از جمله رنو با اینکه فرضیه مایا در مکتب ماهایانا مطرح بوده است ولی شانکارا به آن صفتی مخصوص بخشید که با مکاتب بودائیستی تطبیق نمیکند. او فقط نیمه ایدئالیست است و معتقد است جهان عینی از یک واقعیت نسبی برخوردار است؛ یعنی تا وقتی که انسان واقعیت را از غیرواقعیت تشخیص نداده جهان عینی از یک حقیقت نسبی برخوردار است. عالم نه وجود است و نه غیر وجود و مانند مایا دو پهلو و وصف ناپذیر است. در حالی که مکاتب بودایی کلیه پدیدههای جهان را نیستی و عدم میدانستند. شانکارا در فلسفه خود کاملاً به سنت برهمنی و تشریح هندویی مقید بود و اندیشههای عرفانی خود را در دامن معنویات هندویی مطرح نمود. شاید یکی از دلایل بدبینی منتقدین شانکارا نسبت به او، عدم وجود دیدگاه عرفانی در بین آنها بوده باشد که اندیشه شانکارا به آن مزین بوده و آنچنان سرمست وحدت‌گرایی و یکتاپرستی بوده است که این عالم را رؤیایی بیش نمیدانست و حقیقت نهایی را برهمن میدانست که عین هستی محض، آگاهی محض و وجد است.

۴۸



پی‌نوشتها:

۱. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، ص ۷۸۳.
2. Raju, P. T., *Structural Depths of Indian Thought*, p. 383.
۳. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ص ۹۰.
۴. همان، ص ۹۳.
۵. همان، ص ۸۰۸.
6. Radhakrishnan, s., *Indian philosophy*, p. 537.
۷. شایگان، داریوش، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، ص ۲۰۱ - ۲۰۴.
8. Sharma, C., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, p. 253.
۹. *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ص ۲۱۰.
۱۰. مکتب سانکیها یکی از مکاتب قدیمی هند است که بنیانگذار آن فردی بنام کاپیلا است. کلمه سانکیها بمعنی معرفت راستین است. این مکتب یک مکتب نظری است و درست در مقابل مکتب یوگا قرار میگیرد که طریق عملی را برای رسیدن به حقیقت انتخاب میکند. مکتب سانکیها آفرینش عالم را در حرکت تکاملی نیروهای مرموز طبیعت میدانند که بر اثر آمیزش پراکرتی (ماده) و پوروشا (روح) پدید می‌آید. برخی از هند شناسان علت پیدایش مکتب سانکیها را واکنشی در مقابل یکتاپرستی اوپانیشادها و مراسم قربانی وادها میدانند و معتقدند این مکتب تقریباً در همان زمانی مطرح شد که آیین بودا بوجود آمد و این بعلت تشابهاتی است که بین سانکیها و آیین بودا وجود دارد.
11. Sharma, C., *op. cit.*, p. 284.
۱۲. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ص ۸۴۸.
13. Sharma, C., *op. cit.*, p. 274.
۱۴. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ص ۸۳۳.
15. Dasgupta, s. *A History of Indian Philosophy*, p. 430.

منابع فارسی:

۱. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۷.
۲. _____، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، انتشارات فرزانه، ۱۳۸۲.

منابع انگلیسی:

1. Chattopadhyaya, Debirasad (1986), *Indian Philosophy*, People's Publishing House.
2. Cush, D.(2008), *Encyclopedia of Hinduism*, London, Routledge Publications.
3. Dasgupta, S.(2000), *A History of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal Banarsidas Publishers.
4. Hastings, J.(1980), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, Charles Scribner's Sons.
5. Radhakrishna, S. (1983), *Indian Philosophy*, New Delhi, Blackie & Son Publishers PVT. LTD.
6. Raju, P.T.(1983), *Structural Depths of Indian Thought*, New Delhi, South Asian Publishers.
7. Jackson, Roger(ed.) (2000), *Buddhist Theology*, Curzon Publication.

8. Sharma, C. (1983), *A Critical Survey of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal-Banarsidas Publishers.
9. Vatsyayn (1983), *Indian Philosophy*, New Delhi, Kedar Nath Ram Nath.



۵۰