

مطالعات

دوره اول / شماره ۲ / زمستان ۱۳۹۰ / صص ۱۲۴-۱۰۱

نقش دین در اندیشه‌های هندی با تأکید بر دیدگاه ویویکاناندا

علی نقی باقرشاهی*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

چکیده

نقش دین در اندیشه هندی همواره مهم بوده است. انفصالی که در غرب میان دین و دانش‌های دیگر بشری ایجاد شد هرگز در هند تحقق پیدا نکرد. حتی امروزه نیز نقش دین را می‌توان در عرصه‌های مختلف مشاهده کرد و گرایش‌ها و تعلقات دینی در آثار متفکران معاصر هندی مشهود است. در میان متفکران معاصر هند، ویویکاناندا بیشتر و بیشتر از دیگران به عنصر دین توجه کرده است، به طوری که متفکران متأخر هندی از قبیل رابیندرانات تاگور، اوروبیندو، گاندی، و راداکریشنان و دیگران تحت تأثیر او بوده‌اند. او مرید راما کریشنا بود و اعتقاد داشت همه ادیان حقیقت واحدی را تعلیم می‌دهند. به نظر او کسانی که وجود دین را در زندگی ضروری نمی‌دانند بین حقیقت دین و یکی از وجوه آن تفاوتی قائل نیستند، یعنی دچار خلط کهنه و وجه شده‌اند. او همچنین از پیروان مکتب «ودانتا» بوده و تحت تأثیر اندیشه‌های شانکارا قرار داشته است. در این مقاله با اشاره به نقش دین در اندیشه هندی، به معرفی آرای دینی او پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: اندیشه هندی، حقیقت، خدا، دین، ویویکاناندا، یوگا.

*. abaqershahi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۱

1. Shankara

مقدمه

دین در تاریخ اندیشه فلسفی، هنری، ادبی، و اجتماعی هندی همواره از جایگاه خاصی برخوردار بوده و آن وضعیتی که در غرب بعد از دوره قرون وسطی بین دین و حوزه‌های دیگر بشری رخ داد هرگز در هند رخ نداد. این امر دلایل بسیاری دارد از جمله اینکه در هند منابع مقدس دینی مانند وداها، اوپانیشادها^۱ و بهاگاوات گیتا^۲ و منابع دیگر مانند سوتراها^۳ و حماسه‌های بزرگی نظیر مهابهاراتا^۴ و رامایانا^۵ نه تنها منابع دینی هندی‌ها محسوب می‌شدند بلکه منبع اندیشه‌های فکری، هنری و ادبی آنها نیز

1. Vedas

2. Upanishads

3. Bhagavad Gita

۴. Sutras در آیین هندو علاوه بر منابعی مانند ودا و اوپانیشاد که به عنوان منابع اصلی دینی (شروتی) از آنها یاد می‌شود و از نظر هندوان از سندیت آسمانی برخوردارند، منابع دیگری نیز وجود دارد که به آنها سوترا گویند که به معنای سوره‌ها و ابیات بسیار کوتاه است. البته سوترا از نظر لغوی به معنای ریسمانی است که اجزای مختلف را به هم پیوند می‌دهد. در این سوتراها مراسم عبادی، آداب نایش، نحوه قربانی، و مراسم چیدن محراب آتش و فنون ساختن و نگاهداری آن به طور اختصار بیان شده است. به طور کلی، سوتراها مجموعه‌ای از احادیث و روایت‌هایی در زمینه‌های مختلف و بر اساس وداها و اوپانیشادها هستند. درباره سوتراها تفسیرهای متعددی نیز نگاشته شده است، برای مثال یکی از سوتراها، برهما سوتراست که منبع اصلی مکتب ودانتا بوده و توسط فردی به نام بادارایانا نگاشته شده که در سده پنجم پیش از میلاد زندگی می‌کرده که هریک از حکمای مکتب ودانتا مانند شانکارا، رامانوجا، و دیگران براساس سلیقه فکری خود تفسیرهایی مختلفی نگاشته و مکتب فکری خود را بنا کردند؛ و یا یوگا سوترا توسط فردی به نام پاتانجالی نگاشته شد. در آیین بودا و آیین جین نیز منابعی شبیه سوتراها وجود دارد که به آنها سوتا گویند؛ با این تفاوت که آنها از ابیات و سوره‌های بلندی تشکیل شده‌اند.

۵. Mahabharata مهابهاراتا بدون تردید بزرگ‌ترین اثر حماسی جهان است که مبانی آیین شیوایی و ویشنویی در آن مطرح شده است. این اثر را دایرةالمعارف اعتقادات هندوان اعم از فلسفی، اخلاقی، ادبی و اساطیری می‌دانند. این اثر دارای صدهزار بیت است و منشأ الهام‌بخش بسیاری از شاعران، قصه‌سرایان، نمایش‌نویسان و هنرمندان بوده است. این اثر به زبان سانسکریت است و شیوه نگارش آن نیز یکدست نیست که نشان می‌دهد شاعران متعددی در نگارش آن دست داشتند.

۶. Ramayana رامایانا همراه با مهابهاراتا ادبیات بزرگ حماسی هند را تشکیل می‌دهند. از نظر حجم رامایانا یک‌چهارم مهابهاراتا است و از نظر نگارش نیز تفاوت‌هایی با مهابهاراتا دارد. سبک نگارش این اثر بر خلاف مهابهاراتا یکپارچه و یکدست است و بیانگر این است که شخص واحدی آن را به نگارش درآورده است. طبق نظر محققان هندی، سراینده این اثر شخصی است به نام والمکی که معاصر قهرمان این حماسه یعنی رامایانا بوده است. تاریخ نگارش این اثر متأخرتر از مهابهاراتا است، یعنی حدود دو قرن قبل از میلاد مسیح نوشته شده است.

بوده‌اند، و مکاتب فلسفی مهمی چون مکتب ودانتا^۱ برگرفته از چنین منابعی بوده و خود نیز سرچشمه فکری بسیاری از متفکران متأخر هندی از جمله ویویکاناندا^۲، تاگور^۳، اوروبیندو^۴ و راداکریشنان^۵ بوده است؛ درحالی‌که در مغرب‌زمین، برای مثال کتاب‌های مقدس انجیل یا تورات هرگز منبع اصلی الهام اندیشه‌های فلسفی غربی‌ها نبوده و فیلسوفان و متال‌هان غربی، حتی در دوره قرون وسطی، تحت تأثیر افلاطون و ارسطو بوده‌اند، یعنی در آرای فلسفی خود بیشتر تحت تأثیر این دو فیلسوف بوده‌اند. در دوره رنسانس نیز اتفاقات شگرفی رخ داد و نگاه غربی‌ها نسبت به علم و فلسفه به دلایلی تغییر پیدا کرد و به دنبال آن انتقاد از شیوه فکری قرون وسطایی آغاز شد و کم‌کم زمینه برای ظهور نهضت‌هایی مانند اومانیزم، پروتستانیزم، و سکولاریسم آماده شد.

حاصل این تحولات، جدایی دین از حوزه‌های دیگر دانش بشری مانند فلسفه، سیاست، ادبیات، هنر و غیره بود که در پی آن متفکران دوره رنسانس کوشیدند در محدوده‌ای غیردینی یا غیرمسیحی به تفکر بپردازند. فلسفه قرون وسطی که مبتنی بر اصالت الهیات و تفکر دینی بود در دوره رنسانس تقریباً انسان را موضوع اصلی خود قرار داد؛ البته انسان را به عنوان موجودی مستقل نه به عنوان موجودی که از یک

۱. Vedanta مکتب ودانتا یکی از شش مکتب فلسفی و سنتی‌ترین و متشخص‌ترین آنهاست. ودانتا از دو جزء «ودا» و «انتا» تشکیل شده که به معنای پایان و داها بوده و مساوی با اوپانیسادهاست، یعنی اوپانیساده‌ها سرچشمه اصلی مکتب ودانتاست. دیدگاه فلسفی این مکتب نیز در رساله معروف براهما سوترا مطرح شد که توسط شخصی به نام بادارایانا که در سده پنجم قبل از میلاد زندگی می‌کرد به نگارش درآمد. مکتب ودانتا توسط مفسران چون شانکارا، رامانوجا، نیم بارکا، مادهوا، و والابا بنیان‌گذاری شد. هریک از این پنج مفسر سوتراها را به سلیقه خود تفسیر کردند و از میان آنها شانکارا از شهرت بیشتری برخوردار است؛ به‌طوری‌که مکتب ودانتا بیشتر با نام او عجین شده است. مکتب ودانتا طی قرون متمادی گسترش پیدا کرد که امروزه بسیاری از متفکران معاصر هند در دیدگاه‌های خود متأثر از این مکتب هستند.

2. Swami Vivekananda
3. Rabinderanat Tagore
4. Aurobindo
5. Radhakrishnan

صورت الهی برخوردار است و یا مظهر کمالات الهی است. فلسفه ارسطویی نیز که در قرن سیزدهم با الهیات مسیحی پیوند خورده بود و جزم‌گرایی خاصی را ایجاد کرده بود در قرن چهاردهم مورد انتقاد شدید افرادی مانند ویلیام اکام^۱ قرار گرفت (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص. ۵۲۹). هنرمندان آن دوره نیز سعی کردند به سبک هنری یونان و روم بازگردند و از شیوه آنان در ایجاد هنر استفاده کنند. متون ادبی این دوره نیز در جهت آفرینش و ایجاد آثار هنری انسان قرار گرفت، در صورتی که در دوره قرون وسطی متون ادبی بیشتر مربوط به مباحث دینی بوده است. دین از سیاست جدا شد و متفکرانی مانند اکام جدایی دین از سیاست را اعلام کردند و مرجعیت در امور سیاسی و اجتماعی را از پاپ سلب کردند. در قلمرو علم نیز تحولی رخ داد. متفکرانی مانند فرانسویس بیکن و دکارت تعریف جدیدی از علم ارائه کردند و هدف علم را نیز تغییر دادند و به دنبال آن روش استقرا جایگزین روش قیاسی، و تبیین مکانیکی جایگزین تبیین غایت‌انگاران شد. این تحولات واکنشی بود به روش‌های حکمت مدرسی در فلسفه و علم که در قرن سیزدهم به اوج خود رسیده بود.

در هند هرگز چنین تحولاتی تحقق پیدا نکرد که یکی از دلایل آن این بود که هندی‌ها هرگز حقایق را در انحصار این عالم ماده نمی‌دانستند، بلکه حقیقت را فراتر از این عالم می‌دانستند؛ لذا هیچ‌وقت امور دنیوی را جدی نگرفتند و دغدغه گذشت زمان را نداشتند. آنها بیشتر به دنبال کشف حقایق باطنی بودند که در اوپانیشادها از آنها با عناوین «آتمان»^۲ و «برهمن»^۳ نام برده شده است؛ حقایقی که دو قطب حقیقت واحدی

1. William of Ockham

۲. Atman آتمان در وداها به معنی دم و نفس است، ولی در اوپانیشادها به معنای ذات و واقعیت باطن انسان و همچنین معادل برهمن است. آتمان در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر به شکل پنج قشر تعیینات جسمانی تجلی می‌کند.

۳. Brahman برهمن، حقیقت عالم عینی است همان‌طور که آتمان حقیقت عالم ذهنی است. این دو مانند دو روی سکه حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند. برهمن و آتمان را فقط با صفات سلبی می‌توان توصیف کرد. یکی از نتایج بحث آتمان و برهمن مبحث وحدت وجود است که در اوپانیشادها مطرح شده است. هریک از حکمای ودانتا با الهام گرفتن از آموزه‌های آتمان و برهمن مکتب فکری خود را توسعه دادند.

را تشکیل می‌دهند که عاری از تعین‌های ذهنی و عینی است. آنها این عالم را مظهر آن حقیقت واحد می‌دانند. فلسفه در نظر آنها درک حقایقی است که فقط از طریق تزکیه نفس و شهود باطنی میسر است. شاید یکی از دلایل عدم اقبال و توجه آنها به عالم طبیعت، همین گرایش‌های شدید عرفانی آنها باشد که به واسطه آن ارزش زیادی به لحظه، زمان، دوره‌ها و پدیده‌های تاریخی قائل نبودند و بیشتر عاشق وحدت و حیات اخروی بودند (شایگان، ۲۵۳۶، ص. ۶). حتی در آیین‌هایی چون آیین بودا^۱ و آیین جین^۲ با اینکه به ظاهر اعتقادی به خدا و آموزه‌های ودائی و اوپانیسادی وجود ندارد، ولی هرگز در آنها گرایش‌های مادی وجود نداشته است، زیرا آنها این عالم را عالم صیوروت می‌دانستند و هدف دین خود را نیز گذر از این عالم سامسارا^۳ و رسیدن به مقام رستگاری و نیروانا^۴ می‌دانستند. گرایش‌های معنوی هندی‌ها حتی سبب شده بود که مکتبی کاملاً مادی‌گرایانه مانند مکتب چارواکا^۵ که در هند از قدمتی دیرینه برخوردار

1. Buddhism

2. Jainism

۳. Samsara واژه سامسارا به معنی سیلان، صیوروت و جهان گذراست. بودایست‌ها رنج را عین سامسارا و توقف آن را نیروانا می‌دانند و معتقدند هر دوی آنها جنبه‌هایی از حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند. سامسارا را چرخش نفوس و ارواح و نوعی پیدایی و بازپیدایی و یا تناسخ نیز گویند و آن را در ارتباط با کارما و موکشا (آزادی و نجات) می‌دانند. در نظر رامانوجا، سامسارا منبع نهایی نگرانی و دلواپسی انسان است. فقط خدا می‌تواند انسان را در عدم دلبستگی به این دنیای مادی یاری کند. برای رسیدن به آزادی (موکشا) و رهایی از این جهان ملال‌آور که پیدایی و بازپیدایی دائم و در حال تکرار است، باید خود را تسلیم کند. والا با حکیم دیگر مکتب ودانتا طریق ریاضت و انزوا را مورد تقیح قرار داده و معتقد است باید از طریق خدمت به خدا و اطاعت از او، از این جهان سامسارا رها شد.

۴. Nirvana نیروانا اصطلاحی است که در آیین بودا مطرح است و به معنای مقام سرور و شادی و خاموشی است. نیروانا هدف نهایی تعلیمات بودایی است و اعتقاد بر این است که بودا پس از طی مراحل به این مقام نائل شد. برخی از مکاتب بودایی معتقدند راه نجات فقط برای بعضی از انسان‌ها گشوده است و برگزیدگان می‌توانند در قید همین حیات به نیروانا نائل شوند. هندشناسان غربی و حکمای هند تفسیرهای گوناگونی از نیروانا ارائه داده‌اند. به نظر داسگوپتا، نیروانا فرو نشانیدن جمله رنج‌هاست، و مقامی است که در آن کلیه تجارب عالم خاموش می‌شوند و این نه می‌تواند مثبت تلقی شود و نه منفی. هرکس بکوشد نیروانا را همچون مقام مثبت یا منفی یا فقط عدم و انهدام تعبیر کند، نظری در پیش گرفته که در آیین بودا آن را کفر و الحاد می‌دانند.

5. Charvaka

بود، نتواند به حیات خود ادامه بدهد و در بین هندوها جایی برای خود باز کند که در حال حاضر نیز فقط هنگام مطالعه تاریخ فلسفه هند، به آن مراجعه می‌شود.

دلیل دیگر گرایش‌های دینی هندی‌ها، ریشه در غایتی دارد که ادیان و مکتب‌های فلسفی هند به دنبال آن هستند. در هند برخلاف غرب، مکتب‌های فلسفی تنها به دنبال شناخت نظری حقیقت نیستند، بلکه غایت اصلی آنها شهود حقیقت است که با حکمت عملی همراه است؛ از این رو، آنها برای فلسفه از واژه‌ای به نام دارشانا^۱ استفاده می‌کنند که به معنای دیدن یا ابزار دیدن است (Sharma, 1976, p. 13). هدف اصلی آیین هندو نیز وصول رستگاری انسان (موکشا)^۲ و هدف آیین بودا نیز رسیدن به مقام نیروانا است و هر کدام از آنها روش‌هایی را برای نیل به آن اهداف معرفی کرده‌اند. در کتاب گیتا که یکی از کتاب‌های معتبر هندوان است، برای رسیدن به چنین غایتی به راه‌های مختلفی اشاره شده است، از جمله طریق معرفت (جنان)^۳، طریق عشق (بکتی)^۴ و طریق عمل (کارما)^۵ و از پیروان خود خواسته که برای نیل به مقصد نهایی از این روش‌ها استفاده کنند. همان‌طور که گفته شد منبع اصلی شیوه‌های فکری هندوان، کتاب‌های دینی آنها به‌ویژه اوپانیشادها بوده و مکتب بزرگ ودانتا نیز از این کتاب الهام گرفته و متفکران

۱. Dharshana دارشانا در مکتب‌های فلسفی هند معادل فلسفه در غرب است و مراد از آن دیدن و ابزار دیدن است، یعنی خود کلمه دارشانا از ریشه داریش به معنای دیدن گرفته شده است. هندوان علوم نظری خود را دارشانا یا دیدگاه فلسفی و نظری گویند. غرض از دیدگاه نظری، دیدی است که ما از یک جنبه واقعیت داریم. دارشانا به نظام یا جریان فلسفی نیز اطلاق می‌شود. برای مثال، هر یک از مکاتب شش‌گانه فلسفی هند را دارشانا گویند.

۲. Moksha موکشا مانند نیروانا در آیین هندو در آیین بودا به معنای نجات، آزادی و رستگاری است. هدف تعالیم کلیه مکاتب فلسفی در هند آزادی و عبور از دریای ساساراست و رسیدن به ساحل نجات است، ولی برای دستیابی به چنین هدفی هر یک از آنها طریق خاصی را توصیه می‌کنند. اوپانیشادها معرفت را تنها راه نجات و رستگاری می‌داند ولی در وداها انجام دادن تکالیف شرعی و عمل به فرائض دینی بیشتر مورد تأکید بوده و به‌طور کلی کردار و عمل را عامل نجات می‌دانستند. موکشا نقطه اشتراک مکاتب مختلف هندی است، ولی هر یک طریق خاصی را برای رسیدن به آن توصیه می‌کنند.

3. Jnan

4. Bhakti

5. Karma

برجسته‌ای مانند ویویکاناندا، اوروبیندو، تاگور، و راداکریشنان نیز از پیروان مکتب ودانتا بوده‌اند.

اندیشه دینی ویویکاناندا

سوامی ویویکاناندا یکی از متفکران و مصلحان برجسته معاصر هندی است که توجه خاصی به دین و نقش دین در جوامع بشری داشته و اقدامات مهمی را در راستای گسترش درک روحانی و معنوی و همچنین معرفی آیین هندو در سطح جهان انجام داده است. او نسبت به متفکران معاصر دیگر هند از قبیل تاگور، اروبیندو، و راداکریشنان از سابقه بیشتری برخوردار است. وی در سال ۱۸۶۳ در خانواده‌ای نسبتاً مرفه و فرهنگی در شهر کلکته هند به دنیا آمد. پدر او فردی روشنفکر و مادرش اهل زهد و دیانت بود. ویویکاناندا در اوایل زندگی خود به مسائل فکری و دینی اهمیت زیادی نمی‌داد، و بیشتر اوقات خود را به امور ورزشی و موسیقی صرف می‌کرد، تا اینکه در سال ۱۸۸۱ بعد از ملاقات با سوامی راماکریشنا^۱ به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های او قرار گرفت و این ملاقات نقطه عطفی شد در زندگی او که در پی آن مطالعات متون دینی را به طور جدی آغاز کرد. ویویکاناندا پس از مرگ راماکریشنا در سال ۱۸۸۶ مسافرت به نقاط مختلف هند را آغاز، و از نزدیک شرایط اقتصادی و اجتماعی مردم را مشاهده کرد و با مسائل آنها آشنا شد. او بعد از سفرهای طولانی دریافت که علت فقر و عقب‌ماندگی و نابسامانی مردم به‌رغم برخورداری از یک میراث غنی معنوی و تاریخ عمیق فرهنگی، رواج خرافات و فقدان یک تحول معنوی و رهبری صحیح است.

او در همان زمان برای شرکت در «پارلمان ادیان»^۲ در شیکاگو عازم امریکا شد. شرکت او در این کنفرانس سبب افزایش شهرت او شد و به عنوان یک رهبر معنوی مورد توجه دیگران قرار گرفت. او بعد از شرکت در آن کنفرانس به مسافرت خود در

1. Ramakrishna

2. Parliament of Religions

سطح جهان ادامه داد، و با سنت‌های مختلف آشنا شد و با کوله‌باری از تجربه به هند بازگشت و در نخستین فرصت بنیادی را به نام «هیئت راماکریشنا»^۱ در بلور کلکته تأسیس کرد و به امور فرهنگی و اصلاحات دینی و اجتماعی پرداخت. او در سال ۱۸۹۹ نیز بار دیگر به اروپا سفر کرد و سرانجام در سال ۱۹۰۲ دار فانی را وداع گفت.

پی. تی. راجو^۲ معتقد است او نخستین کسی است که از مصلحان و رهبران فکری جامعه خواست که ابتدا به درک روحانی عالم توجه کنند و اصول را از فروع جدا کنند. او کوشید تا نه تنها همه تمایزات طبقاتی، آیینی و نژادی را از میان بردارد، بلکه تلاش کرد تا حد ممکن بدون پذیرش چنین تمایزات طبقاتی، خود را از سنت اصلی هندو دور نکند. او مرید راماکریشنایی بود که می‌گفت همه ادیان، حقیقت واحدی را تعلیم می‌دهند. او برای تحقق یگانگی ادیان، در کلیسا و مسجد به دعا و نیایش پرداخت. او بدعت بزرگی را در آیین هندو ایجاد کرد و آن نوعی خدمت اجتماعی بود که هر نو آموزی باید قبل از رسیدن به مقام رهبانیت آن را انجام دهد. او این اندیشه را از هیئت‌های مسیحی به وام گرفت. او در این مرحله جدید از آیین هندو، می‌کوشید نشان دهد که ترک علائق دنیوی، مغایرتی با خدمت بی‌غرضانه اجتماعی و بشردوستانه ندارد، بلکه حتی این فعالیت‌ها، تمرین مناسبی برای تربیت نفس است (راداکریشنان، ۱۳۸۷، جلد ۲، ص. ۵۴۶).

ویویکاناندا در اندیشه فلسفی خود تحت تأثیر مکتب ودانتا بود؛ از این رو می‌توان او را یک مصلح ودانتایی دانست. او در برخی از آرای خود معتقد بود نجات انسان‌ها به صورت جمعی است و در این مورد تا اندازه‌ای متأثر از آیین بودا به‌ویژه مکتب ماهایانای^۳ بوداییسم بوده است. او در گرایش‌های دینی خود بیشتر تحت تأثیر

1. Ramkrishna Mission

2. P.T.Raju

۳. Mahayana مکتب ماهایانا و هینایانا (تراوادا) دو مکتب بزرگ بودایی هستند که بعد از فوت بودا به وجود آمدند. تاریخ دقیق پیدایش آنها معلوم نیست. میان این دو مکتب تفاوت‌هایی وجود دارد، به‌ویژه درباره شخصیت

راما کریشنا بوده است. سوامی نیکهیلاناندا^۱ درباره تأثیر راما کریشنا بر اندیشه ویویکاناندا می‌گوید: این استاد او بود که الهی بودن نفس، وجود خدای عاری از ثنویت، حقیقت هستی واحد و بالاتر از همه هماهنگی و وحدت ادیان را به او آموخت (Nikhilananda, 1953, p. 53).

اندیشه‌های ویویکاناندا همچنین تأثیر عمیقی بر نهضت آزادی هند داشت، برای مثال برادر او از مبارزان فعال و پرشور نهضت آزادی هند بود که قطعاً تحت تأثیر اندیشه‌های او بوده است. گاندی در مورد تأثیر اندیشه‌های ویویکاناندا می‌گوید: ویویکاناندا عشق او را نسبت به کشورش هزار برابر کرد؛ از این رو، تمام زندگی خود را برای تحقق آرای ویویکاناندا در جامعه صرف کرد. اوروبیندو او را استاد معنوی خود می‌دانست. تاگور شاعر و متفکر شهیر معاصر هند و برنده جایزه نوبل ادبیات در سال ۱۹۱۳ درباره ویویکاناندا می‌گوید: اگر کسی می‌خواهد هند را بشناسد ویویکاناندا را مطالعه کند، در او همه چیز مثبت است و هیچ نقطه منفی وجود ندارد. ویویکاناندا در جوانی یعنی در سی و نه سالگی از دنیا رفت؛ از این رو، روز تولد او، یعنی ۱۲ ژانویه را در هند روز ملی جوانان^۲ اعلام کردند.

بودا، نیروانا، انسان، و نجات انسان. هینایانا بودا را انسانی چون همه انسان‌ها می‌داند که تحت شرایط تاریخی و عوامل روان‌شناختی زندگی می‌کرده است؛ از این رو او را موجود اساطیری و الهی نمی‌داند، در حالی که مکتب ماهایانا به چنین تعبیر عادی نسبت به بودا اکتفا نمی‌کند. در مکتب ماهایانا مفهوم یکتاپرستی نیز به چشم می‌خورد. طبق نظر آنها بوداهای متعددی وجود دارد که همه آنها تجلیات بودای نخستین هستند. این بودای نخستین شبیه برهمن است، یعنی قائم به ذات است. او به واسطه قوه متخیله خود پنج بودا پدید آورد که آنها را بودای تفکر و مراقبه گویند. در ماهایانا عبادت بودای نخستین به منزله یادبود خاطره اوست که در آن حالتی عرفانی بین عابد و معبود ایجاد می‌شود. برخی معتقدند یکی از علل گسترش و موفقیت مکتب ماهایانا نسبت به مکتب هینایانا همین عشق همراه با شوق بوده است. این مکتب در چین به صورت مکتب چانگ و در ژاپن به صورت آیین زن مطرح شد. به طور کلی مکتب ماهایانا به آیین بودا رنگ عرفانی بخشید. ماهایانا را چرخ بزرگ یا کشتی بزرگ نیز می‌نامند، زیرا اعتقاد بر این است که این مکتب ظرفیت بیشتری برای حمل افراد به سوی ساحل نجات دارد، ولی هینایانا مدعی است اصالت تعلیمات بودایی را حفظ کرده است.

1. Swami Nikhilananda

2. National Youth Day

حقیقت و خدا

ویویکاناندا میان حقیقت یا هستی محض و خدا تمایزی قائل نبود، یعنی خدا را عین هستی محض می‌دانست. هرچند در برخی از دیدگاه‌های سستی هندو تمایزی میان هستی محض یا خدای نامتشخص^۱ (برهمن) و خدای متشخص (ایشوارا^۲) وجود دارد، ولی ظاهراً او مایل نبود تمایزی میان آنها قائل شود. او هم یگانه‌گرا^۳ و هم یگانه‌پرست^۴ بود. گاهی به پیروی از مکتب آدویتا^۵ (عاری از ثنویت) اظهار می‌کرد، حقیقت یعنی برهمنی که واحد است و همچنین فراتر از زمان، مکان، علیت و تغییر است. او را نمی‌توان با هیچ صفتی توصیف کرد؛ لذا برهمن را عاری از ثنویت می‌دانست و مانند شانکارا معتقد بود که فقط می‌توان گفت برهمن عین هستی محض (سات^۶)، عین آگاهی محض (سیت^۷) و عین شادی و سرور محض (آناندا^۸) است (Radhakrishnan, 1983, V.1, p. 173).

ویویکاناندا در برخی از موارد متأثر از آیین‌های بودا و مسیحیت بود، برای مثال به پیروی از آنها مفهوم شادی و سرور را تغییر داد و واژه عشق را به آن اضافه کرد و بدین طریق از یگانه‌انگاری به یگانه‌پرستی گرایش پیدا کرد؛ به عبارت دیگر، از خدای نامتشخص به طرف خدای متشخص گرایش پیدا کرد. او می‌گوید، وقتی انسان به

1. Impersonal God

2. Ishvara

3. Monist

4. Monotheist

۵. Advaita آدویتا از نظر لغوی به معنای عدم ثنویت است. مکتب ودانتای شانکارا مبتنی بر اصل آدویتاست که طبق آن، حقیقت برهمن است و برهمن واحد است و ثنویت میان من و خدا، روح و ماده ناشی از مایا یا جهل است. گوداپادا که در سده شش قبل از میلاد می‌زیست اولین واضع آدویتا محسوب می‌شود. او معلم معلم شانکارا بوده است. هرچند قبل از گوداپادا، حکمای بودایی، نظریه آدویتا را مطرح کرده بودند و گوداپادا و حتی شانکارا نیز در این خصوص متأثر از آیین بودا بوده‌اند.

6. Sat

7. Sit

8. Ananda

برهمن نامتشخص به عنوان خدای خالق، حاکم، و نابودکننده و علت اصلی عالم نگاه می‌کند او را همچنین می‌تواند به صورت خدایی که خیر مطلق و جمال مطلق است تصور کند، ولی به طور ناخداگاه، تصور یک خدای متشخص نیز در ذهن او ایجاد می‌شود. در واقع، او معتقد است گرایش‌های دینی انسان با وجود خدای متشخص بهتر قابل توجیه است. شانکارا نیز که از شارحین اصلی مکتب ودانتاست به خدای متشخص اشاره کرده است، ولی آن را ناشی از مایا^۱ می‌داند؛ درحالی که ویویکاناندا مطلق و خدا را جدا نمی‌داند و در نتیجه خدا را ناشی از مایا نمی‌داند. از نظر متافیزیکی حقیقت همان برهمن است، ولی از نظر دینی عین خداست و باید مورد پرستش قرار بگیرد. ویویکاناندا خدا را در همه جا حاضر می‌داند، خدایی که همه کائنات تحت نظر و هدایت او هستند. او در جایی می‌گوید: مطلق همان دریاست، درحالی که ما، شما، خورشید، ستارگان و هرچیز دیگر مانند امواج دریا هستیم. چه چیز باعث تمایز آنها می‌شود؟ فقط صورت، و آن صورت نیز همان زمان، مکان و تمام عللی هستند که وابسته به موجدند (Vivekananda, 1963, V. 2, p. 136).

ویویکاناندا براهین خاصی برای اثبات خدا ارائه نمی‌کند، زیرا اعتقاد خود او به وجود خدا به حدی بدیهی است که معتقد است بدون ایمان به خدا زندگی غیرممکن

۱. Maya مایا بیشتر به معنای توهم شهرت دارد، ولی این تعبیر کاملی نیست. مایا از ریشه «ما» به معنای اندازه‌گیری، تناسب، ظاهر ساختن و صورت بخشیدن است. کوماراسوامی معتقد است مایا میزان و اندازه ظهور عالم است که بر اساس کمیت کائنات و مظاهر جهان بنیان شده؛ مظاهری که به سبب آن می‌توانیم برحسب کمال خویش، هم گمراه بشویم و هم به معرفت شهودی نائل شویم. او در جای دیگر می‌نویسد مایا را باید به لفظ هنر تعبیر کرد. آنکه کثرت را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند، معمار الهی است و جهان به منزله صحنه نمایشی است که در آن صفات الهی به ظهور می‌پیوندند و عالم همان اندازه حقیقی یا فانی است که آثار هنری 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؛ پس مایا از لحاظ نیروی خلاقه الهی، به یک اعتبار معرفت است و به اعتبار دیگر از لحاظ اینکه ممزوج از نور و ظلمت است و شأن آن اغوا و گمراه کردن آدمیان است، وهم، جهل و سحر و جادوست. برای همین نیروی خلاقیت است که خدایان و فرشتگان اساطیری چون ویشنو تجسم و ظهور می‌یابند و از برای نجات ناموسی الهی در عالم ناسوتی و سفلی ظاهر می‌شود (به نقل از کتاب ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، جلد ۲، ص. ۸۴۸).

است. ضرورت وجود خدا برای او قطعی است به این دلیل ساده که ردّ وجود خدا نیز غیرممکن است، یعنی غیرممکن است انسان به وجود این جهان و انسان اعتقاد داشته باشد ولی وجود خدا را انکار بکند. او معتقد است خدا را باید پیش فرض تمام موجودات عالم دانست؛ البته او در برخی موارد به براهین عقلی اشاره می‌کند، ولی معتقد است خدا را باید درک کرد همان‌طور که سوامی راماکریشنا او را درک می‌کرد (Kumar, 1978, p. 8).

چیستی دین

ویویکاناندا معتقد است دین از ضرورت‌های زندگی است. او برای اثبات این سخن خود دلایلی را ذکر می‌کند و معتقد است، دلیل اینکه برخی دین را از ضروریات زندگی نمی‌دانند این است که تفاوتی میان حقیقت دین با یکی از وجوه آن نمی‌بینند؛ از این رو، آن را غیرضروری تلقی می‌کنند، یعنی میان حقیقت دین و یکی از وجوه آن، خلط می‌کنند. واقعیت این است که انسان آمال و آرزوهایی دارد که هیچ چیزی جز دین نمی‌تواند آن را تأمین کند. او در مناسبتی می‌گوید: هیچ نیرویی به اندازه آن چیزی که تجلی آن دین است نمی‌تواند در رقم زدن سرنوشت انسان مؤثر باشد (Vivekananda, 1930, p. 1). در دین عنصر اجتناب‌ناپذیری وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ از این رو، تلاش برای کنار گذاشتن دین از زندگی منجر به ظهور دین جدیدی می‌شود. این نیز دلیل دیگری بر وجود ضروری دین است. به علاوه، بقای دین و حضور فعلی و پویای آن در جوامع بشری خود می‌تواند دلیل دیگری بر ماهیت ضروری دین باشد. سازمان‌های اجتماعی و سیاسی گاهی هستند و گاهی نیستند، ولی نهاد دین در هر شرایطی بوده و هست. گاهی به نظر می‌رسد دین در حال ضعیف شدن و یا محوشدن است، ولی بار دیگر به شکل دیگری ظاهر می‌شود و این بهترین دلیل بر وجود ضروری دین در زندگی بشر است

ویویکاناندا در مورد منشأ پیدایش دین به دو نظریه رایج یعنی پرستش نیاکان^۱ و

1. Ancestor-worship

پرستش نیروهای طبیعی^۱ اشاره می‌کند و معتقد است عنصر مشترکی در هر دو نظریه وجود دارد و آن تلاش هر دو برای فراتر رفتن از قلمرو حس و تجربه است (Basant, 1978, p. 38). هر دو نظریه بر این نکته تأکید دارند که انسان به عالم حس اکتفا نمی‌کند و از آنجا که نمی‌تواند عالم مافوق حس را از طریق حس درک کند و مورد تبیین قرار دهد، آنها را می‌پرستد. او سرچشمه دین را در دغدغه درونی خود انسان می‌داند و معتقد است انسان برخلاف حیوان به ادراکات حسی اکتفا نمی‌کند و وجود دین خود بیانگر فراتر رفتن انسان از عالم حس است. ویویکاناندا معتقد است نمی‌توان تعریف جامعی از دین ارائه کرد؛ هرچند تعاریف متعددی از آن به عمل آمده است. او می‌گوید، بهتر است به جای ارائه تعریفی برای دین، به آن جنبه‌هایی از دین اشاره شود که بدون آنها نمی‌توان عملی را دینی خواند. او سپس به دو جنبه ظاهری و جنبه باطنی دین اشاره می‌کند و معتقد است حقیقت دین همان باطن دین است، اما این به معنای این نیست که جنبه ظاهری دین زائد است و سهمی در حقیقت دین ندارد، بلکه آن نیز از ارزش خاص خود برخوردار است. رشد دین از درون انسان آغاز می‌شود؛ از این‌رو آن را باید از طریق حس دینی تحلیل کرد. او این حس دینی را مانند یک روان‌شناس تحلیل می‌کند و می‌گوید، ملحدین نیز از چنین حسی برخوردار هستند. این حس نیز مانند جنبه‌های دیگر ذهنی از سه عنصر شناختی، عاطفی، و کنشی برخوردار است؛ هرچند شاید این عناصر به طور مساوی در همه افراد وجود نداشته باشد، شدت هریک از این عناصر می‌تواند چیرگی دین را تحت تأثیر قرار دهد. برای مثال اگر عنصر احساس و عاطفه غلبه داشته باشد دین صبغه عرفانی یا احساسی به خود می‌گیرد، اگر عنصر شناخت و معرفت غلبه داشته باشد دین انتزاعی و عقلانی می‌شود و اگر عنصر کنشی غلبه داشته باشد دین جنبه عملی و عبادی به خود می‌گیرد. ویویکاناندا معتقد است، آگاهی راستین دینی ایجاب می‌کند یک هماهنگی میان همه این عناصر ایجاد شود (Basant, 1978, p. 40).

ویژگی دیگر دین این است که معمولاً در آن عنصری مافوق طبیعی وجود دارد که از آن با نام خدا، وجود مطلق، اصول اخلاقی جهانی، آرمان انسانی و یا نوعی قانون مافوق طبیعی یاد می‌شود (Basant, 1978, p. 40). این عنصر موضوع اصلی آرمان‌های دین است و می‌توان گفت آن مقوم اصلی دین است. این عنصر نیز فراتر از حس بشری و هم فراتر از عقل بشری است. ویویکاناندا معتقد است بدون اعتقاد به چنین حقایقی، پیشرفت غیرممکن است. او همچنین دین را نوعی بیداری معنوی در انسان و همچنین نوعی درک الوهیت می‌داند. معنویت و الوهیتی که در اینجا به آنها اشاره می‌کند به معنای کلی است، یعنی وقتی گفته می‌شود دین نوعی جست‌وجوی معنوی است به این معنی است که انسان متوجه محدودیت ادراک‌های حسی و عقلی خود شده و در تلاش برای فراتر رفتن از آن به عناصر مافوق طبیعی متوسل می‌شود که این همان دین است. اینکه ماهیت این وجود مافوق طبیعی چیست و ویویکاناندا معتقد است آن می‌تواند خدا یا وجود مطلق و یا هر اصل و قانون مطلق دیگری باشد.

از نظر ویویکاناندا ویژگی دیگر دین این است که مبنای اخلاق است، یعنی اخلاق بدون دین بی‌معنی است. برای مثال از نظر اخلاقی کار نیک خوب است، ولی پرسشی که مطرح می‌شود این است که خوب بودن کار نیک برای چه هدفی است؟ یعنی باید آرمانی کلی وجود داشته باشد که به خاطر آن کار نیک خوب تلقی شود. دین تأمین‌کننده آن آرمانی است که اخلاق بر آن استوار است. او نتیجه می‌گیرد دین فقط ارزش فردی ندارد بلکه ارزش عام دارد و می‌تواند یک مبنای کلی برای اخلاق باشد (Basant, 1978, p. 41)؛ البته در فلسفه اخلاق بحث‌های مبسوطی در مورد ارزش‌های اخلاق مطرح است که ویویکاناندا وارد آنها نمی‌شود.

دین از نظر او پاک‌ترین و مهم‌ترین تلاش انسان است، زیرا از طریق آن انسان می‌کوشد فراتر از عالم حس و عقل رفته و در جست‌وجوی نامتناهی باشد، و چنین تلاشی پاک‌ترین و سالم‌ترین تلاش انسان است. حاصل چنین تلاشی چیزی نیست جز کسب نوعی آرامش درونی و رضایت خاطر، یعنی انسان با فاصله گرفتن از پلیدی‌ها و

زشتی‌های دنیا می‌تواند به چنین صلح و آرامشی برسد؛ از این رو، دین می‌تواند قوی‌ترین نیروی محرک ذهن انسان باشد. ویویکاناندا میان دین راستین و دینی که در حصار یک نهاد یا فرقه‌ای خاص قرار دارد، تمایز قائل است. ایشکالی که به دین گرفته می‌شود به دینی است که صبغه نهادی و یا فرقه‌ای دارد. دین راستین فراتر از این محدودیت‌هاست. او می‌گوید عشق واقعی عشق به معنای عام است و ذات دین راستین نیز از جنس عشق است (Vivekananda, 1930, p. 20).

ویویکاناندا در آثار خود به دین از نظر محتوایی نیز پرداخته و معتقد است دین دارای سه جنبه است: جنبه فلسفی، جنبه اسطوره‌ای و جنبه عبادی (Basant, 1978, p. 42). جنبه فلسفی معرف کل قلمرو دین است و اصول، هدف و راه‌های رسیدن به آن را مورد تبیین قرار می‌دهد. جنبه اسطوره‌ای دین نیز شامل اسطوره‌ها و افسانه‌های دین است که با مضامین اخلاقی و معنوی همراه است. ویویکاناندا معتقد است اسطوره‌ها تجسم عینی جنبه فلسفی یک دین است، یعنی از طریق تصورات خیالی به بیان مطالب فلسفی می‌پردازد. جنبه عبادی نیز شامل آداب و رسوم و مراسم عبادی یک دین است که موجب ارتباط مستمر انسان با دین می‌شود. او سپس می‌گوید، درست است که هر دینی از فلسفه، اسطوره و مراسم عبادی خاص خود برخوردار است و نزاع ادیان نیز ناشی از این است که هریک از آنها از فلسفه، اسطوره و مراسم عبادی خاصی برخوردارند، ولی باید یک دین راستین جهانی که فراتر از این تفاوت‌ها بوده وجود داشته باشد و بتواند جهانی بودن خود را در تمام جنبه‌ها حفظ کند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا کلاً امکان وجود یک دین جهانی با فلسفه واحد، اسطوره واحد و مراسم عبادی واحد وجود دارد؟ ویویکاناندا پاسخ صریحی به این پرسش نمی‌دهد، ولی معتقد است می‌توان به مسئله دین جهانی با تأمل بیشتری نگاه کرد (Basant, 1978, p. 43).

دین جهانی^۱

در طول تاریخ بشر ادیان مختلفی با مراسم عبادی و شیوه‌های اعتقادی گوناگونی ظاهر شدند که گاهی میان آنها نزاع‌ها و جنگ‌هایی صورت می‌گرفت، زیرا هریک از آنها خود را عین حق می‌دانست و دیگری را باطل، ولی به‌رغم وجود چنین جنگ و نزاع‌هایی، ادیان بزرگ جهان توانستند با پویایی بیشتری به حیات خود ادامه دهند و مناقشه میان آنها هرگز مانع رشد آنها نشد. این مطلب بیانگر آن است که نزاع میان ادیان جدی نیست، بلکه اختلاف آنها ظاهری است و نمی‌تواند تأثیری بر پویایی و گوهر اصلی دین داشته باشد. به نظر ویویکاناندا اختلاف ادیان نیز امری طبیعی است. او در جایی می‌گوید: این تضارب و تنوع اندیشه‌هاست که موجب برانگیخته شدن آنها می‌شود. گرداب‌ها و گردبادها فقط در رودخانه‌های پُر جوش و خروشان ایجاد می‌شوند. گردبادها هرگز در آب‌های راکد به وجود نمی‌آیند. (Vivekananda, 1930, p. 379). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه همه این ادیان مختلف می‌توانند درست باشند؟ در اینجاست که مسئله دین جهانی مطرح می‌شود؛ البته جهانی بودن دین باید از دو ویژگی برخوردار باشد: ۱) روی چنین دینی باید به طرف همه گشوده باشد؛ ۲) ادیان دیگر از جانب آن در امان باشند، یعنی یک دین جهانی باید از دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه فرقه‌ای مبرا باشد. حال آیا چنین دینی وجود دارد؟

پاسخ ویویکاناندا مثبت است. او معتقد است از آنجاکه ما سرگرم اختلاف‌های درونی هستیم حضور چنین دینی را احساس نمی‌کنیم؛ اولاً ادیان بزرگ نه تنها با یکدیگر اختلاف زیادی ندارند، بلکه مکمل یکدیگر نیز هستند. گاهی برخی از افراد فقط یکی از جنبه‌های دین را در نظر گرفته و باعث اختلاف و تفرقه در بین ادیان می‌شوند؛ ثانیاً ممکن است اختلاف نظر در بین ادیان وجود داشته باشد، ولی آنها به حقیقت واحدی اعتقاد دارند، یعنی دیدگاه‌ها می‌توانند متعدد باشند ولی حقیقت واحد است. پس دین جهانی در بین ما وجود دارد، همان‌طور که اخوت جهانی وجود دارد،

ولی برخی موفق به دیدن آن نیستند. پرسش بعدی این است که چنین دینی از چه ماهیتی برخوردار است؟ پاسخ به چنین پرسشی کار آسانی نیست، زیرا هریک از ادیان جهانی از جمله اسلام، مسیحیت، هندوئیسم، و غیره بر یکی از جنبه‌های دین بیشتر تأکید می‌کنند؛ از این رو، شاید نتوان به عنصر مشترکی میان آنها اشاره کرد. ویویکاناندا معتقد است منظور از دین جهانی این نیست که آن دین از یک فلسفه یا اسطوره و یا از یک مراسم واحدی برخوردار باشد. دین جهانی یعنی به رسمیت شناختن رویکردهای مختلف نسبت به حقایق دینی، یعنی انسان باید از نظر دینی از آزادی کاملی برخوردار باشد؛ در عین حال، هر دینی باید حرمت دین دیگر را نگه بدارد. طبق نظر ویویکاناندا، شعار دین جهانی باید «پذیرش» باشد، ولی «پذیرش» نه به معنای تسامح، زیرا تسامح یعنی قبول چیزی به‌رغم داشتن نقاط ضعف که آن از یک بار منفی برخوردار است. او پذیرش مثبت را تأیید می‌کند. مثلاً او پرستش خدا را در هر شکلی قبول دارد و معتقد است انسان می‌تواند در مسجد، کلیسا، و معبد و هر مکان مقدس دیگری به راه‌های مختلفی به عبادت خدا پردازد. معتقدان به دین جهانی باید از تنگ‌نظری بپرهیزند و از متون دینی دیگران بهره ببرند. چنین رویکردی باعث شد که ویویکاناندا بتواند به عنصر مشترکی که مقوم ذات ادیان است برسد و آن عنصر نیز وجود خداوند است که می‌تواند نقطه مشترک ادیان باشد. او معتقد است حقیقت واحد است و آن حقیقت همان خداست. هر دینی پیروان خود را دعوت به درک چنین خدایی می‌کند؛ آرمان هر دینی نیز درک چنین حقیقتی است.

ویژگی دیگر دین جهانی این است که مورد قبول تمام اذهان باشد و بتواند اکثر مردم را قانع کند. او می‌گوید یک دین ایدئال باید به تمام جنبه‌های دین که شامل فلسفه، عاطفه، عمل و عرفان است تعادل بخشد. ویویکاناندا معتقد است یوگا در هند از چنین ویژگی‌ای برخوردار است. یوگا یعنی اتصال و اتحاد با مبدأ. یوگا برای یک کارگر نوعی وحدت انسان با کل بشریت، برای یک عارف وحدت میان من برتر و من پست‌تر، برای یک عاشق وحدت میان او و خدای عشق و برای یک فیلسوف وحدت با

کل هستی است. این همان یوگا است (Sukumaran, 1986, p. 45). هدف یوگا رسیدن به وحدت و درک وحدت است.

ویویکاناندا در آثار خود به چهار نوع یوگا اشاره می‌کند که عبارتند از: کارما یوگا؛ بکتی یوگا؛ جنانا یوگا؛ و راجا یوگا^۱. او معتقد است علت تنوع یوگا در این است که انسان‌ها از طبع و ظرفیت و تمایلات گوناگونی برخوردارند؛ از این رو، انسان بر اساس وضع و حال خود می‌تواند روش متناسب با حال خود را انتخاب کند. مثلاً یک فرد عامی شاید نتواند جنان یوگا را انتخاب کند، زیرا این طریق معرفت و عرفان است و این طریق برای عوام طریق دشواری است، ولی در عوض می‌تواند بکتی یوگا را انتخاب کند که آسان‌ترین طریق است. در ضمن، هیچ تداخلی بین آنها وجود ندارد، و انسان می‌تواند از طریق هریک از یوگاها به هدف دین که همان تجلی ابعاد قدسی انسان است، نائل شود؛ در واقع یوگا نوعی اتحاد با معبود است. در اینجا لازم است به این چهار یوگا اشاره‌ای شود:

۱. کارما یوگا: کارما یوگا نوعی طریق عملی برای وصول به حق است. کارما در سانسکریت به معنای عمل و کردار است. سابقه این اصطلاح به وداها برمی‌گردد، یعنی در برخی از سرودهای ودایی بر آن تأکید شده است، یعنی در وداها عمل محور عبادت تلقی شده که شامل انجام مراسم عبادی است و بهترین آن نیز عمل قربانی است. در حالی که در اوپانیشادها و آیین بودا و آیین جین اهمیتی به عمل قائل نشده و بیشتر بر معرفت، تجسس باطن و اخلاق تأکید شده است (Cush, 2008, p. 413). ویویکاناندا در یکی از آثار خود می‌گوید کارما یک اصطلاح سانسکریتی است و از ریشه کری^۲ گرفته شده که به معنی عمل است؛ البته در آیین هندو هر عملی کارما محسوب می‌شود. از نظر فنی

-
1. Karma Yoga
 2. Bhakti Yoga
 3. Jnana Yoga
 4. Raja Yoga
 5. Kri

کارما به آثار یک عمل نیز اطلاق می‌شود. از نظر فلسفی کارما به معنای معلولی است که علت آن اعمال پیشین ماست، ولی در کارما یوگا انسان با کارما به معنای عمل یا کردار سروکار دارد. در واقع کارما تجلی اراده انسان است. کارمای هر انسانی معین می‌کند که او شایستگی چه مقامی را دارد، و یا چگونه می‌تواند باشد. انسان در مورد آنچه هست، خود مسئول است و هرطور که بخواهد می‌تواند باشد (Vivekananda, 1930, p. 5).

۲. بکتی یوگا: بکتی یوگا در واقع طریق عشق و محبت است. این اصطلاح اولین بار در اوپانیشادها مطرح شد، ولی به طور وسیع در بهاگوات گیتا به آن پرداخته شده است. بکتی نوعی عشق معنوی است و این طریق نیز یکی از چهار طریق برای نیل به نجات و رستگاری است. ویویکاناندا معتقد است بکتی طریقی اصیل و واقعی برای جست‌وجوی حق است. جست‌وجویی که آغاز، تداوم، و پایان آن همراه با عشق و محبت است (Vivekananda, 2003, p. 3). این طریق را آسان‌ترین و طبیعی‌ترین طریق می‌دانند، ولی در عین حال در این طریق در سطح نازل‌تر آن امکان گرفتار شدن در خرافات نیز وجود دارد. بکتی عشق به خداست. وقتی انسان از آن بهره‌مند است از آرامش و رضایت خاطر خاصی برخوردار است، و همه را دوست می‌دارد و از هیچ کس گله‌ای ندارد. چنین عشقی با هیچ کالای دنیوی قابل تعویض نیست، البته انسان زمانی می‌تواند از آن بهره‌مند شود که به تعلقات مادی وابستگی نداشته باشد. ویویکاناندا معتقد است بکتی یوگا مهم‌تر از کارما یوگا است، زیرا در کارما یوگا متعلقی وجود دارد، درحالی‌که بکتی خود عین متعلق، هدف و وسیله است (Vivekananda, 2003, p. 3).

۳. جنانا یوگا: جنانا یوگا طریق معرفت است ولی نه معرفت بحثی و استدلالی، بلکه معرفت شهودی و کشفی. دوره وداها به دوره عمل و انجام مراسم عبادی شهرت دارد و بهترین عمل نیز عمل قربانی بوده است، ولی عمل قربانی در آن دوره به افراط کشیده شد و زمینه برای ظهور دوره اوپانیشادها فراهم شد که در آن معرفت باطن جایگزین عمل و انجام مراسم ظاهری عبادی شد. این طریق بیشتر مورد تأکید

فیلسوفان ودانتایی به‌ویژه شانکارا بوده، زیرا آرای آنها ریشه در اوپانیشادها داشته و در اوپانیشادها نیز معرفت مورد تأکید قرار گرفته است.

۴. راجا یوگا: راجا در سانسکریت به معنای شاه است و راجا یوگا نیز به معنای شاه یوگا و یا عالی‌ترین و باشکوه‌ترین نوع یوگا است. هدف از این نوع یوگا پرورش ذهن از طریق مراقبه و مکاشفه است. ویویکاناندا دانش راجا یوگا را یک روش علمی و عملی برای رسیدن به حقیقت می‌داند (Vivekananda, 1963, p. 5 & 6). او معتقد است این نوع یوگا، در درجه اول، می‌تواند نحوه مشاهده حالات درونی را ارائه دهد که ابزار آن نیز ذهن است و اعتقاد دارد اگر قدرت ذهن به‌درستی هدایت شود و توجه آن به جهان باطن معطوف شود، می‌تواند روشنی‌بخش حقایق شود. قوای ذهن مانند شعاع‌های نور در معرض نابودی هستند، ولی هنگامی که در نقطه‌ای متمرکز شوند، می‌توانند حقایق را آشکار کنند (Vivekananda, 1963, p. 7). ویویکاناندا در جای دیگر اظهار می‌دارد، از نظر راجا یوگا، این عالم ظاهر شکل خام عالم باطن است. عالم باطن علت و عالم ظاهر معلول است (Vivekananda, 1963, p. 9). راجا یوگا از عالم باطن شروع می‌کند و سپس به کل عالم ظاهر و باطن می‌پردازد (Vivekananda, 1963, p. 12). راجا یوگا از هشت رکن تشکیل شده که عبارتند از: یاما^۱ (خویشتن‌داری)؛ نیاما^۲ (تزکیه باطن و ظاهر)؛ آسانا^۳ (نشستن در حالت خاص)؛ پرانایاها^۴ (کنترل نفس و جلوگیری از تمایلات نفس)؛ پراتیاهارا^۵ (تقویت اراده و از بین بردن تشنگی خیال)؛ دارانا^۶ (تمرکز بر یک نقطه در حالت یوگا)؛ دیانا^۷ (مراقبه و آمادگی برای مرحله بعد)؛ سمادی^۸ (حالت وجد و خلسه

1. Yama

2. Niyama

3. Asana

4. Pranayama

5. Pratyahara

6. Dharana

7. Dhyana

8. Samadhi

ویا آگاهی متعالی) (Cush, 2010, p. 580).

راجا یوگا نخستین بار توسط پاتانجالی مطرح شد که او نیز متأثر از مکتب سانکی‌ها^۱ بوده است. ویویکاناندا اثری مستقل درباره راجا یوگا دارد و در آن با اشاره آرای پاتانجالی به جنبه‌های مختلف آن پرداخته است. او راجا یوگا را علم دین و مبنای منطقی پرستش‌ها، دعاها، عبادات و معجزات می‌داند (Vivekananda, 1963, p. 47). او همچنین اظهار می‌کند، آتش یوگا قفس گناه را که انسان را محاصره کرده است، می‌سوزاند (Vivekananda, 1963, p. 72).

نتیجه‌گیری

سنت‌های هر قومی مانند ریشه‌های آن قوم هستند و بی‌توجهی به آنها مقاومت آنها را در برابر تهاجم فرهنگ‌ها و تمدن‌های بیگانه کاهش می‌دهد و حاصل آن نیز چیزی جز بی‌هویتی و ازخودبیگانگی نخواهد شد. هرچند برخی از اقوام در خاور دور به‌ویژه چین و ژاپن که یکی از مهم‌ترین ویژگی آنها فرهنگ‌پذیری آسان آنهاست، سنت‌های خود را به آسانی کنار گذاشته و شیوه زندگی غربی‌ها را در پیش گرفته و در پرتو آن به موفقیت‌های بزرگی رسیدند. آنها توانستند از طریق علم و تمدن جدید غرب بر شکوفایی کشور خود بیفزایند و خدمتی به مردم خود بکنند. اگر کشورهایی مانند هند راه آنها را در پیش گرفته و از تعلقات به سنت‌های خود صرف نظر می‌کردند، شاید سرنوشت آنها نیز مانند چین و ژاپن می‌شد، ولی متفکران هندی طریق دیگری را در پیش گرفتند و با وجود اینکه تحصیلاتشان در دانشگاه‌های معتبر غربی بود و کاملاً با

۱. Sankhya مکتب سانکی‌ها یکی از شش مکتب فلسفی هند است و درباره پیدایش این مکتب نظرات متفاوتی وجود دارد. برخی این مکتب را کهن‌ترین مکتب فکری هند می‌دانند، یعنی قدیمی‌ترین مکتبی که به صورت متشکل و سازمان‌یافته یک مکتب فلسفی درآمده است. حتی برخی این مکتب را واکنشی در مقابل تعلیمات اوپانیشادها می‌دانند. گروهی از هندشناسان نیز مکتب سانکی‌ها را اساس فلسفی آیین بودایی می‌دانند. محور تعلیمات این مکتب بیشتر مسائل جهان‌شناسی از جمله نحوه پیدایش هستی و حرکت تکاملی نیروهای مرموز طبیعت بوده که بر اثر آمیزش پراکریتی (ماده) و پوروشا (روح) به وجود آمده است. این مکتب در هستی‌شناسی، طبقه‌بندی چهارگانه و مقولات بیست و پنج‌گانه‌ای را مطرح می‌کند.

اندیشه‌های آنها آشنا و شاهد شکوفایی علمی - صنعتی آنها بودند، و نیز با وجود حضور طولانی مدت انگلیسی‌ها در هند و همکاری آنها با یکدیگر، هیچ‌کدام باعث نشد که هندیان از فرهنگ و سنت خود دست کشیده و شیوه زندگی غربی‌ها را در پیش بگیرند.

شاید یکی از دلایل پابندی مردم شبه‌قاره هند به سنت‌های خود، توجه و تعلق خاص آنها به دین و معنویات بوده است و حضور دین را در تمام عرصه‌های زندگی آنها می‌توان مشاهده کرد. به‌طورکلی، فرهنگ هندی از یک صبغه دینی برخوردار است و مردم تعلق خاصی به دین دارند. حتی امروزه برخی از احزاب سیاسی هند برای پیروزی در انتخابات سعی می‌کنند خود را دینی نشان دهند، زیرا می‌دانند مردم هنوز نسبت به شعائر دینی حساس هستند. در میان متفکران معاصر هندی نیز گرایش‌های دینی کاملاً مشهود است و در میان آنها ویویکاناندا توجه خاصی به نقش دین در زندگی مردم داشته و معتقد بود، فقدان معنویت درست در میان مردم و رواج خرافات، عامل اصلی مشکلات است. او با مطالعه فلسفه غرب و مکتب‌های فلسفی هند سعی کرد چهره جدیدی از دین ارائه دهد. او صحبت از دین جهانی می‌کرد و ویژگی‌هایی را برای آن قائل بود، ولی در سفرهای خود در سطح جهان سعی کرد هندوئیسم را احیا و معرفی کند. در واقع او نخستین متفکر هندی بود که چهره جدیدی از هندوئیسم ارائه کرد و با شرکت در پارلمان ادیان در سال ۱۸۹۳، هندوئیسم و یوگا را در سطح جهانی مطرح کرد که البته این با مفهوم دین جهانی که او به آن اشاره می‌کرد سازگار نبود. او به دلیل اینکه تحت تأثیر مکتب ودانتا به‌ویژه اندیشه‌های شانکارا بود، از برخی از تنگ‌نظری‌هایی که برخی از رهبران دینی هندو برخوردار بودند، مبرا بود. او در مورد یوگا نیز معتقد بود دانش یوگا مستلزم داشتن دین و عقیده خاصی نیست، زیرا یوگا روشی علمی و عملی برای رسیدن به حقیقت از طریق ذهن است.

منابع و مأخذ

ایلخانی، ع. (۱۹۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: انتشارات سمت.
راداکریشنان، س. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه شرق و غرب. ترجمه خسرو جهاننداری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
شایگان، د. (۱۳۵۶). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. تهران: انتشارات امیرکبیر.

Cush, D. (2010). *Encyclopedia of Hinduism*. London: Routledge Publication.

Kumar Lal, B. (1978). *Contemporary Indian Philosophy*. New Delhi: New Delhi Motilal Banarasidass.

Nair, G. S. (1986). *Dissertation on Contemporary Indian Philosophy*. Bombay: Amrita Prakashan Publication.

Nikhilananda (1953). *Vivekananda. A Biography*. New Delhi: Swami. Ramakrishna Vivekananda Center.

Radhakrishnan (1983). *Indian Philosophy*. New Delhi: Blackie & Son Publishers PVT. LTD.

Sharma, Ch. (1983). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publications.

Vivekananda, S. (1963). *Complete Works of Swami Vivekananda*. Vol. 1-8. Mayavati. Almora. New Delhi: Birth Centenary Edition.

Vivekananda, S. (1930). *Jnana Yoga*. Advaita Ashram. Mayavati. Alamora.

Vivekananda, S. (1930). *Karma Yoga*. Advaita Ashram. Mayavati. Almora.