

# مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

علی نقی باقرشاهی\*

## چکیده

مکتب ودانتا اصیلترین جریان فکری و فلسفی هندی است که اصول فکری خود را از اوپانیساده‌ها گرفته و بر وحدت‌گرایی و یکتاپرستی تأکید دارد. مورخان هندی، تاریخ این مکتب را به سه دوره ماقبل شانکارا، دوره شانکارا و دوره پساشانکارا تقسیم میکنند. در دوره اول، شخصیتهایی مانند بادرایانا و گوداپادا ظاهر شدند و حکمت ودانتا را پایه‌ریزی کردند. در دوره دوم شانکارا به بسط این حکمت پرداخت و سهم زیادی در گسترش و اشاعه آن داشت. در دوره سوم نیز رامانوجا با نظریات انتقادی خود قرائت متفاوتی از وحدت‌گرایی و مفهوم حقیقت‌نهایی ارائه کرد و دامنه این مکتب را گسترش داد. بطور کلی بانیان و مفسران حکمت ودانتا در هر دوره برحسب ذوق و سلیقه فکری خود به شرح و بسط این مکتب پرداختند و باعث غنی‌تر شدن آن شدند. آنچه اهمیت دارد این است که همه آنها در یکتاپرستی و وحدت‌گرایی اتفاق نظر داشتند، هرچند درباره بعضی از مباحث میان برخی از ایشان اختلاف نظر جدی وجود داشت و این اختلاف در میان پیروان آنها نیز مطرح بود. در میان متفکران معاصر هند

۶۳

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی؛ abaqershahi@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۲۵ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۱۷



برخی مانند رابیندرانات تاگور کوشیدند سازشی میان آنها ایجاد کنند. نفوذ مکتب ودانتا در میان متفکران و هنرمندان معاصر هندی نیز عمیق بوده است؛ بطوریکه جهانبینی آنها کاملاً تحت تأثیر این مکتب بوده است. در نوشتار حاضر سیر تاریخی این مکتب و نسبت آن با وحدت‌گرایی مورد بررسی قرار میگیرد.

**کلید واژه‌ها:** مکتب ودانتا، یکتا پرستی، شانکارا، اوپانیشادها، رامانوجا

\* \* \*

### مقدمه

مکتب ودانتا<sup>۱</sup> یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هند بوده و نظام فکری آن مبتنی بر وحدت‌گرایی و یکتاپرستی است. منظور از وحدت‌گرایی در اینجا وحدت وجود<sup>۲</sup> یا یگانه‌انگاری<sup>۳</sup> که در فرهنگ غرب مطرح است، نیست، بلکه وحدت‌گرایی مدنظر این نوشتار همان ادویتا<sup>۴</sup> (عدم- ثنویت) است که نوعی همه-در- خدایی<sup>۵</sup> است. طبق این نظر برهمن هستی صرف است. او ورای تعینات ذهنی و عینی است و در بعد تنزهی و جنبه لایتناهی خود به هیچ صفتی موصوف نیست و آن را فقط از طریق صفات سلبیه میتوان بیان کرد. واژه ودانتا بمعنای پایان وداها است و مراد از آن، متون اوپانیشادی است. این مکتب در واقع اصیلترین سنت کیش برهمنی است و سرچشمه اصلی آن تعالیم اوپانیشادی است؛ ازاینرو طریق معرفت و عرفان و همچنین راه اشراق و فرزاندگی را در مقابل طریق عمل برگزیده است. مطابق این مکتب، حقیقت نهایی واحد است و آتمان و برهمن حقیقت نهایی است. آتمان حقیقت انسان یا عالم صغیر است و برهمن نیز حقیقت عالم یا عالم کبیر است و این هر دو مانند دو روی یک سکه هستند. در خصوص حقیقت نهایی<sup>۶</sup> میان حکمای ودانتایی بخصوص شانکارا و رامانوجا اختلاف‌نظرهایی وجود

۶۴

1. Vedanta
2. pantheism
3. monism
4. Advaita
5. panentheism
6. Ultimate Reality



سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳

دارد ولی از نقاط مشترکی نیز برخوردارند؛ از جمله اینکه هر دو وحدت‌گرا بوده و در مقابل ثنویت‌گرایان به مبارزه برخاستند. هر دو حکیم متفق‌القولند که یک علت غیر شعورمند نمیتواند پدیدآورنده جهان باشد. همچنین هر دو برآنند که وجود دو حقیقت نهایی و مستقل که یکی از آن دو شعورمند(خدا) و دیگری غیر شعورمند(ماده) باشند و با همکاری یکدیگر جهان را ساخته باشند، به اندازه لازم اقناع‌کننده نیست.

منابع اصلی این مکتب عبارتند از: *اوپانیشادها*، *براهم‌سوترا*<sup>۱</sup> و *بهاگاو‌تاگیتا*<sup>۲</sup>، فیلسوفان ودانتایی هر کدام برحسب ذوق و سلیقه خود به شرح و تفسیر آنها پرداخته و تلقی خود از این مکتب را ارائه کردند. مدلول واژه ودانتا بعدها بقدری گسترش یافت که کلیه اندیشه‌هایی که بر مبنای اوپانیشادها بود را فراگرفت. امروزه جهان‌بینی و پایگاه فکری اکثر متفکران معاصر هند ملهم از این حکمت است. این مکتب در طول تاریخ خود از یک سیر تکاملی برخوردار بوده است. بانیان و مفسران آن ضمن اتفاق نظر در وحدت‌گرایی، با یکدیگر اختلاف نظر قابل توجهی نیز داشتند که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره میشود.

مورخان هندی تاریخ مکتب ودانتا را به سه دوره تقسیم میکنند. دوره اول، دوره دوم و دوره سوم. بعبارت دیگر (۱) دوره ماقبل شانکارا<sup>۳</sup>، (۲) دوره شانکارا و (۳) دوره پسا شانکارا. تقسیم‌بندی اخیر بجهت نقش محوری شانکارا در شکلگیری و بسط مکتب ودانتا صورت گرفته است.

### دوره اول (دوره ماقبل شانکارا)

در این دوره، شالوده اولیه مکتب ودانتا پایه‌ریزی میشود و با بادارایانا<sup>۴</sup> شروع میشود. بادارایانا اولین کسی بود که تعالیم فلسفی اوپانیشادها را بطور اختصار در مجموعه‌یی بنام *براهم‌سوترا* جمع کرد. تاریخ دقیق نگارش *براهم‌سوترا* معلوم نیست. درباره شخصیت و تاریخ زندگی بادارایانا نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند او به قرن پنجم قبل از

۶۵

1. Bramasutra
2. Bhagavadagita
3. Shankara
4. Badarayana



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

میلاذ تعلق دارد. برخی معتقدند او همان ویاسا<sup>۱</sup> مؤلف حماسه بزرگ پوراناها<sup>۲</sup> است.<sup>(۱)</sup> داسگوپتا<sup>۳</sup> معتقد است او به قرن دوم قبل از میلاذ تعلق دارد.<sup>(۲)</sup>

سوتراها شامل مباحثی دربارهٔ خدا، جهان، نفس و سیر آن و همچنین رهایی نفس و پاسخ به اشکالاتی است که مخالفان مطرح کرده بودند. سوتراها شامل پانصد و پنجاه و پنج بیت مبهمی است که نیاز به شرح و تفسیر دارند. برخی از محققان هندی تاریخ تدوین سوتراها را ۵۰۰ تا ۲۰۰ سال قبل از میلاذی میدانند. ماکس مولر<sup>۴</sup> معتقد است تاریخ تدوین سوتراها قبل از تدوین کتاب گیتا بوده است.<sup>(۳)</sup> مفسرانی مانند شانکارا، رمانوجا<sup>۵</sup>، باسکارا<sup>۶</sup>، یاداوپراکاسا<sup>۷</sup>، کساوا<sup>۸</sup>، نیلاکانتا<sup>۹</sup>، بالادوا<sup>۱۰</sup>، بالادوا<sup>۱۱</sup> و ویجنانابیکسو<sup>۱۲</sup> اقدام به تفسیر آن کرده‌اند و هرکدام از آنها از دیدگاه خاص خود ابیات سوتراها را تفسیر نموده‌اند. در طی این تفسیر آنها کوشیدند مضامین سوتراهایی را در جهت تأیید دیدگاه فلسفی خود شرح دهند. سوتراها از چهار فصل تشکیل شده است: فصل اول به نظریه برهمن بعنوان یک حقیقت محوری و اصلی میپردازد و هدف آن تلفیق آراء مختلف ودایی دربارهٔ برهمن است. در این فصل ماهیت برهمن و رابطه آن با این جهان و روح فردی مورد بحث قرار میگیرد. در فصل دوم به اشکالات مطرح شده دربارهٔ برهمن پرداخته شده و وابستگی این جهان به خدا و همچنین تکامل تدریجی جهان و فنای آن در خداوند مورد بحث قرار گرفته است. در قسمت پایانی این فصل نیز به ماهیت نفس، صفات آن و رابطه‌اش با خدا و نیازهای خود نفس پرداخته شده است. در فصل سوم نیز نحوهٔ وصول به برهمن مورد بحث قرار گرفته است. در این فصل همچنین

1. Vyasa
2. Puranas
3. Dasgupta
4. Max Muller
5. Ramanuja
6. Bhaskara
7. Yadavaprakasa
8. Kesava
9. Nilakantha
10. Baladeva
11. Vallabha
12. Vijnanabhiksu

بحث تولد دوباره و برخی مباحث دیگر دربارهٔ نفس و خدا مورد بررسی قرار گرفته است. فصل چهارم به ثمرات حکمت برهمنی پرداخته و همچنین حیات بعد از مرگ را مورد بررسی قرار میدهد. بنظر راداکریشن<sup>۱</sup> بادرینا طرفدار یک نوع یکتاپرستی بوده است. او اعتقادی به ثنویت (میان خدا و نیروهای شیطانی یا خیر و شر) و یا کثرت‌گرایی نداشته است. بطور کلی دو دیدگاه درباره برهمن وجود دارد که او هر دو را قبول داشت: یکی برهمن بصورت متعین و دیگری بصورت غیرمتعین. از طریق خود سوتراها نمیتوان دقیقاً مشخص کرد که این دو دیدگاه چگونه قابل تلفیق هستند. طبق سروده‌های اوپانیشادها، برهمن غیرمتغیر و ازلی است ولی این عالم متغیر و غیرازلی است. به اینکه چگونه برهمن با اینکه غیرمتغیر و ازلی است در عین حال علت وجودی این عالم است، سوتراها پاسخ روشنی نداده است ولی تا این اندازه اشاره کرده است که برهمن در این عالم حضور دارد ولی در عین حال منزله از عالم است. در نظر بادرینا نفس عین جنانا است که شانکارا آن را عین شعور تفسیر میکند ولی رامانوجا آن را عین عالم هوشمند میدانند و مفسر دیگری آن را هم عالم و هم علم یا شعور می‌شمارد. از نظر بادرینا تفاوت نفس فردی و برهمن نیز مانند تفاوت نور خورشید با خود خورشید است.<sup>(۴)</sup>

بعد از بادارایانا حکیمی بنام گوداپادا<sup>۲</sup> تعالیم اوپانیشادی او را بصورت یک مکتب فلسفی بنام مکتب آدویتا ودانتا<sup>۳</sup> (ودانتای عاری از ثنویت) مطرح کرد. گوداپادا استاد استاد شانکارا بوده است. بنظر داسگوپتا، گوداپادا مهمترین حکیمی است که بعد از سرایندگان نابغه‌آسای اوپانیشادها برخاسته و کوشیده است که تمایلات یکتاپرستی صرف اوپانیشادها را با شیوهی روشن و دلپذیر بیان کند و آنان را بصورت تعلیمات منظمی سازمان بخشد. شانکارا معتقد بود که آیین ودانتای عاری از ثنویت را گوداپادا از وداها استخراج نموده و ابداع کرده است. او درباره گوداپادا میگوید: خویش را به پای استاد بزرگ می‌افکنم و او را می‌ستایم. آنکه محبوب محبوب من است. آنکه چون آدمیان را غوطه‌ور در اقیانوسی دید که به وجود سوسماران بازپیدایی مهلک گشته بود و بعلت مهربانی و ترحم بر آنان، دریای وداها

۶۷

1. Radhakrishnan
2. Gaudapada
3. Advaita Vedanta



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

را با عصای معظم خرد درهم آمیخت و آنچه را که در ژرفنای قلب وداها وجود داشت و خدایان جاوید را نیز بدان دسترسی نبود، بدست آورد.<sup>(۵)</sup>

بدون تردید همان نقشی را که ناگارجوناً<sup>۱</sup> در بسط مکتب فلسفی بودایی شونیواوا<sup>۲</sup> که مبتنی بر تعالیم بوداست ایفا کرد، گوداپادا در بسط مکتب ودانتا ایفا نمود که مبتنی بر تعالیم *اوپانیشادها* بود. بنظر محققان هندی گوداپادا در بسط مکتب خود تحت تأثیر مکاتب بودایی بخصوص مکتب ماهایانا بوده است. باتیاچاریا<sup>۳</sup> او را یک بودایی پنهان میدانند و معتقد است که گوداپادا در بسط مکتب ودانتا تحت تأثیر ناگارجونا بوده است. برخی از نویسندگان هندی با این نظر موافق نیستند و معتقدند شباهتهای موجود میان دو مکتب بودایی ماهایانا<sup>۴</sup> و مکتب ودانتا ناشی از تأثیر آن دو مکتب از *اوپانیشادها* بوده است؛ یعنی اگر گوداپادا تحت تأثیر مکتب بودایی بوده است، بدلیل این است که مکتب بودایی ماهایانا نیز تحت تأثیر *اوپانیشادها* بوده است، ازاینرو بجای اینکه گفته شود گوداپادا یک بودایی پنهان است، بهتر است گفته شود که مکتب بودایی ماهایانا یک مکتب پنهان اوپانیشادی بوده است. برای آشنایی بیشتر با گوداپادا لازم است به برخی از آراء او اشاره شود.<sup>(۶)</sup>

### نظریه عدم پیدایی<sup>۵</sup>

مهمترین نظریه گوداپادا، نظریه عدم پیدایی عالم است که طبق آن، این عالم بطور سلبی فقط یک جلوه است بدون اینکه خلق شده باشد و وجود مطلق نیز بطور اثباتی قائم به ذات است بدون اینکه خلق شده باشد. گوداپادا با مکتب بودایی شونیواوا موافق است در اینکه حدوث و پیدایی از دیدگاه مطلق امری ممتنع است. او نظریات مختلفی را که درباره آفرینش مطرح شده است مورد بررسی قرار داده و آنها را رد میکند. بنظر وی برخی معتقدند که آفرینش نوعی بسط خداوند است، برخی نیز آن را یک رؤیا یا نوعی وهم میدانند، برخی هم آن را اراده خدا تلقی میکنند، برخی آن را حاصل زمان میدانند، برخی نیز آن را نوعی لذت

۶۸

1. Nagarjuna
2. Shunyavada
3. Bhattacharya
4. Mahayana
5. No-origination



خدا می‌شمرند و برخی نیز آن را نوعی بازی از جانب خدا میدانند. گدایاها همه این آراء را رد می‌کند. او معتقد است خدا نیازی به آنها ندارد، زیرا او خود تحقق‌بخش همه آرزوهاست. از اینرو آفرینش در ذات خداست؛ یعنی آفرینش از جانب او بطور ذاتی صورت می‌گیرد. گدایاها معتقد است بنظر میرسد که آفرینشی وجود دارد، در حالی که در واقعیت چنین نیست. اگر این عالم کثیر واقعاً وجود داشت، باید روزی به پایان خود میرسید. عدم ثنویت امری واقعی است و ثنویت واقعیت نداشته بلکه نمودی بیش نیست. در نظر حکمای ودانتا این عالم بصورت یک رؤیا یا وهم و یا خیالی بیش نیست. از نقطه‌نظر نهایی نه مرگی وجود دارد و نه تولدی، نه ناپیدایی و نه ظهوری، نه فناپی و نه پیدایشی و نه قیدی و نه آزادی. کسی وجود ندارد که برای آزادی تلاش کند. کسی نیست که آرزوی سعادت داشته باشد. کسی نیست که آزاد شده باشد. نه وحدتی وجود دارد و نه کثرتی. یک فرد حکیم میداند که جهان نه کثیر است و نه واحد. تصور آتمان بصورت اشیاء متعدد و تصور اشیاء متعدد که در واقع وجود ندارند، وابسته به وجود مطلق عاری از ثنویت یا آتمان محض است؛ همانطور که تصور یک مار بر روی یک ریسمانی که شبه مار است وابسته به وجود ریسمان است. فقط وجود مطلق مسرور و سعادت‌مند است.<sup>(۷)</sup>

حقیقت در معرض حدوث و پیدایش نیست، از اینرو همیشه یکسان است. وجود مطلق عاری از ثنویت است و اصلاً تمایزی وجود ندارد. / *اوپانیشادها* گاهی مخلوقات را متمایز از علتشان میدانند و به شرح موجودات از قبیل زمین می‌پردازد. تا از این طریق، عدم پیدایی را به ما تعلیم دهد.

محققان ودایی معتقدند نه تنها از طریق متون مقدس بلکه از طریق استدلال عقلی نیز میتوان ثابت نمود که در شهر نهایت چیزی حادث نمیشود. کسی که به پیدایی موجودات اعتقاد دارد، این سخن بیمعنی را پذیرفته است که چیزی که از قبل وجود داشت دوباره بوجود آمده است. عدم هرگز بوجود نمی‌آید، همانطور که فرزند زنی که نازاست نه در وهم و نه در حقیقت زاده نمیشود. نظریه عدم پیدایی جهان مؤید وجود واقعی حقیقت نهایی است.

گدایاها معتقد است در میان خود ثنویت‌گرایان اختلاف وجود دارد. برخی معتقدند که موجود ایجاد میشود، در حالی که برخی دیگر معتقدند این عدم است که

۶۹



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۶۳-۸۸

ایجاد میشود. برخی معتقدند چیزی از وجود مطلق بوجود نمی‌آید، درحالی‌که برخی دیگر میگویند چیزی از عدم بوجود نمی‌آید. بنظر گاداپادا برخی از مکاتب بودایی مانند مکتب شونیاوادا به عدم ثنویت اعتقاد دارند و هر دو نظریه وجود و عدم وجود، ایجاد و فنا را قاطعانه از طریق نظریه عدم پیدایی حمایت میکنند.

### اینهمانی حقیقت و آگاهی محض

گاداپادا مانند حکمای مکتب ویجناناوادا<sup>۱</sup> معتقد است که جهان درنهایت غیرواقعی است، زیرا نه وجود مستقلی دارد و نه جدا از آگاهی وجود دارد. این نوع آگاهی عین حقیقت مطلق است. بنظر شانکارا، گاداپادا استدلال مکتب ویجناناوادا در اثبات غیرواقعی بودن اشیاء عالم را پذیرفته بود. گاداپادا معتقد بود که در نظر انسانهای عادی این جهان وجود دارد، زیرا قابل درک بوده و دارای فواید عملی است. انسانها همیشه از نظریه عدم پیدایی عالم واهمه دارند. بنظر این افراد باید از موضع جهان پدیدار به پیدایی عالم نگاه کرد و به آن اعتقاد پیدا کرد. از موضع بنیادی ادراکات حسی و فواید عملی برای اثبات حقیقت عالم ارزش و اعتباری ندارد.<sup>(۸)</sup>

اما برخی این دیدگاه ویجناناوادا را رد میکنند و معتقدند که این عالم واقعیت دارد و استدلال میکنند که هر شناختی باید علت عینی خود را داشته باشد وگرنه تمایز میان عین و ذهن غیرممکن خواهد شد. عالم خارج باید وجود داشته باشد، زیرا شناخت به آنها تعلق میگیرد. در پاسخ به این رویکرد، حکمای مکتب ویجناناوادا معتقدند که واقع‌گرایان میخواهند ثابت کنند که هر شناختی باید علتی داشته باشد، ولی آن علت عینی که مدنظر آنهاست درواقع علت نیست. شیء خارجی میتواند بصورت متعلق فاعل شناسا وجود داشته باشد ولی خارج از آگاهی وجودی ندارد، زیرا تمایز عین و ذهن نیز درخود ذهن شکل میگیرد. از اینرو میتوان گفت که فقط آگاهی وجود دارد و آن نیز هیچ ربطی به جهان خارج ندارد، چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده. گاداپادا کاملاً با این نظر موافق است. بنظر او این جهان، جهان واقعی نیست زیرا وجود همیشگی و دائمی ندارد. فقط من مطلق وجود واقعی دارد که آن نیز عین آگاهی است. تفاوتی

1. Vijnanavada



میان حالت بیداری و حالت رؤیا نیز نیست. هر دو میتوانند در حد خود واقعی باشند؛ آب میتواند تشنگی را در حالت خواب برطرف کند، همانطور که آب واقعی نیز در حالت بیداری میتواند تشنگی واقعی را برطرف کند. هر دو شبیه هم هستند ولی نه بطور مساوی. خودی که تجلی خود است از طریق قدرت وهم خود میتواند خود را از طریق خود تصور کند و همین خود است که میتواند شناختی نسبت به اشیاء عالم پیدا کند. همانطور که در تاریکی طنابی بصورت مار دیده میشود، من مطلق نیز بصورت سوژه‌های فردی، حالات ذهنی و اشیاء خارجی تصور میگردد. همانطور که وقتی علم به طناب حاصل شد، تصور آن بصورت مار از بین می‌رود، بر همین قیاس، وقتی معرفت به من مطلق (آتمان عاری از ثنویت) حاصل گردد، ثنویت سوژه و ابژه نیز از میان می‌رود. من مطلق از طریق قدرت وهم شیفته خود میشود. آگاهی گاهی بصورت سوژه و گاهی بصورت ابژه در خواب یا بیداری ظاهر میشود. بنابراین، کل این عالم و کل ثنویت سوژه و ابژه فقط خیال من مطلق است. نه روح فردی و نه اشیاء بیرونی وجود واقعی ندارند. وجود من فردی یا شیء بیرونی مانند وجود ردپای پرنده‌یی در آسمان است. عالم خارج خلق من فردی نیست بلکه هردو فقط مظهر آگاهی مطلق هستند. چیزی که وجود حسی داشته باشد را نمیتوان حقیقت نهایی نامید. آگاهی مطلق حال در سوژه و ابژه است و در عین حال منزله از آنهاست؛ یعنی فراتر از اتحاد عالم و معلوم و علم است. آگاهی مطلق هیچ نسبتی با چیزهای دیگر ندارد. میتوان گفت که آن از نقطه نظر تجربی زاده نشده است. از دیدگاه نهایی حتی نمیتوان گفت که آن زاده نشده است؛ یعنی از نظر عقلی حتی قابل توصیف نیست. کسی که حقیقت نظریه عدم پیدایی را درک کند، میتواند به تمام غمها و امیال خود پایان دهد و به هدف نهایی خویش برسد.<sup>(۹)</sup>

بنابراین، گاداپادا با ویجناناوادا موافق بود در اینکه حقیقت عین آگاهی محض بوده و فراتر از ثنویت سوژه و ابژه است. ولی شانکارا این دیدگاه ویجناناوادا را مورد انتقاد قرار میدهد؛ هر چند ویجناناوادا عینیت جهان خارج را رد نمیکرد بلکه وجود آن را در خارج از آگاهی رد میکرد. شانکارا خود بمعنایی این نظر را قبول دارد. در واقع دیدگاه او بیانگر مرحله پیشرفته همین نظر است. وی حالت بیداری و حالت رؤیا را یکسان نمیداند و میکوشد غیرحقیقی بودن جهان خارج را ثابت کند ولی نه بدلیل اینکه خارج از آگاهی

۷۱



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

وجود ندارد، بلکه به این دلیل که آن بعنوان وجود یا عدم اساساً قابل توصیف نیست. واقعیت این است که سخن وی جدید نیست، زیرا قبل از او در مکتب بودایی شونیاودا نیز چنین نظری مطرح بوده و گاداپادا هم آن را پذیرفته بود. گاداپادا نیز معتقد بود که این جهان، جهان واقعی نیست، زیرا وجود و عدم آن قابل توصیف نیست. او میگوید: همانطور که یک آتش‌گردان در هنگام چرخش بصورت یک خطی ظاهر میشود، آگاهی نیز بصورت سوژه و ابژه ظاهر میشود. بعلاوه، همانطور که وقتی آتش‌گردان در حالت توقف مجالی برای ظهور وهم نمیدهد، زمانی که معرفت راستین حاصل میگردد امکان وهم سوژه و ابژه نیز از بین میرود. چیزی که از طریق حرکت آتش‌گردان ایجاد میشود، عامل خاصی ندارد. از اینرو وقتی آتش‌گردان متوقف میگردد، چیزی ظاهر نمیشود، زیرا عامل خاصی ندارد که بتواند وارد آتش‌گردان شود و یا در زمانی خاص از آن خارج گردد. آنها فقط پدیدار و نمود هستند. آنها نه وجود واقعی دارند و نه غیر واقعی و عبارت دیگر، نه وجود دارند و نه عدم، از اینرو ذاتاً نه قابل توصیفند و نه قابل تفکر. این سخنان کاملاً با مکتب بودایی شونیاودا مطابقت دارد.

### وجود مطلق و معرفت به آن

گاداپادا با الهام از *اوپانیشادها* وجود مطلق عاری از ثنویت را با آتمان یا برهمن یکسان میدانند و معتقد است که آن از طریق معرفت محض قابل درک است. از نظر او وجود مطلق به سه صورت ظاهر میشود ولی در حقیقت فراتر از این سه صورت است که به آن توریا<sup>۱</sup> گوید و آن بیکران است. این وجود مطلق هم علت است و هم معلول، هم پدیدار است و هم ذات، هم ساگونا<sup>۲</sup> است و هم نیرگونا<sup>۳</sup>، هم آپارا<sup>۴</sup> است و هم پارا<sup>۵</sup>. این وجود همان من مطلق یا آگاهی مطلق است که میدرخشد. وقتی که او علم به ظاهر پیدا میکند به آن ویشوا<sup>۶</sup> گویند، وقتی علم به باطن پیدا میکند به آن تایجاسا<sup>۱</sup> گویند و وقتی

۷۲

1. turiya
2. saguna
3. nirguna
4. apara
5. para
6. Vishva



متمرکز در خود آگاهی است به آن پراجنا<sup>۲</sup> گویند. این مراتب با سه حالت بیداری، رؤیا و خواب مطابقت دارند. ویشوا از مقدار و کل تایجاسا از ظرافت و پراجنا از بهجت و سرور برخوردار است. ویشوا و تایجاسا علت و معلولند ولی پراجنا فقط علت است. توریا نیز نه علت است و نه معلول و به آن ایشانا<sup>۳</sup> گویند. او حاکم مطلق و قادر مطلق است. او پروردگار عالم است و واحد است و درش تغییر وجود ندارد، پراجنا علم به اشیاء ندارد ازاینرو حتی نمیتوان او را سوژه نامید. او فقط یک وجود انتزاعی دارد. او نه علم به خود دارد و نه به چیزی دیگر و نه حق است و نه باطل. اما توریا که آگاهی مطلق است، همه چیز را میبیند. هرچند در پراجنا و توریا جایی برای ثنویت وجود ندارد، اما وقتی جهل رخ میدهد، پراجنا با خواب عمیق نسبتی پیدا میکند. ویشوا و تایجاسا با رؤیا و علم کاذب و همچنین با خواب و جهل نسبتی دارند. پراجنا نیز با خواب ارتباط دارد. در توریا نه خواب وجود دارد و نه رؤیا. در رؤیا ما چیز دیگری میبینیم. در خواب نیز ما با حقیقتی سروکار نداریم. زندگی در حال بیداری نیز یک رؤیایی بیش نیست. وقتی فراتر از خواب و رؤیا و بیداری میرویم به مرحله چهارمی میرسیم که آن هدف نهایی است. نور وجود مطلق در همه جا افکنده شده است. وقتی من یا خود فردی (جیوا)<sup>۴</sup> که در خواب جهل فرو رفته بیدار میشود، آتمان یا وجود مطلق که نزاده و عاری از خواب و رؤیاست را درک میکند. او به جایی نمیروند؛ یعنی از جایی نیامده و به جایی نمیروند. او پروردگاری است که در همه جای عالم است و در قلب انسانها جای دارد. تمام مقولات عقلی در او محو میشوند و این فقط برای عارفی قابل درک است که باطن وداها را درک کرده باشد و از هر تعلق و غضب و ترسی دور بوده باشد.<sup>(۱۰)</sup>

آتمان مانند فضاست و نفوس فردی و جزئی نیز مانند فضای داخل ظرف هستند. وقتی ظرف شکسته میشود، فضای داخل آن محو در فضای کلی میگردد. بر همین قیاس، نفسهای فردی نیز محو آتمان میشوند، وقتی که جهل از طریق معرفت راستین محو شود. ممکن است فضای داخل ظرفی آلوده شود، ولی این به این معنی

۷۳

1. Taijasa
2. Prajna
3. Ishana
4. jiva



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۶۳-۸۸

نیست که همه فضاها آلوده شده‌اند. فضاهای ظروف گوناگون یکسان نیستند. اما آتمان یکسان است. فضای یک ظرف نوعی تغییر شکل یا شکل اصلاح شده یا جزئی از فضا نیست، بر همین قیاس، نفس فردی نیز نه تغییر شکل و نه شکل اصلاح شده و نه جزئی از آتمان است. سخن آخر اینکه حقیقت دارای درجاتی نیست. حقیقت مطلق بطور یکسان حال در عالم کبیر و عالم صغیر است.

مطابق دیدگاه مکتب بودایی ماهایانا، بودا از یک امتیاز بزرگی برخوردار بوده و آن اینکه او حقیقت را متناسب با نیازهای اقشار مختلف مردم تعلیم میداده است. گاداپادا معتقد است در *وداها* نیز سه مرحله برای سه قشر مردم که از سطوح فکری گوناگونی برخوردارند توصیه‌هایی شده است؛ مثلاً کارما<sup>۱</sup> (طریق عمل) و اوپاسانا<sup>۲</sup> (عبادت) برای اقشار پایین و متوسط و جنانا (طریق معرفت) برای کسانی که اهل معرفتند. این فقط ثنوی‌گرایان هستند که با یکدیگر نزاع میکنند و میکوشند موضع فکری خود را تقویت کنند، درحالی که وحدت‌گرایان با کسی نزاعی ندارند. در نظر ثنوی‌گرایان از دیدگاه تجربی نوعی ثنویت وجود دارد، ولی وحدت‌گرایان معتقدند حتی در وحدت و کثرت نیز نوعی عدم ثنویت و وحدت وجود دارد. پاسخهای سلبی (نتی نتی)<sup>۳</sup> (صفات سلبی) کتابهای مقدس ربطی به آیین خودانگاری ندارد. در واقع انکار کثرت و تفاوت، نوعی تأکید بر وحدت و وجود مطلق است که نزاده است. از آنجایی که وجود مطلق را نمیتوان از طریق عقل توصیف کرد، بهترین راه توصیف آن طریق سلبی است. ثنویت را عقل ایجاد میکند. در ورای عقل که عین آگاهی محض است، ثنویت مشاهده نمیشود. این مقام مقامی است که نزاده است و تفاوتی با معلوم ندارد. معلوم همان برهمن است که عین نور ابدی و آرامش است. این مقامی است که حتی توسط بزرگان یوگا نیز قابل درک نیست؛ زیرا آنها واهمه دارند، درحالی که در آن هیچ واهمهی وجود ندارد. عدم واهمه، پایان رنج، بیداری همیشگی و آرامش ابدی همگی بستگی به مهار ذهن خود انسان دارد. وقتی ذهن انسان دچار خواب نشود و منحرف نگردد، وقتی دچار تزلزل و وهم نشود، عین برهمن میشود. درک برهمن عین بهجت و سرور است. بودائیان این

1. karma  
2. upasana  
3. neti neti

مقام را نیروانا گویند که غیرقابل توصیف است؛ یعنی این وجود مطلق که عاری از ثنویت بوده همیشه یکسان است و فقط بودا توانست آن را درک کند. کسی که جاهل است فقط میتواند چهار مقوله عقلی را درک کند که عبارت است از: هست، نیست، هم هست و هم نیست، نه هست و نه نیست. از طریق این چهار مقوله نه تنها نمیتوان حقیقت مطلق را درک کرد بلکه این مقولات موجب تیره و مبهم شدن آن نیز میشوند. کسی که فراتر از این مقولات عقلی من مطلق را درک کند، میتواند وجود مطلق را درک کند و دانای کل میشود. کسی که به چنین مقامی نایل شود، معرفتش فراتر از اشیاء بوده و به سوژه و ابژه تعلق ندارد؛ زیرا فراتر از عقل است. او همچنین فراتر از تثلیث علم و عالم و معلوم بوده و عین آگاهی مطلق است.

بطور کلی میتوان گفت که گاداپادا تاحدی با مکتبهای بودایی شونیوا و ویجناناوادا در برخی موارد اتفاق نظر دارد. او بودا را مورد تکریم قرار میدهد، ولی نمیتوان گفت که او یک بودایی پنهانی است. او اندیشه‌های بودا و مکتب ودانتا را در مقابل هم نمیدید بلکه آنها را همسوی هم میدانست و معتقد بود سرچشمه هر دو مکتب *اوپانیشادهاست* و در *اوپانیشادها* نیز تأکید بر وحدانیت است. بعد از گاداپادا شانکارا ظاهر میشود که بیشترین سهم را در بسط مکتب ودانتا داشته است. او در واقع شاگرد شاگرد گاداپادا یعنی گویندا<sup>۱</sup> بوده است.

### دوره دوم (دوره شانکارا)

دومین دوره مکتب ودانتا با شانکارا آغاز میشود. او یکی از مروجین و مدافعین راسخ آیین وحدت‌گرایی و یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت غیرمتعین<sup>۲</sup> بوده است. درباره تاریخ زندگی او اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند تلانگ<sup>۳</sup> معتقدند شانکارا در قرن ششم میلادی زندگی میکرده است. در حالی که ماکس مولر و مکدونل<sup>۴</sup> معتقدند که او در سال ۷۸۸ م. میلادی بدنیا آمده و در ۸۲۰ م. از دنیا رفته است.<sup>(۱۱)</sup>

۷۵

1. Govinda
2. non-qualified monism (advaita)
3. Telang
4. Macdonel



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

آنچه مستلم است این است که او از عمر کوتاهی برخوردار بوده، ولی در این دوره کوتاه زندگی (۳۲ سال) بیشترین سهم را در بسط مکتب ودانتا داشته است. وی به سراسر کشور هند سفر کرده و برای مبارزه با بودائیان و ثنویت پرستان به قیام برخاسته و با مناظرات و مجادلات و براهین محکم خویش عقاید و آراء آنها را در هم کوفته و بر همه مخالفین خود غلبه یافته است و سپس برای آنکه به آیین خویش بقا و استمرار همیشگی و تزلزل ناپذیر ببخشد، در چهار گوشه سرزمین هند، چهار مرکز دینی ایجاد کرده که هنوز هم پابرجاست و سران هر یک از این مراکز عنوان شانکارا دارند. شانکارا تمایلات یکتاپرستی/وپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آراء برهما سوترا/ سازمان بخشید و اساس و محمل تغییرناپذیر کلیه واقعیت‌های جهان را برهمن دانست؛ یعنی اصلی که در بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود به هیچ صفتی موصوف نیست و آن را فقط به صفات سلبیه بیان توان کرد.<sup>(۱۲)</sup>

شانکارا معتقد است حقیقت نهایی واحد بوده و از آن با نام آتمان یا برهمن یاد میکند. آتمان یا برهمن عین هستی محض، آگاهی محض یا آگاهی از خود محض است که عاری از هر نوع صفتی و فراتر از تمام مقولات عقلی است. برهمن همراه با قدرت خود(شاکتی)<sup>۱</sup> یا مایا<sup>۲</sup> بصورت برهمن متعین (ساگونا) یا برهمن آپارا یا خدای ایشوارا ظاهر میشود. در وپانیشادها برهمن هم بصورت نیرگونا و هم بصورت ساگونا مطرح شده است که شانکارا معتقد است نیرگونا حقیقت نهایی است ولی رامانوجا معتقد است حقیقت نهایی هم نیرگونا و هم ساگوناست.<sup>(۱۳)</sup>

از نظر شانکارا خدا یا برهمن را از دو منظر میتوان دید و توصیف کرد: یکی در رابطه با جهان و دیگری در رابطه با ذات خود. خدا در رابطه با جهان بعنوان خالق، برپادارنده، نابودکننده، عالم مطلق و قادر مطلق قابل توصیف است (تشبیه). لیکن در رابطه با ذات خود که از هر ربط و نسبتی منزّه و متعالی بوده و شعور مطلق و هستی محض است، غیرقابل توصیف است (تنزیه). شانکارا خدا را در جنبه تنزیهیش نیرگونا و در جنبه تشبیهیش ساگونا میگوید و میکوشد میان تشبیه و تنزیه خدا سازشی ایجاد کند. او معتقد است خدا در جنبه تنزیهیش به هیچوجه توصیف پذیر نیست و به همین

1. shakti  
2. maya

خاطر او را نامتعیین، یا نامشخص و یا نیرگونا مینامد. حتی موصوف کردن خدا با صفت‌هایی چون نامتناهی، واقعیت محض، شعور مطلق و غیره نیز با آنکه به نسبت توصیف او با صفت‌های عرضی، از صحت بیشتری برخوردار است، هنوز هم برای توصیف برهمن، رسا و بلیغ نیست و فقط میتواند ذهن را به این سو هدایت کند که برهمن از صفت‌هایی چون تناهی، غیرواقعی بودن و ناشعورمندی بری و برکنار است.<sup>(۱۴)</sup> اما خدا از جنبه تشبیه‌پیش (ساگونا) خدایی است که دانای مطلق و قادر مطلق و خالق جهان است و مورد پرستش واقع میشود، ولی این صفات آشکارکننده ذات خدا نیست. شانکارا در واقع از دو جنبه به خدای واحد مینگرد و میکوشد میان جنبه تشبیهی و تنزیهی خدا سازش ایجاد کند ولی رامنوجا بعلت اینکه هم نیرگونا و هم ساگونا را حقیقت نهایی میدانند و این جهان و مایا را واقعی میپندارد، نمیتواند میان تشبیه و تنزیه سازشی ایجاد کند.

شانکارا معتقد است که پرستش خدا و قرار دادن او در جایگاه عبودیت برمبنای این باور است که میان نفس عبادت‌کننده و خدای عبادت‌شونده تمایز و تفاوتی وجود دارد. بر اثر جهل ما نفس محدود یا «من» را یکی از اشیاء جهان دانسته و آن را واقعی میپنداریم، زیرا از فهم اینکه فقط خدا واقعیت دارد و «یگانه چیزی است که واقعی است»، ناتوانیم. به غیر از اینکه ما نفس را یک واقعیت در مقابل خدا میدانیم، علت دیگر پرستش این است که ما خدا را خالق و هدایت‌کننده جهان میشناسیم؛ از اینرو مبنای عبادت خدای معبود، نگرش ما به خدا از منظری پایینتر و فروتر است. از این دیدگاه، جهان واقعی است و خدا نیز در رابطه و نسبت با این جهان، مکیف به کیفیتهای فراوان است. این خدای مکیف یا ساگونا یا ایشوارا نام دارد که معبود و موضوع پرستش واقع میشود.<sup>(۱۵)</sup>

شانکارا معتقد است این جهان از دیدگاه پدیداری وهم نیست بلکه کاملاً واقعی است؛ یعنی از نظر عملی واقعی است. او میان حالت خواب و حالت بیداری تمایزی قائل است و معتقد است که اشیاء در خواب واقعی هستند تا زمانی که خواب ادامه داشته باشد، ولی زمانی که انسان بیدار شد، آن اشیاء محو میگردند. این جهان نیز واقعی محسوب میشود تا زمانی که معرفت واقعی نسبت به حقیقت نداشته باشیم. رؤیا یک امر شخصی است و مخلوق جیوا است. ولی جهان مخلوق ایشواراست. جیوا از وحدت عالم ناآگاه است و کثرات را واقعی میپندارد. همانطور که ملاحظه شد از نظر شانکارا این جهان نمودی بیش

نیست و آن ناشی از جهل ماست و تا زمانی که برای مقاصد عملی جهان را واقعی قلمداد کنیم خدا را خالق این جهان میپنداریم. از نظر او مایا قدرت شگفت‌انگیز خدا برای آفرینش جهان واقعی است، ولی این صفت ذاتی خدا نیست. از اینرو خردمندان فریب ظاهر دنیا را نمیخورند، زیرا میدانند که این جهان نمودی بیش نیست. چنین نقطه‌نظرهای از طرف شانکارا باعث شد که برخی او را تحت‌تأثیر ایده‌تالیسم بودایی بدانند؛ هر چند که او با اندیشه‌های بودایی مبارزه میکرد.

اینکه آیا میتوان از طریق براهین فلسفی و عقلی خدا را ثابت نمود، شانکارا معتقد است چنین تلاشی بیهوده است.<sup>(۱۶)</sup> اساساً عقل در فلسفه او از جایگاه نخستین برخوردار نیست، زیرا معتقد است که از طریق عقل هم میتوان حقیقتی را اثبات نمود و هم مورد انکار قرار داد. ولی از عقل میتوان در فهم متون دینی استفاده نمود<sup>(۱۷)</sup> او حتی معتقد است نمیتوان بنحو فلسفی وجود نفس را اثبات کرد. بطور کلی حکمای ودانتا معتقدند که از ابتدا ممکن نیست از راه عقل و استدلال به وجود خداوند پی ببریم، بلکه اول باید از طریق کتابهای دینی به وجود خدا ایمان داشته باشیم و سپس از طریق منطق و استدلال فلسفی به توجیه آنچه در متون دینی آمده است اقدام نماییم. البته این گرایش شانکارا باعث شده که منتقدینش او را متهم به ضد عقلگرایی کنند که البته او این اتهام را رد میکند.

مطالب فوق چکیده فلسفه شانکاراست. برخی معتقدند او نیز تحت‌تأثیر مکاتب فلسفی بودایی بخصوص مکتب ماهایانا قرار گرفته است، زیرا در برخی از آثار خود از عباراتی استفاده نموده که در آثار بودایی نیز استفاده شده است. ولی خود شانکارا چنین نظری را رد میکند و ظاهراً مخالف بودائیان بوده است. اما گاداپادا از مکتب بودایی ماهایانا به نیکی یاد میکند و آن را میستاید در حالی که شانکارا منتقد آن بوده و عبارات تندی را بر علیه آنها بکاربرده است. او مکتب بودایی شونیواودا را نوعی نیهیلیسم میدانند و بشدت مورد نقد قرار میدهد.

۷۸

## نقد بودائیسیم

یکی از مهمترین مکاتب فلسفی فرقه ماهایانای آیین بودایی مکتب سرواستیواودا<sup>۱</sup>

1. Sarvastivada





است. این مکتب نیز به دو مکتب فرعی تقسیم میشود که یکی مبتنی بر رئالیسم خام بوده و اعتقاد به وجود مستقل ذهن و بدن دارد و دیگری مبتنی بر رئالیسم انتقادی است و معتقد است که وجود اشیاء خارجی از طریق ذهن استنتاج میشود. ولی هر دو مکتب رئالیست بوده و ذهن را به تصورات ناپایدار و گذارا و ماده را به احساسات ناپایدار تحویل میکنند. بنظر شانکارا پیروان این مکاتب معتقدند که حقایق خارجی یا خود عنصر هستند و یا عنصری هستند. بر همین قیاس حقیقت درونی نیز یا ذهن است و یا وجود ذهنی دارد؛ مثلاً خاک، آب، آتش و هوا از عناصر هستند و چیزهایی مانند رنگ و اندامهای حسی عنصری هستند. جهان درونی نیز شامل پنج ادراک حسی و احساس کردن، تصور، احساسات، مفهوم و نیرو است.<sup>(۱۸)</sup>

اشکال شانکارا بر این نظریه آن است که دو مجموعه بیرونی و درونی بدون وجود یک اصل واحد هرگز نمیتوانند شکل بگیرند. اتمهای غیرهوشمند لحظه‌یی و ادراکات حسی لحظه‌یی هرگز نمیتوانند خود بخود یک کل نظام‌مندی را تشکیل دهند. اشکال اساسی در این است که هیچ اصل هوشمندی در پس چنین مجموعه‌یی در نظر گرفته نشده است. ممکن است گفته شود که یک جریان خردمند یا یک آگاهی لحظه‌یی باعث ایجاد چنین پیوندی شده باشد، ولی چنین سخنی قابل قبول نیست، زیرا یک جریان خردمند باید اول وجود داشته باشد و سپس وحدت‌بخش باشد. پس این جریان فکری برای لحظه‌یی توقف داشته و نمیتواند بصورت یک جریان بوده باشد. بعلاوه، چنین مجموعه‌یی کلی نمیتواند مبتنی بر یک علیت مستقلی بوده باشد، زیرا در سلسله‌یی از علل، هر حلقه فقط میتواند علت فاعلی حلقه بعدی باشد نه علت فاعلی کل حلقه‌ها. اتمهای لحظه‌یی نیز بخودی خود نمیتوانند با یکدیگر متحد شوند.<sup>(۱۹)</sup>

همچنین بودائیها معتقدند که وجود از عدم ناشی میشود؛ برای مثال بذر ابتدا باید شکفته شود و از بین برود تا جوانه‌یی از آن حاصل شود یا شیر باید از بین برود تا پنیری از آن بوجود بیاید. در مقابل این اعتقاد شانکارا میگوید که وجود یا جوهر هرگز از عدم یا ناجوهر بوجود نمی‌آید. زیرا اگر چنین بود، هر چیزی میتوانست از هر چیزی بوجود بیاید.

## نقد نظریه لحظه‌یی پنداری<sup>۱</sup>

طبق نظریه لحظه‌یی پنداری بودایی، حلقه قبلی در یک سلسله عللی بمحض ظهور حلقه بعدی محو میشود؛ یعنی وقتی لحظه قبلی کاملاً به گسترش خود رسید، میتواند علت لحظه بعدی شود. این ادعا نیز از نظر شانکارا پذیرفتنی نیست؛ زیرا این سخن که یک لحظه کاملاً گسترش یافته میتواند علت فاعلی باشد، بالضرورة ارتباط خود را با لحظه بعدی پیشفرض میگیرد و این ناقض نظریه لحظه پنداری است. همچنین ممکن است ادعا شود که صرف وجود لحظه قبلی یک چیزی بمعنای علت فاعلی بودن آن است. این نیز از نظر شانکارا غیرممکن است، زیرا هیچ معلولی بدون قبول ماهیت یک علت ایجاد نمیشود و قبول این بمعنای قبول کردن آن است که یک علت دائمی است تا زمانی که وجودی در معلول داشته باشد و این بمعنای کنار گذاشتن نظریه لحظه‌یی پنداری است.<sup>(۲۰)</sup>

## دوره سوم (دوره پسا شانکارا)

بعد از شانکارا مفسران دیگر ودانتایی ظاهری شدند و آراء خود را درباره حقیقت نهایی و موضوعات دیگر فلسفی و همچنین آراء انتقادی خود را نسبت به مکاتب فلسفی بودایی مطرح کردند. مفسرانی مانند ماندانا<sup>۲</sup>، پادماپادا<sup>۳</sup>، و اچسپتی<sup>۴</sup> و دیگران به شرح سوتراها پرداختند و آرائی را مطرح کردند که قابل توجهند. در میان این حکما هیچکدام باندازه رامانوجا مطرح نبوده است. او بدلیل تفسیر خاص خود از حکمت ودانتا در برخی موارد اختلاف شدیدی با شانکارا داشت، ازاینرو لازم است باجمال اشاره‌یی به آراء او گردد. طبق نظر محققان هندی، رامانوجا بزرگترین منتقد شانکارا بوده است و انتقادهای او بیشتر از این جهت بود که احساس میکرد شانکارا در فلسفه خود تحت تأثیر ایدئالیسم بودایی قرار گرفته است.

درباره زندگی رامانوجا باید گفت که او به قرن یازدهم میلادی تعلق دارد.<sup>(۲۱)</sup> وی از طبقه برهمن بود و در سال ۱۰۱۷ م در جنوب هند بدنیا آمد و در سال ۱۱۳۷ م نیز از

1. Momentariness
2. Mandana
3. Padmapada
4. Vachaspati



دنیا رفت. رامانوجا برخلاف شانکارا از یک عمر طولانی برخوردار بود؛ یعنی حدود ۱۲۰ سال عمر کرد. او از ابتدا به تحصیل مکتب ودانتا پرداخت و بعد از طی مراحل بر سر تفسیر متون اوپانیشادی با استاد خود اختلاف نظر پیدا کرد؛ بطوری که مجلس درس او را ترک کرد و تحصیل خود را نزد استاد دیگری ادامه داد. وی به توصیه دایی خود نزد استاد دیگری به تحصیل پرداخت که او نیز بعد از مدت کوتاهی از دنیا رفت و گویا آن استاد آرزو داشت که تفسیری بر *براهماسوترا* بنویسد که مرگ به او مهلت نداد و رامانوجا با توجه به آرزوی او اقدام به نوشتن چنین تفسیری نمود تا آرزوی استادش را برآورده کند. روزی رامانوجا خیلی دلتنگ و گرفته بود که ناگهان ندایی شنید که میگفت:

من حقیقت متعال هستم، دارای قدرت مطلقه، اینهمانی در تفاوت (وحدت در کثرت) و از طریق اوست، تسلیم کامل در برابر من تنها طریق آزادی است، تلاش فردی خیلی ضروری نیست، آزادی بستگی به زندگی بعد از مرگ دارد، بهترین معلم مهابورانا<sup>۱</sup> است.<sup>(۳۲)</sup>

سپس رامانوجا به نزد مهابورانا رفت و از طریق او بیشتر با مکتب ودانتا آشنا شد و بعد از مدتی گوشه‌نشینی و عزلت اختیار کرد و بعد از ترک گوشه‌نشینی بعنوان شهریار پارسایان مطرح گردید. رامانوجا علاوه بر تألیف کتاب مهم *شریاسیا*<sup>۲</sup> کتابهای دیگری تحت عناوین *گیتا - باسیا*<sup>۳</sup>، *ودانتا - سارا*<sup>۴</sup>، *ودانتا - دیپا*<sup>۵</sup>، *گادیا - تریا*<sup>۶</sup> و *ودانتا - سانگراها*<sup>۷</sup> را نگاشت. او همچنین معابد متعددی ساخت و بسیاری از از هندیان را به آیین ویشنو دعوت نمود.

رامانوجا دارای پیروان برجسته‌یی بود و هرکدام از آنها آثار او را تفسیر کردند و برخی از آنها نیز اقدام به نقد آراء شانکارا، رقیب رامانوجا، نمودند. دو قرن بعد از مرگ رامانوجا پیروان او به دو گروه مکتب جنوب و مکتب شمال تقسیم شدند. میان

1. Mahapurana
2. Shri-bhasya
3. Gita-bhasya
4. Vedanta-sara
5. Vedanta-dipa
6. Gadya-trya
7. Vedanta-sangraha



این دو گروه دربارهٔ متون مقدس سانسکریتی و متون تامیلی (جنوبی) و نقش تزکیه نفس در کسب الطاف الهی و نقش تلاش بشری و همچنین نقش اراده الهی در نجات انسان اختلافاتی وجود داشت. رامانوجا خود بیشتر تحت تأثیر آوارها، آچارها و بخصوص استاد خود، یاداوپراکاشا<sup>۱</sup> بوده است.

در واقع، هدف اصلی رامانوجا این بود که میان مطلق‌گرایی اوپانیشادی و خداگرایی متشخص<sup>۲</sup> ویشنویی سازشی ایجاد کند. البته چنین رویکردی در آیین هندو یک سنت جدید نیست؛ قبل از او نیز در کتاب گیتا، مهابهاراتا و پوراناها چنین اهمیتی صورت گرفته بود. این سنت از طریق قدیسین آوار و مفسران آنها و همچنین آچارها که رامانوجا بسیار وامدار آنهاست، شروع شده بود. اهتمام برای سازش میان مطلق‌گرایی غیرمتشخص و خداگرایی متشخص بصورت سه جریان مطرح بود که عبارتند از: مکتب ویشنو، مکتب شیوا و مکتب شاکتی. در این جریانات فکری خدای متشخص همان ویشنو یا شیوا و یا شاکتی فرض شده بود و هریک از این جریانات و مکاتب دارای متون مقدس خاص خود بودند که به آنها آگاما می‌گفتند و آنها را در سطح وداه/ میدانستند و برخی از پیروان این جریانات حتی آنها را ودای واقعی تلقی میکردند. این متون از چهار بخش تشکیل شده‌اند که یک بخش آن دربارهٔ معرفت و بخش دیگر دربارهٔ یوگا است و بخشهای سوم و چهارم نیز دربارهٔ عمل توأم با احداث معابد و شیوه‌های پرستش و دعا کردن میباشند. به آگامای مکتب ویشنو پانچاراترا سمهیتا<sup>۳</sup> و به آگامای مکتب شیوا آگاما و به آگامای مکتب شاکتی، تانترا<sup>۴</sup> می‌گفتند. مکتب شاکتی عملاً به مکتب شیوا نزدیک شد، ولی میان مکتب ویشنو و شیوا همیشه نزاع وجود داشت. بطور کلی تاریخ فرهنگی جنوب هند همیشه شاهد نزاع میان مکتب ویشنو و شیوا و آیین جین<sup>۵</sup> بوده است؛ بحدی که حتی برخی میکوشیدند نظر مساعد حکام را برای سرکوب رقیبان خود جلب کنند. در مکتب ویشنو چهار گرایش وجود دارد که یکی از آنها گرایشی است که رامانوجا به آن تعلق دارد.<sup>(۳۳)</sup>

آوارها از اولین قدیسان ویشنوی جنوب هند بودند که سروده‌هایی عرفانی به زبان

1. Yadavaprakasha
2. personal theism
3. samhita
4. tantra
5. Jainism



تأمیل در وصف خداوند دارند. بعد از آوارها، آچارهاها ظاهر شدند. آنها متکلم- فیلسوفانی بودند که کوشیدند به خداگرایی متشخص آوارها یک مبنای فلسفی بدهند و همچنین سعی کردند نظریه بکتی<sup>۱</sup> (عشق)، عمل و علم آنها را با یکدیگر ادغام کنند. ناتامونی<sup>۲</sup> (قرن دهم میلادی) اولین آچارهای مکتب ویشنویی و شاگرد آخرین آوار بوده است.<sup>(۳۴)</sup>

### وحدت در کثرت

رامانوجا نیز مانند شانکارا وحدت‌گرا بود ولی در خصوص حقیقت نهایی به عدم - ثنویت متعین یا مشروط به تفاوت<sup>۳</sup> اعتقاد داشت. او معتقد بود حقیقت یا وجود مطلق از یک وحدت اندامواری برخوردار است؛ وحدتی که از طریق تفاوت متعین میشود. چنین وجودی بصورت یک کل انضمامی است و عناصر آن از یک ارتباط درونی و وابستگی متقابلی برخوردار است و به آن روح هدایت‌کننده و ساری در کل عالم نیز گویند. وحدت بمعنای تحقق وجود مقوم عضو حیاتی این کل انداموار است. خدا یا وجود مطلق همین کل است. او هدایت‌کننده درون ذات و متعالی است که وحدت را حفظ کرده و ماده و نفوس فردی در حکم بدن او هستند. رامانوجا سه موجود را موجود نهایی و حقیقی میدانند که عبارتند از: ماده، نفس و خدا. همه آنها حقیقت‌یافته‌ی ولی دو موجود اول، مطلقاً به خدا وابسته هستند. آنها هرچند خود جوهرند ولی نسبت به خدا عرض هستند. آنها مانند بدن خدایی هستند که او نفس آنهاست. خدا نفس طبیعت و نفس نفوس است. نفسهای ما نسبت به ابدان ما نفس هستند، ولی نسبت به خدا بدن او بوده و خدا نفس آنها محسوب میشود. رابطه نفس و بدن مانند رابطه جوهر و عرض تفکیک‌ناپذیر است. این رابطه یک رابطه درونی، حیاتی و انداموار است. خدا از طریق ماده و نفس متعین میشود. بدن از نظر رامانوجا آن چیزی است که تحت هدایت نفس بوده و به او وابسته است و در خدمت او میباشد. آنها مانند خدا ابدی هستند. رابطه خدا با آنها طبیعی و ابدی است. خدا هم علت مادی و هم علت ابزاری آنهاست. او هم حال در عالم است و هم منزله از این عالم است. او خدای متشخص کاملی است با کمالاتی چون وجود، علم، زیبایی، عشق و قدرت.

۸۳

1. bhakti
2. Nathamuni
3. non-dualism qualified by difference



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

## خدا

بطور کلی درباره خدا سه نکته مهم در نظریه رمانوجا وجود دارد که عبارتند از:

۱. خدا عین وجود مطلق است. او برهمن است و برهمن باید یک وحدت متعین باشد. عالم مظهر خداست و ماده و نفوس بدن او هستند و او خود نیز نفس آنهاست. خدا بعنوان وجود مطلق، وحدت نهایی در - از طریق - تثلیث و همچنین بصورت یک کل انضمامی در دو مرتبه ظاهر میشود: یکی بصورت معلول و دیگری بصورت علت. خدا بصورت علت همراه با ماده لطیف و نفوس غیرمتجسد که تشکیل دهنده بدن او هستند، ظاهر میشود. کل عالم بصورت پنهان در او ملحوظ است. در مقام خلقت ماده لطیف و نفوس غیرمتجسد براساس کارمای<sup>۱</sup> خود متجسد میشود. در این حالت بصورت معلول آشکار میشود. حالت اولی، حالت علت برهمن است.

۲. خدا حال در عالم است؛ یعنی هدایت کننده‌ی است که در ذات عالم است. او جوهر متعینی است که لایتغیر است. همچنین او محرک نامتحرکی در فرایند جهانی است. در ذات او هیچ تغییری وجود ندارد و صفات و حالات او نیز تغییرناپذیر است. رمانوجا میان صفات و حالات تفاوتی قائل نیست. او معتقد است ماده و نفوس را شاید بتوان صفات یا حالات نامید ولی آنها کاملاً وابسته به خدا هستند و از او جداناپذیرند. آنها بدن او هستند و او نفس آنهاست. همانطور که در یک فرد این بدن اوست که در معرض تغییر است ولی نفس تغییرناپذیر است، بر همین قیاس، فقط بدن خدا یعنی ماده و نفوس فردی در معرض تغییر قرار میگیرد نه خود خدا که حکم نفس آنها را دارد. از اینرو خدا هدایت کننده ثابت تمام تغییرات بوده و محدودیتهای موجود در ماده و نقص موجود در آنها هیچ تأثیری در ذات خدا ندارد.

۳. همچنین خدا منزّه و متعالی است. او از یک تشخص کاملی برخوردار است. او یک بدن الهی دارد، ولی تجسم خدا به هیچوجه باعث انقیاد او نمیشود. فقط کارما باعث انقیاد میشود. از اینرو خدا هرچند متجسد است ولی مقید نیست، زیرا او خود خدای کارماست. دو نکته اول درباره خدا از /وپانیشادها گرفته شده است ولی نکته آخر، نتیجه تأثیر گیتا بر اندیشه رمانوجاست. رمانوجا میکوشد میان وجود مطلق حلولی اوپانیشادی و خدای منزّه گیتایی سازشی ایجاد کند. خدا بعنوان یک وجود

۸۴

1. karma

کامل عاری از هر نوع نقصی بوده و دارای همه کمالات است. او از یک بدن الهی برخوردار بوده و خالق و حافظ و ویران‌کننده این عالم است. لاکشمی<sup>۱</sup> نماد قدرت و رحمت اوست. او خود واحد است، ولی برای کمک به ایمان‌آوردگان به پنج شکل و صورت متجلی میشود. او بعنوان نفسی که حال در جهان است، ظاهر میشود که صورت اول محسوب میشود. او بعنوان خدای منزّه و متشخص ظاهر میشود که صورت دوم است و بعنوان خالق، حافظ و فناکننده صورت سوم را تشکیل میدهد که به چهار شکل تجلی میکند. وقتی او در زمین بصورت انسانی ظاهر میشود به آن آواتار<sup>۲</sup> گویند که صورت چهارم است. علت تجلی او در قالب این صور آن است که او بدین طریق نیکوکاران را کمک کند و بدکاران را تنبیه نماید و بدین طریق قانون و عدل الهی را حاکم میسازد. آواتار بر دو نوع است: نوع اول، همان حضور خود خدا در زمین است مانند کریشنا<sup>۳</sup> و نوع دوم زمانی است که برخی از نفوس از خدا الهام میگیرند مانند: شیوا، بودا و غیره. از میان اینها فقط خدا در نوع اول باید جهت رسیدن به رستگاری مورد پرستش قرار بگیرد. صورت پنجم و نهایی او نیز زمانی تحقق پیدا میکند که او از روی نهایت ترحم بصورت اصنام مقدسی در معابد ظاهر میشود تا فرصتی برای برخی از دینداران جهت ادای دینشان به او فراهم کند.

## نفس و معرفت

رامانوجا معتقد است هر معرفتی مستلزم تمایز<sup>۴</sup> است و غیرممکن است انسان بتواند به یک شیء نامتمایزی معرفت پیدا کند. بعبارت دیگر، معرفت همیشه از طریق تفاوت حاصل میشود. او با مکاتب نیایا<sup>۵</sup> و میمانسا<sup>۶</sup> موافق است که معرفت همیشه به متعلقی تعلق میگیرد. جوهر از نظر او بستر و حامل کیفیات و اعراض است. یک شیء ممکن است هم جوهر باشد و هم عرض؛ برای مثال، نور نسبت به چراغ عرض است ولی نسبت به شعاع و پرتو خود جوهر است. کل عالم بعنوان مظهر

۸۵

1. Lakshmi
2. Avatar
3. Krishna
4. discrimination
5. Nyaya
6. Mimansa



علی نقی باقرشاهی؛ مکتب ودانتا و وحدت‌گرایی

سال پنجم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۳  
صفحات ۶۳-۸۸

کمالات خدا نسبت به خود او عرض است ولی در عین حال خود دارای جواهر فراوانی است مانند نفوس و موجودات مادی. برهمن قیاس، معرفت هم جوهر است و هم عرض. معرفت جوهر است، زیرا از صفت قبض و بسط برخوردار است. معرفت عرض است، زیرا به خدا یا نفسی تعلق دارد. رامنوجا اهمیت خاصی برای معرفت قائل است. او جوهر را به دو قسم مادی و روحانی تقسیم میکند و معتقد است معرفت به هیچیک از آنها تعلق ندارد بلکه از یک موضع میانی برخوردار است و غیرمادی است ولی متمایز از آنهاست. معرفت مانند جوهر مادی ناآگاه نیست، زیرا آن بدون استمداد از دیگری میتواند خود را نشان دهد و همچنین باعث بروز و تجلی موجودات دیگر شود. همچنین آن مانند نفوس خودآگاه نیست، زیرا خود نفس آگاه نیست و نمیتواند معرفتی به خود داشته باشد. همچنین نفس خودنماست؛ یعنی فقط میتواند خود را بنماید نه اشیاء را. ولی معرفت هم خود را مینمایاند و هم متعلق خود را، اما نمیتواند به خود و به متعلق خود علم داشته باشد. آن مانند چراغی است که هم خود را روشن میکند و هم ظرف خود را. رامنوجا میان خودنمایی و خودآگاهی تمایز قائل است. معرفت در نظر او نوعی رابطه میان سوژه و ابژه است و معرفت فقط در رابطه‌یی که با متعلقش پیدا میکند تحقق پیدا میکند. او با شانکارا در این موافق است که نفس یک سوژه خودآگاه ابدی است و معرفت ذاتی اوست، ولی در این مورد با وی مخالف است که چیزی بنام آگاهی محض وجود داشته باشد. او معتقد است چیزی بنام آگاهی محض وجود ندارد. آگاهی همیشه متعین بوده و از صفاتی برخوردار است؛ یعنی همیشه به سوژه‌یی تعلق داشته و به ابژه‌یی اشاره دارد. هیچکس نمیگوید: «من آگاهی هستم» بلکه میگوید: «من آگاه هستم». نفس یک جوهر خودنماست و آگاهی به آن تعلق دارد و از آن ناشی میشود. نفس یک جوهر است و دچار قبض و بسط نمیشود و نمیتواند چیزی را آشکار کند. نفس میتواند خودنمایی کند ولی میتواند به خود و ابژه علم پیدا کند. درحالی که علم و معرفت عرض است و در معرض قبض و بسط قرار میگیرد؛ یعنی هم میتواند خود را بنماید و هم اشیاء را ولی نمیتواند به آنها علم داشته باشد. معرفت همیشه وابسته به نفس بوده و برای او میباشد و از اینرو به آن علم عرضی نیز میگویند. بنظر میرسد نماینده اصلی مکتب ودانتا شانکارا باشد، بطوریکه این مکتب بیشتر با نام او عجین است. ولی دیدگاههای او نیز قابل نقد است. یکی از نقدهایی که به دیدگاه

۸۶





او وارد نموده‌اند، بخصوص از جانب هندوان متعصب، این است که وی در ارائه نظریات خود درباره حقیقت جهان تحت تأثیر مکاتب ایدئالیستی آیین بودا بوده است. در مکاتب بودایی جهان نیستی صرف و عدم پنداشته شده است و نظریات شانکارا نیز به آن مکاتب نزدیکتر است. نقد دیگری که بر نظریات او مطرح میکنند این است که شانکارا تصویری از خدا ارائه میکند که ملاحظات دینی در آن لحاظ نشده است؛ یعنی خدای او به خدای غیرمتشخص شبیه است و نحوه ارتباط انسان با چنین خدایی مبهم است. از اینرو در سازش میان فلسفه و دین نیز موفق نبوده است. البته شانکارا و پیروان او چنین شبهاتی را بدون پاسخ نگذاشته‌اند و چنین برداشتهایی از نظریات شانکارا را ناشی از عدم آشنایی دقیق با اندیشه‌های او دانسته‌اند.

بطور کلی مکتب ودانتا در درون خود از تعارضات فکری متعددی برخوردار است، بطوریکه نمایندگان آن بخاطر برخورداری از آراء متفاوت درباره موضوعات مهم فکری، یکدیگر را متهم به متأثر شدن از آراء بیگانگان نموده‌اند. مدافعین معاصر این مکتب نیز کوشیده‌اند میان جریانات مختلف سازشی ایجاد کنند ولی چندان موفق نبوده‌اند. یکی دیگر از نقاط ضعف نمایندگان این مکتب آن است که دقیقاً نسبت خود را با علم جدید مشخص نکرده‌اند تا از این طریق بتوان رابطه سنت و مدرنیسم را از دیدگاه این مکتب مشخص نمود.

### پی‌نوشتها:

1. Radhakrishna, S, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 433.
2. Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 418.
3. Radhakrishnan, S., *op. cit.*, p. 433.
4. *Ibid.*, p. 439.
5. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ص ۷۷۰.
6. Sharma, C.D., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, p. 241.
7. *Ibid.*, p. 243.
8. *Ibid.*, p. 245.
9. *Ibid.*, p. 247.
10. *Ibid.*, p. 249.
11. Radhakrishnan, *op.cit.*, p. 447.
12. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ص ۷۸۳.
13. Vatsyayan, *Indian Philosophy*, p. 204.



۱۴. چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندرا موهان، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، ص ۷۰۸.  
۱۵. همان، ص ۷۰۷.

16. Radhakrishnan, S., *op. cit.*, p. 542.
17. Dasgupta, S., *op. cit.*, p. 434.
18. Sharma, S.D., *op. cit.*, p. 264.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 265.
21. Raju, P., *Structural Depths of Indian Thought*, p. 438.
22. Sharma, *op. cit.*, p. 339.
23. Singh, Karan, *Hinduism*, p. 34.
24. *Ibid.*, p. 13.

#### منابع فارسی:

۱. شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۵۶.
۲. چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندرا موهان، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

#### منابع انگلیسی:

1. Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal Banarsidas Publishers, 2000.
2. Radhakrishna, S., *Indian Philosophy*, New Delhi, Blackie & Son Publishers PVT. LTD, 1983.
3. Raju, P.T., *Structural Depths of Indian Thought*, New Delhi, South Asian Publishers, 1983.
4. Sharma, C.D., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal -Banarsidas Publishers, 1983.
5. Vatsyayn, *Indian Philosophy*, New Delhi, Kedar Nath Ram Nath, 1983.
6. Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Charles Scribner's Sons, T. &T. Clark, 1981.
7. Cush, Denise, *Encyclopedia of Hinduism*, Routledge Publications, London, 2008.