

خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و رامانوجه

علی صادقی شهپر*

چکیده

از نظر شنکره برهمن (خدا) دارای دو مرتبه نیرگونه و سگونه است: نیرگونه ناظر به مرتبه عاری از تعین و صفات برهمن است و سگونه (ایشوره) ناظر به مرتبه تعین و دارای صفات او است، که در این مرتبه جهان به واسطه توهم یا مایا پدیدار می‌شود. از نظر او جهان گرچه واقعیت دارد، اما واقعیت آن امری توهمی و غیر حقیقی (vivarta) است و حقیقتی غیر از برهمن وجود ندارد. در مقابل، رامانوجه گرچه به ذات یگانه برهمن باور دارد و ارواح و جهان را جزئی از برهمن و جسم او می‌داند، اما در عین حال به واقعیت حقیقی و متمایز آنها از برهمن معتقد است. بر همین اساس پدیدار شدن جهان از مایا که نیروی خلاقه و شکستی برهمن است، واقعیتی حقیقی (parināma) دارد.

کلید واژه‌ها

برهمن، مایا، ویورته، پَرینامه

* عضو هیأت علمی واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی

پیدایش و تکامل تاریخی مکتب ودانته

کلمه ودانته^۱ از دو جزء "ودا" به معنی دانش و "انته" به معنی پایان ترکیب یافته است و مراد از آن، پایان و نتیجه وداها یا به عبارت دیگر اوپنیشادهاست. در واقع ودانته بیانگر کمال تفکر، معرفت و آگاهی ودایی است.^۲

در میان مکاتب ششگانه فلسفی هندویی، ودانته بهترین نمونه سنت اصیل هند و وارث شرعی آیین برهمنی است. ودانته هم یک دین و هم یک فلسفه است، به عنوان دین به کشف حقایق دنیای باطنی می پردازد، و به عنوان فلسفه، علم دنیای باطنی را با سایر علوم ظاهری ترکیب می کند تا تصویر واحدی از کل هستی ارائه دهد. بر اساس مکتب ودانته، دین معرفت فراحسی است، از این رو آنچه در حوزه حواس قرار دارد، صلاحیت قرار گرفتن در حوزه دین را ندارد.^۳

به لحاظ تاریخی می توان از سه دوره تکوین و تکامل مکتب ودانته یاد کرد:

الف - دوره پیدایش، که با ظهور اوپنیشادها از قرن ششم پیش از میلاد آغاز می شود. سیزده اوپنیشادهای قدیمی و اصیل که مبنای مکتب ودانته قرار گرفته اند، عبارتند از: ایشه^۴، کینه^۵، پرشنه^۶، موندکه^۷، ماندوکیه^۸، چاندوگیه^۹، تیتیریه^{۱۰}، بریهد آرانیکه^{۱۱}، آیتریه^{۱۲}، شوتاشوتره^{۱۳}، کثوشیتکی^{۱۴}، و میتراینی^{۱۵}. بدین ترتیب،

1- Vedānta

2- Dandekar, A. N, "Vedanta", in *ER*, vol.15,p.207.

3- Single, N.; *A Study of Hinduism*, p.26.

4- Iśha

5- Kena

6 - Praśna

7- Muṇḍaka

8- Māṇḍūkya

9- Chāṇḍogya

10- Taittirīya

11- Brhadāraṇyaka

12- Aitareya

13- Śvetāśvatara

14- Kauṣītaki

15- Maitrāyaṇi

تفاسیر مکتب ودانته صرفاً ناظر به *اوپنیشادهای قدیمی* و اصلی هستند و بر کل جریان تاریخی آنها دلالت نمی‌کنند، زیرا *اوپنیشاد* نویسی در هندوستان یک سیره است و هنوز هم ادامه دارد.^۱

اوپنیشادها در واقع رسالات فلسفی نظام مندی نیستند، بلکه بیانگر جستجوی بی پروای حقیقت توسط اذهان ماهیتاً بی پروا و با صراحت در همهٔ زمانها می‌باشند. آنها حاصل تجربهٔ بی واسطهٔ حقیقت غایی اند، اما چون پیش فرضها و انتظارات چنین تجربه‌هایی در هر زمان متفاوت است، نوع نگارش و محتوای *اوپنیشادها* نیز یکسان نیست. البته با وجود تفاوت روش و نحوهٔ تعلیم در *اوپنیشادها*، مشابهت‌هایی نیز در نوع نگارش و هدف غایی آنها وجود دارد.^۲

از این رو، در *اوپنیشادها* تقریباً دو سیر فکری متفاوت را می‌توان یافت: یکی اینکه برهمن با روح فردی و دنیا یکی است و دوم اینکه این دو از یکدیگر متمایزند. *اوپنیشادها* علی‌رغم تعلیم نظریه وحدت وجود، اغلب تکثر را نیز تأیید می‌کنند.^۳

ب- دوره قاعده مند کردن، در این دوره تعالیم *اوپنیشادها* در رسالهٔ برهمه سوتره یا *ودانته سوتره* به صورت نظام مندی خلاصه و تنظیم گردید. در دورهٔ بعد از *اوپنیشادها* تفکر برهمنی تداوم یافت. برهمه سوتره در واقع به عنوان جنبشی فرهنگی و فراگیر در صدد احیاء تفکر برهمنی و قاعده مند ساختن، ساده کردن، عمومیت دادن و رفع تضاد موجود در متون *اوپنیشادها* بود که توسط شخصی به نام *بادراینه*^۴ صورت پذیرفت. تعیین تاریخ نگارش برهمه سوتره مشکل است. به نظر *داسگوپتا* چون این رساله دیگر مکاتب هندی و به ویژه مکاتب بودایی را نقد کرده است، احتمال نمی‌رود که بسیار کهن باشد و بی گمان تاریخ نگارش آن در

1-Lipner, Jalius ; *Hindos*, p.38.

2- Dandekar, art. cit, p.208.

3- Garbe, R.; "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.12, p.597.

4- Bādarāyana

سده دوم پیش از میلاد بوده است.^۱ پروفیسور یاکوبی^۲ تصنیف برهمه سوتره ها را مؤخرتر از ناگارجونه^۳ و در حدود قرن سوم میلادی می داند. برهمه سوتره به چهار فصل یا آدهیایه^۴، و هر یک از آنها نیز به چهار بخش یا پاده^۵ تقسیم شده است و جمعاً ۵۵۰ سوتره می باشد.^۶

بدراینه در این متن، تمام/وینیشادها را خلاصه کرده است. سوتره ها به صورت عبارات موجز و رمزگونه ای نوشته شده اند تا سالکان آنها را به آسانی به حافظه بسپارند؛ از این رو به قدری پیچیده، غامض، مبهم، و درعین حال عمیق و پرمغز اند که حتی در زمان مؤلف نیز نیازمند شرح و تفسیر بوده اند و همین تفاسیر و تأویلات، قرن‌ها ادامه داشته است که در نتیجه، پنج مکتب عمده و متمایز به وسیله مفسرانی چون شنکره^۷، رامانوجه^۸، نیم بارکه^۹، مدهوه^{۱۰} و ولّبه^{۱۱} به وجود آمد، زیرا هر یک از مفسران ودانته، سوتره ها را با مذاق و مشرب فکری خود تفسیر می کرد و شیوه تمثیلی مطالب فشرده آنرا با براهین محکم و مباحث فلسفی آشکار می نمود.

ج- دوره تفسیر و شرح جزئیات، که به وسیله مفسران بزرگ مکتب ودانته شکل گرفت. در جریان تکامل تفکر فلسفی مکتب ودانته در دوره تفسیر، نخستین کوشش ها توسط شخصی به نام گئوده پاده^{۱۲} در سال ۷۷۰ میلادی انجام شد. وی

1- Dasgupta; *A History of Indian Philosophy*, vol.1, p.421.

2- Jacobi

3- Nāgārjuna

4- adhyāya

5- pāda

6- Idem., pp.421-423.

7- Śankara

8- Rāmānuja

9- Nimbārka

10- Madhva

11- Vallabha

12- Gauḍapāda

تفسیری بر ماندوکیه / اوپنیشاد نوشت که به ماندوکیه کاریکا^۱ معروف است. به نظر داسگوپتا وی مهمترین شخصیت بعد از حکیمان / اوپنیشادی است که نظریه وحدت وجود را به طور منظم و منسجمی عرضه کرده است.^۲ شنکره (۷۸۸-۸۲۰م) که مفسر اصلی مکتب ودانته است، به واسطه استاد خود گویندا^۳ بهره‌های زیادی از وی برده است.^۴

گنوده پاده در اثر خود به نام گنوده پاده کاریکا^۵ کوشید تا منطق منفی مکتب مادهیه میکه^۶ بودایی مبنی بر عدم جوهر ثابت را با نظریه آتمن / اوپنیشادها تلفیق کند و طرحی نو بیفکند. تأثیر آیین بودایی در کتاب او آشکار است و از این رو برخی او را بودایی پنداشته اند.^۷

او برای اثبات واقعی نبودن امور خارجی موضوع ادراک حسی، درست همان احتجاجات بودایی را بکار می برد، تا آنجا که شناسنده را مانند موضوع شناسایی، غیر واقعی می داند و مانند ناگارجونه اعتبار علیت و امکان تحول را نفی می کند. او معتقد است جهان تجربی زاده آویدیا^۸ و به تعبیر ناگارجونه سم و ریتی^۹ (حقیقت نسبی) است.^{۱۰}

بدین ترتیب گنوده پاده راه را برای تفاسیر بعدی برهمه سوتره هموار کرد. رساله وی را می توان نخستین شرح اصول اساسی فلسفه ودانته شمرد. شنکره در دیدگاه

1- Māndūkya Kārikā

2- Idem, p.422.

3- Govinda

4- Idem, p.423.

5- Gauḍapāda kārikā

6- Mādhyamika

- شایگان؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۷۹.

8- avidyā

9- saṃvṛtti

10- Radhakrishnan, S., "Sankara", in *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. by S. Radhakrishnan, vol.1, p.273.

های خود به شدت از او متأثر است^۱، چندان که برخی از عقاید، شروح و ادله او به وضوح با نظریات گنوده پاده مشترک است. شاید بتوان گفت که شنکره در تعلیمات خود فلسفه او را فارغ از تاثیرات بودایی عرضه کرده است.^۲ نگارنده در این نوشته کوشیده است که ابتدا نظریات شنکره را مطرح کند و سپس دیدگاه رامانوجه را جهت تکمیل آن مورد بحث قرار دهد. از آنجا که از دیدگاه شنکره چیزی جز برهمن وجود حقیقی ندارد، تاکید نگارنده نیز در طرح مطالب بر خداشناسی او خواهد بود.

برهمن (خداشناسی)

شنکره در تفسیر خود بر برهمنه سوتره، اساس دیدگاه خود را درباره برهمن بیان کرده است. تفسیر او از قدیمی ترین تفاسیر، و اولین شرح موجود و کامل بر برهمنه سوتره است که در مجموعه ۵۰ جلدی کتب مقدس شرق، ویراسته مکس مولر به چاپ رسیده است.^۳ شنکره همچنین تفاسیری بر اوپنیشادها و بهگودگیتا نیز دارد. او در بین مفسران مکتب ودانته از مقام بالاتر و ممتازی برخوردار است، تا آنجاکه گاه مکتب ودانته به طور عمومی به نام او شناخته و معرفی می شود. مکتب شنکره، به عدم ثنویت مطلق یا ادویتته ودانته^۴ نیز معروف است.

در نظام فکری شنکره، تأمل درباره خداوند و مفهوم برهمن جایگاهی محوری دارد. دیدگاه وی درباره برهمن بر اوپنیشادها مبتنی است. در اوپنیشادها و نیز مکتوبات متأخر ودانته، واژه برهمن هم به "اصل اعلی" یا "حقیقت مطلق" و هم به خالق جهان و معبود انسان اطلاق می شود. در ادبیات متأخر نیز گاه واژه ایشوره^۵

1- Dandekar, art.cit, p.208.

2- Idem., p.210.

3- Cf. *The Vedānta-sūtras (With Sankaracarya's Commentary)*, Trans. by G. Thibaut, *Sacred Books of the East*, Ed. by Max Müller, vol.34.

4- Advaita Vedānta

5- Īśvara

برای نامیدن خدای خالق به کار می‌رود. واژه "مطلق" (absolute) به وجه تنزیهی، و واژه "خدا" (God) به وجه خالقیت او دلالت می‌کند، اما گاه واژه خدا به طور وسیع‌تر و به عنوان مدلول در برگیرنده هر دو مفهوم به کار می‌رود. در این نوشته، واژه برهمن و خدا به هر دو معنا به کار رفته است، زیرا برهمن دو چیز نیست، بلکه حقیقت یگانه‌ای است که دو جنبه دارد.^۱

شنکره در تفسیر برهمنه سوتره درباره برهمن می‌نویسد:

« لغت برهمن از ریشه brh، به معنای "رشد و گسترش" مشتق شده است، بر همین اساس مفهوم آن از وجود نامحدود خداوند تا وجودهای مقید گسترش می‌یابد.»

از نظر رامانوجه نیز کلمه برهمن در لغت به معنای بزرگ و بی‌پایان در ذات و صفات می‌باشد. از این رو، برهمن وجود متعالی و عاری از عیوب و نقایص و دارای صفات بی‌پایان و پروردگار همه اشیاء است.^۲

از نظر شنکره برهمن وجود محض (sat)، آگاهی محض (cit) و سرور محض (ānanda) است. او ازلی و ابدی است، یکی و بدون اجزاء، فنا ناپذیر و بی‌مرگ است. در همه چیز نفوذ و حضور دارد، اما خود نفوذ ناپذیر است و از چیزی تأثیر نمی‌پذیرد. یگانگی او مانع تعدد تجلیاتش نیست. او وحدت بخش کثرات است و همه کثرات از اوست. همه چیزها از برهمن می‌آیند و سرانجام همه در او محو می‌شوند. او را نمی‌توان به هیچ اسمی محدود کرد، اما می‌توان او را به هر اسمی خواند. او از همه القاب و صفات (گونه)^۳ پاک است، اما می‌توان او را به هر وصفی توصیف کرد، زیرا همه چیز از اوست. برهمن از کوچکترین چیزها، حتی از اتم نیز کوچکتر، و از بزرگترین چیزها بزرگتر است. او در همه جا حاضر، ولی از همه

- چاترجی، ص ۶۶۰.

2- Sinha, Jadunath, *The Philosophy of Visistadvaita*, p. 49. ; *The Vedanta Sstras*, I,i.

3- guna

اشیای عالم جدا، و ماورای همه آنهاست، در همه جا و همه چیز هست، ولی در هیچ جا و هیچ چیز نیست. هم دور و منزه است و هم نزدیک و حاضر و موجود. با وجود این، از نظر شنکره این کلمات در توصیف برهمن هرگز رسا نیستند.

به اعتقاد شنکره، برهمن دارای دو مرتبه نیرگونه^۱ و سگونه^۲ است: نیرگونه که مرتبه تنزیهی است، منفعل و عاری از هر نوع وصفی است و تنها با کلمات سلبی و منفی قابل توصیف است، هر چند این نوع توصیف نیز شایسته او نیست. او حتی از خلق جهان و موجوداتش نیز کاملاً منزه است. اما مرتبه سگونه یا ایشوره، که مرتبه تشبیهی برهمن است، فعال و دارای صفاتی چون خالقیت و غیره می باشد.

از نظر شنکره تنها وجود حقیقی نیرگونه برهمن است و بقیه زاده توهم (māyā)، و غیر واقعی هستند. برهمن جهان هستی، خدایان و انسان را به عنوان موجوداتی خیالی به همکاری مایا نمایان ساخته است. او این کارها را در عالم خارج چون جادوگری ماهر چنان انجام می دهد که گویی واقعی اند، اما در حقیقت از خود هیچ واقعیت وجودی ندارند. نیرگونه برهمن همه این کارها را در مرتبه سگونه (ایشوره) انجام می دهد. مرتبه ایشوره نیز مرتبه وهمی و خیالی است، یعنی بر طبق این نظر، ایشوره و صفت خالقیت برهمن نیز عرضی است نه ذاتی؛ در حالی که رامانوجه، مفسر دیگر مکتب ودانته، صفات برهمن را ذاتی و چون ذاتش نامحدود می داند.

شنکره همچنین برای برهمن دو مرتبه برتر و فروتر قایل می شود؛ به طوری که هر جا/وپنیشادها از خدای غیرشخصی و فراتر صفات سخن می گویند، از آن به برهمن فروتر (ایشوره) تعبیر می کند. او در عین حال خدای برتر و تنزیهی را خدای حقیقی، و خدای فروتر و تشبیهی را صورت وهمی از نیرگونه برهمن، که با جهان مادی مرتبط است، معرفی می کند.

در مقابل، از دیدگاه رامانوجه برهمن خدای شخصی است و از این رو، او تنها بر عباراتی از /وپنیشادها تأکید می‌کند که خدای شخصی، یعنی خدای صاحب صفات را توصیف می‌کنند، هر چند که ممکن است در همین عبارات نیز اشاراتی به خدای تنزیهی وجود داشته باشد. در مکتب فکری رامانوجه یعنی ویسیشت ادویته^۱، خدا (ایشوره) از مقام فرمانروایی به مقام منجی تنزل می‌کند تا نفوس سرگشته را نجات دهد. رامانوجه بر خلاف شنکره کثرات را توهم محض نمی‌داند و استدلال می‌کند که همه کثرات واقعیت و حقیقت دارند. از نظر او برهمن در (ذات) خود دارای عناصر متمایز اعم از روح و ماده می‌باشد؛ همان طور که انسان دارای کالبد است، ماده و ارواح نیز بدن و جسم برهمن است.^۲ از نظر رامانوجه صفات و کیفیات برهمن بی‌نهایت است. او بر این باور است که منظور /وپنیشادها از تنزیه برهمن از صفات و کیفیات، این است که او از همه کیفیات بد و نقص‌ها و کاستی‌ها منزّه است.^۳

از دیدگاه شنکره فقط افراد نادان جهان را واقعی، و خالق بودن برهمن را صفت ذاتی او می‌پندارند، اما در حقیقت ارتباط برهمن با خلقت صرفاً ظاهری و وهمی است و خالق بودن صفت ذاتی خدای برتر نیست. از نظر او این جهان مایا، و برهمن گرداننده آن است. او بر این باور است که نیرگونه برهمن و سگونه برهمن دو امر مستقل نیستند، بلکه سگونه برهمن همان نیرگونه برهمن است که نقش بازی می‌کند. نسبت نیرگونه برهمن به ایشوره مثل پادشاهی است که از روی همدردی و دل‌جویی در نقش یک گدا در بین مردم ظاهر می‌شود.

از طرف دیگر، شنکره به کارکرد پرستش سگونه برهمن نیز اعتقاد دارد، زیرا پرستش سگونه برهمن به تدریج انسان را به نیرگونه برهمن می‌رساند. از نظر او،

1- Viśiṣṭādvaita

2- *The Vedānta-sūtras*, p.cxxiii.

۳- چاترجی، ص ۷۵۸.

بدون گذر از مراحل پرستش نمی توان به نیرگونه برهمن (خدای تنزیهی) رسید. از این رو، وی حتی جا را برای پرستش خدایان به عنوان مظاهر طبیعت و عبادت اصنام باز می گذارد، زیرا آن را منزلی برای سیر و سلوک و نیل به حقیقت اعلی می داند.^۱

در مقابل، از نظر رامانوجه برهمن برتر در مرحله ظهور سه صورت به خود می گیرد که هر سه به یک اندازه از ارزش و واقعیت برخوردارند: ۱- خدای خالق یا ایشوره، که به واسطه مایا جهان را به عنوان بازی (lilā) می آفریند ۲- خدای عارفان یا فرمانروای قلوب، که توسط انسانهای پاک بی واسطه مکاشفه می شود ۳- خدای عابدان، که در معابد پرستش می شود.^۲ از نظر او همه این خدایان چون ابری برهمن را پوشانده اند و برهمن زیر این ابرها پنهان باقی مانده است. از این رو، برهمن را نمی توان شناخت زیرا به محض شناختن آن، دیگر آتمن و روح مشخصی باقی نمی ماند.

به طور کلی از دیدگاه رامانوجه برهمن چهاروجه دارد: ۱- پَربرهمن^۳ یا آگاهی و شعور محض ۲- ایشوره یا خدا در تجلی بالقوه ۳- هیرانیه گربَهه^۴ یا خدا در شکل اشیای لطیف ۴- ویشوانره^۵ یا خدا در صورت همه اشیای خشن. از نظر او، با آنکه این چهار وجه مراحل متوالی تحول و تطور ظهور و تجلی جهان اند، با این حال هیچ استبعادی ندارد که همه آنها هم زمان موجود باشند. این چهار وجه برهمن در همه امور وجود دارند، اما در برهمن وجه تنزیهی و در ویشوانره وجه تشبیهی غلبه دارد.^۶

- همو، ص ۷۰۹ و ۷۱۱.

2- Raju, P.T., "Post – Sankara", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, vol. 1, p.295.

3- Parabrahman

4- Hiranyagarbha

5- Vaiśvānara

۶- چاترجی، ص ۷۱۸.

از دیدگاه شنکره همان طور که برهمن بی نام و با همه نامها و اسامی بیگانه است، آتمن و روح نیز بی نام است. از این رو، این تشابه نشان می‌دهد که این دو در ذات خود یکی هستند، اما در عین حال باهم تفاوت مرتبه‌ای دارند. او بر این باور است که یکی بودن آتمن و برهمن به واسطه جهل و نادانی (اویدیا) تیره و تار گشته و الوهیت در روح پنهان می‌شود. برهمن خود را آن اندازه به آتمن نشان می‌دهد که او خود را از کثرات و کرمه^۱ جدا و خود را در برهمن فنا کرده باشد. افراد نادان می‌پندارند که خدا در جایی قرار دارد و اینها در جای دیگر، از این رو آنها به دنبال خدا می‌گردند. اما در واقع چنین نیست، بلکه فقط برهمن وجود دارد و بقیه موجودات، اعم از خدایان، انسانها و دیگر کثرات مایا و توهم اند و این خود برهمن است که خود را می‌شناسد، نه چیز دیگری به نام آتمن یا جیوه^۲ و غیره.^۳

اما رامانوجه بر این باور است که آتمن و برهمن ازهم متمایزند و در عین حال، وجود آتمن کاملاً وابسته به برهمن است. آتمن در خدایی که ذاتش کنترل‌کننده باطنی اوست شریک است، یعنی آتمن و جهان هر دو در هستی خدا شریک و در عین حال از ذات او متمایز هستند. ارتباط برهمن با آتمن و جهان در این تحلیل مشهور بیان می‌شود که آتمن و جهان به مثابه جسم برهمن اند و برهمن روح آنها است. البته، در اینجا نمی‌توان به دقت روشن نمود که زبان رامانوجه نمادین و تمثیلی است یا واقعی؟ از نظر وی، رهایی انسان از قید کثرات و عبور به ساحت برهمن، به مفهوم رفع نادانی (توهم) و تحقق وحدت وجودی با برهمن نیست، بلکه به مفهوم رفع و نابودی کرمه‌های گذشته و معرفت واقعی به برهمن است و روح انسانی بعد از این مرحله همچنان متمایز از برهمن باقی می‌ماند.^۴

1- Karma

2- Jiva

3- Otto, Rodolf, *Mysticism East and West*, pp.28-29.

4- Cf: Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, pp.244-245.

آتمن

آتمن از نظر لغوی به معنای Brive، یعنی نفخه است و آن نفخه ای است که در وجود ماست.^۱ این واژه از ریشه "an" (دم زدن یا نفس کشیدن)، "at" (حرکت کردن)، "va" (دمیدن) می باشد که در کل به معانی مختلف نظیر دم، نفس، روح، جان و روان تعبیر شده است.^۲

از دیدگاه شنکره آتمن خود برهمن است، ولی به واسطه مایا متعین می شود و در پس مظاهر متغیر اسمها (nāma) و صورتها (rūpa) که کثرات را تشکیل می دهند، پنهان می گردد و در اثر مایا به ظاهر خود را جدای از برهمن تصور می کند، در حالی که اگر به آگاهی محض برسد، این خیال شکسته می شود و یکی بودن آن با برهمن آشکار می گردد.

اما رامانوجه آتمن را در قالب موضوع جیوه دنبال می کند. به نظر او، با این که جیوه بخشی از برهمن و به مثابه کیفیت جوهر اوست، اما عین برهمن نیست و از آن جداست. جیوه مانند برهمن حقیقی، ابدی و دارای شعور و خودآگاهی است و در مقام وصال، به شخصیت خود متمایز و موصوف است.^۳

بدین صورت می بینیم که از نظر شنکره هستی واحد در نمود و ظاهر دویی می نماید، ولی در باطن و حقیقت یک چیز بیشتر نیست و آن آتمن است که عین برهمن است. از دیدگاه شنکره آتمن اساس و بنیاد همه کاینات، و به تعبیر دیگر نورالانوار است و با نور خود همه چیز را به ظهور می رساند.^۴ آتمن در عین حال که

۱- ریخته گران، محمدرضا، "مراتب هستی از دیدگاه مولوی و تطبیق آن با ودانته"، *عرفان پلی میان*

فرهنگ ها، ج ۱، ص ۸۶.

۲- داراشکوه، محمد، *مجمع البحرین*، تصحیح محمد رضا جلالی نایینی، ص ۵۵.

3- Kaith, A. Beriedale, "Ramanuja", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.10, p.573.

4- Katha.Up.III, 3, *The Thirteen Principal Upanishads*, Trans. by F. Max Müller.

فاعل و اساس همه قوا و استعدادهاست، از همه عوارض افعال، نظیر غم و شادی، و از همه قوای ممکن و حیات روانی جداست.¹ آتمن هم مبنا و بنیاد نفس انسان، و هم مبنا و بنیاد جهان بیرونی است، اما آگاهی و شعور آن در نفس نسبت به جهان بیرونی آشکارتر است. از این رو، به دلیل اینکه نفس و جهان بیرونی به مثابه عالم صغیر و عالم کبیر بنیان مشترکی دارند، امکان شناخت جهان بیرونی توسط نفس وجود دارد. آتمن مانند رشته ای نامریی تمام مراتب و درجات وجود را به هم می پیوندد و در کنه همه موجودات از عالی ترین تا پست ترین درجه هستی مستتر است. اما در واقع یک وجود بیش نیست و آن آتمن- برهمن است.

در مقابل، در فلسفه رامانوجه جیوه صرفاً مبنای نفس انسانی است، نه مبنای جهان بیرونی؛ جهان بیرونی واقعیتی جدای از جیوه دارد و به اراده برهمن و بیرون از آن خلق می شود و در واقع دگرگونی و تغییر شکل ابعاد لطیف پرکریتی به ابعاد کثیف و مادی آن است. جهان شناسی رامانوجه به جهان شناسی مکتب سانکیه بسیار نزدیک است، با این تفاوت که در نظر رامانوجه، علی رغم تمایز بین سه واقعیت برهمن، ارواح و جهان، آنها نمی توانند از برهمن جدا باشند، و هر سه واقعیت واحدی را تشکیل می دهند.²

از دیدگاه شنکره در جریان تعین خیالی آتمن، پنج قشر جسمانی (Kośa) دور آتمن را فرامی گیرد و آتمن در اثر این گرفتاری، چنین می پندارد که این قشرهای جسمانی از آن اوست. از این رو، نسبت به آنها احساس تعلق می کند، دچار انانیت می گردد و در نتیجه، به ظاهر روحی متعین و منفرد می شود که در این صورت به آن "جیوه" می گویند. این پنج قشر جسمانی عبارتند از: قشر طعام (anna)، دم حیاتی (prāna)، نفس و حس مشترک (manas)، عقل (vijñāna)، و شادی (ānanda). در بیان تمثیلی، آتمن در این مرحله مثل هوای محبوس در داخل کوزه است، اگر به

1-Cf. Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, p.410.; Otto, op.cit, p.99.

2- Lipner, op.cit, p.47.; Raju, art.cit, p.289.

مرتبه خود آگاهی برسد و این قالب کوزه را، که به مثابه قشرهای جسمانی است بشکنند، هوای داخل آن با هوای بیرون کوزه یکی می گردد، یعنی آتمن عین برهمن می شود. این مرتبه رهایی آتمن از قشرها و تعینات را کیوالیه^۱ می گویند.

شنکره هیچ گاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت. آتمن از نگاه او حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهر کل و وصف ناپذیر است. آتمن نه فاعل است و نه منفعل و نه در بند خودآگاهی و انانیت، بلکه ناظر مطلق، شاهد بی مانند و خود برهمن است و در عباراتی چون "tat-twam-asi" (تو همان برهمن هستی) توصیف می شود. اما در فلسفه رامانوجه اصل تکثر ارواح به مانند مکتب سانکیه پذیرفته شده است و ارواح گرچه جزئی از برهمن و وابسته به آن اند و به وسیله آن کنترل می شوند، اما در عین حال دارای استقلال و حقیقت متمایز هستند.

به طور کلی، در مکتب ودانته برای تبیین برهمن و خلقت از نیرویی به نام "مایا" استفاده می شود. مایا از نظر شنکره، نیروی خلاقه برهمن در مفهوم توهم و غیر واقعی است، ولی از نظر رامانوجه، قدرت خلاقه و شکتی^۲ برهمن در مفهوم واقعی و حقیقی است. از نظر شنکره صفت مایا همواره با برهمن بوده، ولی او هر گاه که اراده کند، می تواند خلقت و هستی را چون خیال توهم شکسته، محو و نابود سازد، اما از نظر رامانوجه هستی امر پایداری است.

مایا

اصطلاح مایا^۳ جز در شوتاشوتره^۴ و میتیری^۵ اوپنیشاد، در دیگر اوپنیشادهای کهن دیده نمی شود، مگر احتمالاً در بریهی آرانیکه اوپنیشاد^۶ که به نیروی خلاقه و

1- kaivalyam

2- Śakti

3- māyā

4- Śvetāśvatara

5- Maitri

6- Bṛhad.Up,II,5,19.

جادویی ایندیره^۱ اشاره دارد. محققان در مورد اینکه نظریهٔ مایا در نظریات اولیهٔ *اوپنیشادها* مستتر بوده، یا اینکه دستاوردی بیگانه است و در زمانی متاخر از طریق بادراینه یا شنکره وارد شده است، عقاید مختلفی دارند، اما بسیاری از هندشناسان همچون دوپسن^۲ و رنیو (P.Regnaud)^۳ بر این باورند که نظریهٔ مایا نتیجهٔ گسترش و کاربرد طبیعی و خودجوش اصول موجود در *اوپنیشادها*، به خصوص در *بریهاد* و *چاندوگیه* *اوپنیشاد* است.

به طور کلی، مایا مفهومی پیچیده است که به "افسون" یا "جادو" نیز اشاره دارد. در داستان آفرینش، مایا به عنوان توهم جهانی، با پرکریتی یعنی هیولای اولی همسان است، اما در *پورانها* با افسانه‌های خلقت یکی می‌شود و از مایای ویشنو نیز سخن می‌رود. در مکتب ادویته ودانته مایا توهمی جهانی است که از طریق بر نهادن مجازی (*adhyāsa*) بر ذات، معادل برهمن-آتمن عمل می‌کند و در سطح فردی، به صورت آویدیا و نادانی ظاهر می‌شود.^۴

در متون هندی، مایا در معانی مختلف آمده است: کلمهٔ مایا در *ریگ ودا* در مفهوم قدرت ماورایی یا مهارت اعجاب‌انگیز و در *اتهروه ودا*^۵ به مفهوم جادو یا توهم بکار رفته است. در نوشته‌های پالی بودایی فقط به مفهوم فریب یا حقه بازی می‌آید. ناگارجونه آن را در مفهوم توهم به کار می‌برد^۶ و داراشکوه در مجمع *البحرین* آن را معادل "عشق" در عرفان اسلامی می‌گیرد.^۷ واژهٔ مایا در نظام فکری شنکره دارای معانی و کاربردهای گوناگونی به شرح زیر است:

1- Indra

2- Deussen, Paul; *The Philosophy of Upanishads*, pp.42-44.

3- "The Vedanta Sutras", in *Sacred Books of the East*, vol.I, p.cxxu.

4- Purānas

- شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۶۲.

6- Atharva Veda

7- Dasgupta, op. cit, vol.1, p.470.

- داراشکوه، همان، ص ۴.

- ۱- این نکته که دنیا خود را نمی شناساند، دلیلی بر ماهیت نمودی آن است که با کلمه مایا مشخص می شود.
- ۲- مسئله ارتباط بین برهمن و دنیا، برای ما که هستی خالص برهمن را از دیدگاه شهودی می پذیریم، اما خواستار تبیین منطقی آن با جهان هستیم، به وسیله مایا تبیین می شود.
- ۳- اگر بپذیریم که برهمن علت دنیاست، این فقط می تواند بدان معنی باشد که دنیا متکی به برهمن است، حال آنکه برهمن تماسی با آن ندارد و دنیا که متکی به برهمن است، مایا خوانده می شود.
- ۴- اصلی که مبتنی بر ظهور برهمن به صورت دنیاست، مایا نامیده می شود.
- ۵- اگر توجه خود را به جهان تجربی محدود کنیم و جدل منطقی را به کار گیریم، تصور شخصیتی کامل (ایشوره) به ذهن می آید که دارای نیروی شناساندن خویش است و این نیرو یا توانایی نیز مایا نامیده می شود. این نیروی ایشوره مبدل به اوپدهی^۱ یا محدودیت مادی پنهانی می شود که تمام موجودات از آن بر می خیزند.^۲

کارکرد دوگانه مایا

شنکره و همه پیروان مکتب ادویته ودانته بر این باورند که مایا دارای دو کارکرد منفی و مثبت است که عبارتند از: ۱- آفرینندگی و نمودسازی (ویکشپه شکتی)^۳ ۲- استتار و نهفتن حقیقت (آوریتی شکتی)^۴

برهمن از یک سو به واسطه نیروی مایا، خود را از مرتبه علمی به مرتبه عینی و به اشکال مختلف مادی و روحانی (البته وهمی) در می آورد. در واقع او در این

1- upadhi

2- Radhakrishnan, art. cit, p.279.

3- vikṣepāśakti

4- āvrtiśakti

جنبه، استعدادها و نیروهای بالقوه و خفته خود را آزاد و آشکار می‌سازد. اما از سوی دیگر، این نوع آشکارسازی او باعث پنهان ماندن حقیقت اصلی و ذات او می‌شود و آثار مایا چون پرده‌ای بر روی نیرگونه برهمن می‌افتد و او را از دید مخلوقات و کثرات مخفی می‌سازد، گویی ابری است که در برابر خورشید قرار می‌گیرد. کلمه "avrti" نیز از ریشه "avṛ" به همین معنای پوشاندن و پنهان ساختن آمده است.^۱

به طور کلی ارتباط برهمن و مایا مشابه ارتباط "پوروشه" و "پرکرتی" سانکیه است، اما مکتب ودانته بر خلاف سانکیه، که در آن معلول به شکل بالقوه در علت موجود است، معتقد به این است که اصل علت است و معلول توهمی بیش نیست، یا به عبارت دیگر، معلول بازتاب ناپایدار علت است. در حقیقت خود برهمن است که به کمک مایا به مثابه معلول ظاهری شود، حال آنکه معلولی مستقل در خارج از علت، که بازتاب خیالی آن است، وجود ندارد.^۲

برهمن و مایا با یکدیگر علت مادی جهان را می‌سازند و از این رو، در جهان پدیداری، دو شخصیت متمایز وجود دارد: هستی (satta) از برهمن و ماده (jādyā) از مایا. برهمن به عنوان اساس نامتغییر مایا، علت است و مایا به عنوان ماده تغییرناپذیر، علت است. و اچسپتی میشره^۳ نیز برهمن همراه مایا را علت مادی جهان می‌داند.^۴

شنکره معتقد بود که تنها واقعیت حقیقی برهمن و دنیا مایا است. از شاگردان و پیروان او سروه جنبه^۵ معتقد است که خود برهمن علت دنیاست، پدمه پاده^۶ و

1- cf: Zimmer, op.cit,p.43; Otto, op.cit,p.113. شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۶۴.

2- Raju, art. cit, p.294.; The Vedanta Sutras, II, 1, 14.

3- Vācaspati Miśra

4- Dasgupta, op.cit, vol. 2, pp. 10-11.

5- Sarvajña

6- Padmapāda

پیروانش معتقدند که برهمن و مایا به اتفاق هم علت دنیا هستند، ولی پرکاشاننده^۱ در قرن شانزدهم معتقد بود که مایا به تنهایی علت دنیاست. مندته^۲ می گوید که ارواح فردی از مایا منتج می شوند و همین ارواح اند که دنیا را می آفرینند. سورشوره^۳، سروه جنیه و نیز واپسپتی میشره، علت اصلی جهان را برهمن و مایا را صرفاً همدست او معرفی می کنند، اما نظر متعادل و نزدیک به نظر خود شنکره را، ویورنه^۴ مطرح می کند که علت جهان مادی ایشوره و آن برهمن همراه با مایا است.^۵

بدین ترتیب از دیدگاه مکتب ادویته ودانته، مایا یا قدرت سحرآفرین برهمن را نمی شود از خود او منفک دانست. مایا به عنوان شکتی، متعلق به خود برهمن و همکار درونی اوست. در اثر مایا است که برهمن به صورت ایشوره، جهان و ذره های عقلانی به نام جیوه ظاهر می شود و حقیقت همه این کثرات برهمن است.^۶

در سطح بالاتر، مایا قدرت جادویی است و برهمن، مایایی^۷ بزرگ، یعنی سرشار از مایا است. بر طبق معنای اصلی مایا، این عامل جادو (جادوگر) به واسطه قدرتش جهان را چون جادویی می آفریند که در خود نیمی از حقایق را دارد، اما یقیناً ظهور صرف در معنای معمول کلمه نیست، بلکه نسبت آفرینش به آفریننده، نسبت حباب و امواج به دریاست. با وجود اینکه موج، کف و حباب آب از یک جوهر مشترک، یعنی آب تشکیل شده اند ولی میان موج، کف و حباب اختلافاتی وجود دارد که آنها را از هم جدا می کند. اما در واقع امواج همان دریاست و از آن جدا نیست.^۸

هر چند برخی از پیروان شنکره کم و بیش دیدگاه او را درباره توهمی بودن دنیا پذیرفتند و توجه خود را به واقعیت مطلق درونی معطوف کردند، ولی اغلب آنها

1- Prakāśananda

2- Manḍana

3- Sureśvara

4- vivarna

5- Raju, art. cit, pp. 290-291.

6- *The Vedanta Sūtras*, pp. xxv,xcv.

7- māyain

8- Otto, op.cit, p.113.

نتوانستند در مقابل نیاز به شناخت حقیقت اصلی دنیا مقاومت کنند. آنها مایا را نه به عنوان یک مفهوم ارزشی، بلکه به عنوان مبنای آفرینش تلقی کردند. بر همین اساس، مایا هر قدر هم که مرموز باشد، کارهای او باید مبتنی بر روشی باشد، و این روشی بود که آنها در پی دریافت عقلی آن بودند.

مایا در حقیقت به معنی توجیه ناپذیر بودن است، ولی از آنجا که مایا به عنوان مقوله ای عینی به کار رفته و با پرکریتی که علت اصلی دنیاست همراه است، برخی از پیروان شنکره احساس کردند که مایا و برهمن به اتفاق یکدیگر باید به طریقی اصل توجیه کننده علیت دنیا به حساب آیند.^۱

مایا چنانکه خود شنکره هم می پذیرد، در برخی از اوپنیشادها، آویکته^۲ (اصل ناپیدا و ظهور نیافته) و یا حتی پرکریتی نیز خوانده شده که دارای سه خاصیت ستوه^۳، رَجَس^۴ و تَمَس^۵ است. اما باید توجه داشت که این پرکریتی را نباید با پرکریتی مکتب سانکیه یکی گرفت، زیرا مکتب سانکیه پرکریتی را یک واقعیت مستقل می داند، در حالی که در مکتب ودانته، پرکریتی یکی از قدرتهای خدا و به طور مطلق وابسته به اوست.^۶

از نظر شنکره، جهان به عنوان نمود، توهمی و غیر حقیقی است و بایستی نشان جادویی صرف از توهم (مایا) باشد. با وجود این شنکره هرگز سعی نکرد اثبات کند که جهان مایا است، بلکه براین باور بود که این موضوعی غیر قابل بحث است، زیرا اگر خویشتن بی نهایت، حقیقی است، بایستی همه چیزهای غیر از آن توهم (مایا) باشد. او از یک طرف با واقعیات مورد نظر میمانسا^۷ و از طرف دیگر با واقعیات

1- Raju, art.cit, p.290.

2- avyakta

3- satva

4- rajas

5- tamas

6- *The Vedanta-sutras*, p.xciii.

7- *Mimāṃsā*

مورد نظر سانکیه مخالفت کرد.^۱ او در واقع از طرح مسأله مایا جهت تنزیه برهمن استفاده نمود و مایا را واسطه میان برهمن و جهان مادی قرار داد تا دوری و تنزیه برهمن از ماده حفظ شود. وی بر خلاف رامانوجه جهان مادی را به عنوان محصول مایا، صرفاً وهمی می پنداشت تا هیچ نوع تغییر و تبدل واقعی در برهمن قابل تصور نباشد.

مایا و اویدیا

ماهیت مایا و اویدیا هر دو نادانی یا جهل است. برخی تصور می کردند که باید تمایزی بین این دو قایل شد، زیرا در نظر آنها نادانی متعلق به ایشوره باید از نادانی متعلق به جیوه بالاتر باشد، در غیر این صورت ایشوره و جیوه باید دارای قدرت یکسانی باشند. با وجود این، برخی مانند سروه جنیه اظهار می کنند که مایا و اویدیا مترادف اند، ولی بنا به نظر پرکارتیه-ویورنه^۲، اویدیا فقط بخشی از مایاست. به گفته تته-ویوکه^۳ مایا و اویدیا دو صورت موله-پرکرتی^۴ یا ماده اصلی هستند که دارای سه گونه (ستوه، رجس و تمس) یا صفت است. اگر ستوه بر دو گونه دیگر غالب آید، موله-پرکرتی همان مایا است، ولی اگر ستوه تابع رجس یا تمس باشد، اویدیا به شمار می رود. به عبارت دیگر می توان گفت که موله-پرکرتی در مقام صادر کننده و آفریننده، مایا است و در مقام پوشاننده و حاجب بودن، اویدیا خوانده می شود.^۵

به طور کلی، جهلی که سبب پدید آمدن تجربه وهم و رویا می شود، شخصی و از نظر ماهیت، گذران و موقتی است، اما جهلی که باعث تجربه اشیاء در بیداری

1- Dasgupta, op.cit, vol.1, p.435.

2- Prakṛārtha-vivarāṇa

3- Tattva-viveka

4- mūla-prakṛti

5- Raju, art.cit, p.294.

می‌شود، عمومی است و ماهیتی نسبتاً پایدارتر و دایمی‌تر دارد. به همین معنا گاهی تجربه نوع اول را جهل فردی (اویدیا) و تجربه نوع دوم را جهل عمومی (مایا) می‌نامند. البته گاهی نیز هر دو اصطلاح (اویدیا و مایا) برای هر جهلی که موجب توهم شود، به صورت مترادف و هم‌معنا به کار می‌رود.^۱

از طرف دیگر، اویدیا مربوط به جیوه یا ارواح شخصی می‌شود، اما مایا کیهانی و عینی و مربوط به ایشوره است. پیروان ادویته و دانتیه بین این دو تمییز قائل می‌شوند: اولی را جهل ریشه‌ای (mūlavidyā) و دومی را جهل مشابه (tūlavidyā) می‌خوانند. ما انسانها که فریب مایا را می‌خوریم و به جای دیدن برهمن یگانه، اشیاء متکثر جهان را می‌بینیم، دچار اویدیا یا آجانانه^۲ هستیم.

نادانی یا اویدیا را اساساً نمی‌توان از طریق عقل و استدلال شناخت، زیرا خود استدلال و عقل جدای از نادانی نیست. جستجوی نادانی به واسطه تاریکی (استدلال عقلی) کاری بیهوده است، اما به واسطه دانش و معرفت شهودی نیز نمی‌توان آن را شناخت، زیرا به محض ظهور دانش و آگاهی، دیگر نادانی و اویدیا باقی نمی‌ماند تا آن را بشناسیم. تحلیل نادانی با دانش مثل مطالعه و بررسی تاریکی به وسیله نور درخشان است.^۳ با آنکه نادانی (اویدیا) در آغاز زمان به عنوان اساس تجربه جهانی و خودآگاهی است، دوباره می‌تواند از هستی ساقط شود. بر همین اساس، باید گفت که اگر نادانی (اویدیا) واقعاً وجود داشت، بایستی هرگز نابود نمی‌شد و تجربه آتمن - برهمن تنها امر حقیقی می‌بود. نیز اگر اویدیا نیستی محض بود، نبایستی هرگز این تأثیرات خود را نشان می‌داد. بدین ترتیب، وجود نادانی را می‌توان با این آگاهی که "من نادان هستم" اثبات کرد.^۴

۱- چاترجی، ص ۷۰۲.

2- ajnāna

3- Zimmer, op.cit, p. 422.

4- Idem., p. 423.

می توان گفت که نادانی صرفاً در تعدد و کثرت وجود دارد. جنبه توده ای و جامع نادانی در اساطیر به موجودات الهی شخصی نسبت داده می شود که خالق، حاکم و ناظم کیهان شمرده می شود. بر همین اساس، خود برهمن است که در جنبه لطیف نادانی به صورت خدایان متشخص، همچون خدای ویشنو در قالب کریشنا در بهگودگیتا، ظاهر می شود. پس خدایان صورت لطیف، و کیهان و موجودات جهان صورت خشن مایای برهمن هستند.^۱

شنکره در تفسیر خود بر رساله گنوده پاده^۲ می گوید که وقتی یک تکه طناب به اشتباه به صورت مار ظاهر شود، این صرفاً حمل خطا یا ظهور است، نه وجود. این ظهور توهمی مار واقعاً ماری را به وجود نمی آورد، بلکه وقتی با معرفت و شناخت صحیح آن را بررسی می کنیم، به نیستی تبدیل می شود و مشخص می گردد که توهم صرف بوده و طناب- مار اصلاً وجود نداشته است. او با تأیید نظر گنوده پاده، توضیح می دهد که جهان متعلق به تجربه عادی، همچون رویا و همی است. از نظر او رویاها خطا هستند، زیرا انسان در رویا ممکن است تجربه رفتن به جاهای دور را داشته باشد، اما وقتی بیدار می شود می فهمد که فقط چند ثانیه خوابیده و حتی یک گام هم از جای خود حرکت نکرده است. بدین ترتیب، تجربیات رویاها به دلیل تناقض با تجربیات بیداری، و تجربیات بیداری نیز به دلیل شباهت به تجربیات رویاها، هر دو کاملاً خطا هستند. شنکره در مقدمه تفسیر خود بر برهمه سوتره ها می گوید:

« یک نیرو یا قوه شکتی^۳ نادانی وجود دارد که ماده را می سازد و این قوه ای است که خود را به ماده و جهان پدیده ها تبدیل می کند.»^۴

1- Idem, p. 424; Otto, op.cit, p. 111.

2 Gaudapada's karika, 1:17

3- Śakti

4- Dasgopta, op. cit, vol.2, p.6.

به طور کلی می‌توان گفت که مکتب ادویته ودانته، توهم را صرفاً ذهنی نمی‌داند، بلکه آن را عملاً به عنوان پدیده‌ای بیرونی نیز تلقی می‌کند. از نظر این مکتب، توهم اشیاء عینی (avidyā) بر خلاف توهم ذهنی (vrtti)، محصول تأثرات حواس (doṣa) نیست. در ودانته سه حقیقت وجود دارد: مطلق، تجربه‌ی عادی و عملی، و توهم. اولی حقیقت مطلق را نشان می‌دهد و دو تای بعدی ظهور و نمود به واسطه تأثرات حواس اند. تفاوت تجربه‌ی عملی و توهم این است که تأثرات حواس مربوط به تجربه‌ی عملی، نه مبهم است و نه تا زمان رهایی از میان می‌رود، اما تأثرات حواس از توهم حقیقت که در اشکال متعدد بیرونی رخ می‌دهد، در جهان تجربه‌ی عادی مان ادراک می‌شود و بنابر این تجربه‌ی توهم گذران تر و کم دوام تر از تجربه‌ی عملی است.^۱

در مکتب ودانته با آنکه رامانوجه و شنکره هر دو به مایا اعتقاد دارند، اما در تفسیر آن اختلاف دارند. شنکره مایا را حقیقی نمی‌داند، زیرا هیچ هستی مجزای از برهمن وجود ندارد، اما از نظر رامانوجه مایا، شکتی و واقعی است. رامانوجه مفهوم اجنانه (اویدیا) را از دیدگاه معرفت‌شناسی به شدت مورد انتقاد قرار داد. او بر این باور است که اجنانه به معنای فقدان دانش است. اما، چگونه فقدان محض دانش که جوهری منفی است می‌تواند علت جهان باشد؟ از این رو، پیروان ادویته در جواب ادعا کردند که اجنانه صرفاً یک مفهوم منفی نیست، بلکه مفهومی مثبت نیز هست.^۲

پیروان مکتب ودانته، مایا را بی‌آغاز و ازلی (anādi) دانسته‌اند. از نظر آنها برای خردمندانی که فریب توهم مایا را نمی‌خورند، دیگر جهلی وجود ندارد و میان برهمن و مایا رابطه‌ای نیست. مایا از نظر رامانوجه قدرت، شگفت‌انگیز خدا برای آفرینش واقعی جهان و آن ماده‌ی نخستین لایزال و غیرشعورمند موجود در برهمن است که به طور واقعی به شکل جهان درآمده است. اما از نظر شنکره، همانطور که

1- Idem., pp.486-487.

2- Raju, art. cit, pp. 289, 300-301.

گفتیم، مایا قدرت خداست و بر خلاف نظر رامانوجه این قدرت خلاقیت، صفت ذاتی برهمن نیست که دایمی باشد، بلکه فقط اراده ای آزاد است که هر گاه برهمن آن را نخواهد، رهایش می کند و به کارش نمی برد. پس از نظر رامانوجه، مایا ابدی است، اما از نظر شنکره می تواند ابدی نباشد.^۱

به طور کلی، از دیدگاه مکتب ودانته دو نوع تغییر در مورد مایا وجود دارد: الف- تغییر و تحول ناشی از توهم که ویورته^۲ نام دارد. برای نمونه، در توهم ریسمان به شکل مار، ریسمان به طور واقعی به صورت مار تغییر و تبدل نمی یابد، بلکه فقط زائیده یک توهم است. این تغییر و تبدل از نوع ویورته است که شنکره بدان اعتقاد داشت. ب- تغییر و تبدل واقعی یا پَرینامه^۳ که رامانوجه بدان معتقد بود و برای مثال در تبدل شیر به ماست دیده می شود که در آن شیر به طور واقعی تغییر می کند. رامانوجه برخلاف شنکره بر این باور بود که عنصر غیرهوشمندی در برهمن هست که واقعاً دچار تغییر و تبدل می شود و به شکل جهان در می آید. بدین ترتیب نظریه او درباره آفرینش جهان، به "پرینامه- واده"^۴ یا "نظریه دگرگونی واقعی" معروف است.^۵

مراتب وجود از دیدگاه شنکره

شنکره برای وجود چهار مرتبه قائل است که مبنا و اساس همه آنها آتمن می باشد. این چهار مرتبه به ترتیب عبارتند از:

۱- مرتبه بیداری (jāgrat): که مرتبه کثرات و محدودیت ها، و علم به واقعیت های بیرونی و ظاهری، و غفلت از مبنای غایی این تعینات است.

۱- چاترجی، صص ۶۶۸-۶۶۹.

2- vivarta

3- parināma

4- parināma-vāda

۵- همو، ص ۶۷۰.

۲- مرتبه رویا و خواب (svapna sthāna)؛ در این مرتبه شخص فقط به واقعیت های درونی آگاهی دارد، اما هنوز جریان ارتباط او با عالم بیرون برقرار است و تأثرات ذهنی حاصل از حواس بیرونی حضور دارند. جنبه جزئی و فردی این تأثرات ذهنی تیجاسه^۱، و مرتبه جمعی و کلی آن هیرانیه گریهه نام دارد که مخزن تمام تأثرات جهانی است. در این مرتبه، تشابه و تقابل عالم کبیر و صغیر همچنان محفوظ و موجود است.^۲

۳- خواب عمیق بدون رویا (susupti)؛ این مرتبه انقطاع آگاهی و شعور نسبت به واقعیت های بیرونی و درونی، و رسیدن به مرتبه وحدت و عدم تمایز است. به قول شنکره، همان گونه که در تاریکی شب تمام ادراکات ناشی از اشیای محیط ما، یکسان می گردد، در خواب عمیق نیز تمام تجلیات مراتب نفسانی و ذهنی در مقام وحدت و یکپارچگی محو و خاموش می شوند.^۳

۴- مرتبه توریه (turiya)؛ این مرتبه، مرتبه ظلمت محض است، اما ظلمتی که ورای نور و ظلمت محسوس می باشد. این مرتبه، نه مشعر به واقعیت های بیرونی و درونی، و نه مرتبه یگانگی است، بلکه ورای همه اینها و مرتبه آتمن است. آتمن در این مرتبه از کلیه ادراکات و حتی از آگاهی نسبت به این مرتبه منزّه می باشد و لذا این مرتبه غیر قابل ادراک و توصیف ناپذیر است. شنکره این مرتبه را مانند ناگارجونه، خلأ محض یا شوئیتا^۴ نمی بیند، بلکه آن را وجود محض، آگاهی محض و شادی محض تعبیر می کند.^۵

در نظام فکری شنکره، این چهار مرتبه هستی با پنج قشر جسمانی قابل تطبیق است: مرتبه بیداری با قشر طعام که آن را جسم مادی می گویند، مرتبه رویا با دم

1- taijasa

۲- شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ج ۲، ص ۸۲۳.

۳- همو، همان، ص ۸۲۶.

4- Śūnyatā

۵- همو، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۲۰۸.

حیاتی، نفس و حس مشترک و عقل که همان حس باطن است و آن را جسم لطیف می گویند، و مرتبه خواب عمیق با قشرپنجم، یعنی آینده^۱ منطبق است که همان ایشوره است، و آتمن ورای این پنج تعین است.

برهمن و جهان

شنکره بر یگانگی مطلق برهمن پای نمی فشارد، بلکه فقط تفاوت و تمایز جهان و برهمن را انکار می کند. او تنها منکر وجود دنیا به صورت مستقل و مجزا از برهمن است. بر خلاف مکتب سانکیه که جهان را محصول تکامل پرکریتی می داند و پرکریتی (ماده) را اساساً جدای از پوروشه و در تقابل با آن تلقی می کند، شنکره بر این باور است که این پرکریتی همان مایا است که کاملاً متکی به برهمن می باشد و جدا و مستقل از آن نیست. به طور کلی در ادویته ودانته برهمن همراه با پرکریتی یا مایا، همان برهمن سگونه یا ایشوره است که شامل ارواح و اعیان گوناگون می باشد و خود ایشوره به عنوان خالق، و نیز همه مخلوقاتش، اساساً مایا و غیر واقعی هستند.^۲

در کتاب جوک باسشت آمده است:

« همه چیز، اعم از آسمانها و زمین و موجودات عالم و تعینات، همگی جلوۀ برهمن اند و اوست که در صورت های مختلف و اشکال گوناگون ظهور می کند و وحدت بخش کثرات است. این منی و تویی، و این از آن من و آن از آن او هم، از آن برهمن است، و گوینده این عبارت که این منم نیز ذات برهمن و نور غیب است.»^۳

1- ānanda

2- Radhakrishnan, art. cit, p. 276.

۳- جوک باسشت، ترجمه نظام پانی پتی، به تصحیح محمدرضا جلالی نایینی، ص ۲۱۱.

در مقابل، رامانوجه با آنکه خدا را "حقیقت مطلق" می‌داند، در عین حال او را دارای دو جزء متفاوت - ماده و ارواح نامتناهی - می‌شمارد. از نظر او، در خود خدا هم اشیاء مادی و هم ارواح متناهی وجود دارند، و هر دو نیز به یک اندازه واقعی‌اند. بر طبق نظر رامانوجه، برهمن علت مادی، کافی، و اعدادی جهان است. جهان در او ریشه دارد و بر او قایم است و در او محو می‌شود. جهان صدور جلال او، واقعی و موثر است و خلقت نمودی، خطا و وهمی نیست. برهمن ساری و حاضر در اشیاء (Immanent) و در عین حال منزله از آنهاست (Transcendent). او روح الارواح و روح جهان است، یعنی همان طور که قبلاً اشاره کردیم، ارواح و جهان جسم برهمن‌اند. البته از دیدگاه رامانوجه در بُعد تشبیهی، عالم مادی و ارواح پیکر برهمن هستند، اما در بُعد تنزیهی برهمن از همه آنها پاک و مبرا می‌باشد.^۱

شنکره ارتباط واحد و کثرت را گذرا نمی‌داند، بلکه آن را متافیزیکی و وجودی می‌شمرد. او در این مورد به چاند-وگیه / اوپنیشاد استناد می‌کند که در آن، برهمن "ست" (sat) است، و sat هم شامل وجود است و هم موجودات. از این رو، جهان هستی را چیزی خارج از برهمن نمی‌داند، با این تفاوت که از نظر او همه چیز از برهمن صادرشده، اما خود برهمن از چیزی صادر نشده است، یعنی ارتباط برهمن و عالم ارتباطی یک طرفه است. برهمن هم علت فاعلی عالم است و هم علت مادی آن؛ برای مثال در ارتباط کوزه و کوزه‌گر، برهمن هم کوزه (جهان) است و هم کوزه‌گر (خالق)، هم گل و هم چرخ کوزه‌گر (موادسازنده عالم). ولی جهان برهمن نیست، بلکه ارتباط این دو نسبت سایه به خورشید یا نسبت موج به دریاست. با وجود این در نظر شنکره جهان عینی و تجربی هر چند پرداخته و بار آورده‌مایا است، اما در عین حال دارای واقعیت نسبی می‌باشد.^۲

1- Sinha, op. cit, p.49-50.

2- Cf: Otto, op.cit, pp.21-22; Dasgupta, op.cit, p.438.

از دیدگاه شنکره، ایشوره و همهٔ مخلوقاتش مایا و جادوی برهمن اند. خدا (ایشوره) تنها برای اذهان اشراق نیافته واقعی به نظر می‌رسد، اما در واقع ایشوره صورت پدیداری و جادویی است که بر لوح سفید برهمن طراحی شده است. با وجود این، برهمن جادوگر عملاً مغفول و گرفتار جادوی خویش نیست، همچنان که خورشید آلوده تاریکی نمی‌شود، برهمن نیز آلوده جهان مایا و نادانی (avidyā) نمی‌گردد.¹ با این حال، مایا و موجودات پدیداری و وهم آلود، نیستی صرف نیستند، زیرا آن مبتنی بر برهمن اند، همانطور که مار متوهم بر برهمن مبتنی است. از نظر شنکره، به چستی این جادو نمی‌توان پی برد و نیز نادانی را نمی‌توان شناخت، زیرا به محض شناخت برهمن، جادو و نادانی از میان می‌رود. در هر صورت، معمای مایا و اویدیا از راز برهمن هم پیچیده تر است. مایا طبیعتی دوگانه دارد: از یک طرف علم و ذهن برهمن را متحقق و آشکار می‌کند و از طرف دیگر موجب استتار خود برهمن، و حجابی بر حقیقت ذات او می‌شود.

شنکره در پی تفسیر گفته‌های متناقض نمای اوپنیشادها (به طور برجسته در بریهه آرانیکه و چاندوگیه) درباره کثرت و وحدت بود. در اوپنیشادها، از یک طرف تنها هستی واقعی برهمن است و از طرف دیگر، جهان مشهودات نمود و آفریدهٔ برهمن (برهمن فروتر یا ایشوره) به شمار می‌آید و در حقیقت، ایشوره نیز وجودی غیر از برهمن نیست. شنکره برای حل این معما بیشتر از کلمات مایا و لیل² بهره می‌جوید. او جهان را مایا و موهوم، و تنها برهمن را حقیقی معرفی می‌کند. بدین صورت، با این تلقی از جهان مسئلهٔ دویی و کثرت از نظر او حل می‌شود. اما این نظرهم در زمان خود شنکره و هم بعد از او نزد پیروان مکتب ادویته ودانته بحثها و مناقشات زیادی را از ناحیه خود آنها و مخالفانشان برانگیخت.

1- Zimmer, Heinrich; *op.cit*, pp.427-28.

2- lila

در ریگ ودا آمده است که ایندیره با استفاده از قدرت سحرانگیز خود (مایا) به صورتهای گوناگون ظاهر می‌شود، در بریهد آرانیکه و شوتاشوتره اوپنیشاد نیز به صراحت آمده که مایا قدرت سحر آفرین برهمن، و منشأ و مبدأ جهان (پرکرتی) است.^۱ در مکتب ادویته ودانته و نیز در ویشیشث ادویته ودانته رامانوجه، برهمن جهانی خارج از خود نمی‌آفریند، بلکه از نظر شنکره مایا به عنوان اساس جهان از صفات برهمن، و از نظر رامانوجه جهان در ذات برهمن است.

از نظر شنکره تنها کسانی که به معرفت "برهمن بودن" نرسیده‌اند، جهان را واقعیت حقیقی می‌بینند، در حالیکه همه خلقت و خود خالق (ایشوره) نیز مایا و غیر حقیقی‌اند و جهان مخلوق امری وهمی است.

شنکره حقیقت را اصل ثابت و تغییر ناپذیری می‌شمارد و بر همین اساس، از نظر او جهان به دلیل آنکه گذران همیشه در حال تحول است حقیقت ندارد، اما برهمن یا "وجود" به دلیل ثابت و تغییر ناپذیر بودنش، حقیقت دارد. او آن تجربه ای را واقعی می‌داند که نه تنها در عالم بیرون نقض نشود، بلکه از لحاظ منطقی و فلسفی نیز نقض ناپذیر باشد.^۲

اما شنکره دریافت که جهان و اشیای موجود دارای ماهیتی دوگانه‌اند: از یک سو نمی‌توان آنها را حقیقی دانست، زیرا ثابت ندارند، و از سوی دیگر نمی‌توان با قطع و یقین آنها را مانند "فرزند زن نازا" انکارکرد. به هر حال جهان مشهود را - هرچند وهمی - تجربه می‌کنیم، گرچه ماهیت آن وهمی و غیر حقیقی است، اما وجود خود توهم غیرقابل انکار است. مصادیق خیال و خواب ممکن است تکذیب شوند، اما وجود تجربه خواب و خیال را نمی‌توان انکارکرد. از این رو، از نظر شنکره "وجود" تنها واقعیت انکارناپذیر است و وجود جهان تا حدی حقیقی است، اما

- چاترجی، ص ۶۶۵.

۲- همو، صص ۶۸۷-۶۸۹.

درستی کیفیت این تجربه عادی از جهان مورد تردید است، یعنی وجود جهان-هرچند در نمود وهمی- حقیقی باشد، اما کیفیت نمود جهان، وهمی و غیر واقعی است و صرف ادراک تجربی ما از جهان نمی تواند درستی واقعیت این تجربه را اثبات کند.^۱

بدین ترتیب شنکره واقعیت جهان را چیزی میان هستی (sat) و نیستی (asat) می شمارد. جهان، "asat" محض نیست و نمی توان گفت که دنیا لاوجود است، زیرا ما آن را تجربه می کنیم.^۲ رودولف اُتو از این حد وسط به "شدن" (becoming) تعبیر می کند، یعنی شدن بین هستی و نیستی است.^۳ شنکره تأکید می کند که نباید دنیا را نمود رؤیایی محض تصور کرد، زیرا دنیا مجموعه ای منظم از علت ها و معلول هاست و چنین نظمی در عالم رؤیا و خیال به هیچ روی نمی تواند وجود داشته باشد.^۴ نظر شنکره درباره دنیای مایا و خیالی یادآور تفسیر ابن عربی در "فص یوسفیه" از حدیث پیامبر (إن الناس نیامٌ اذا ماتوا فانتهوا) است که دنیا را خواب بزرگ در برابر خواب های کوچکی که هرشب می بینیم، می داند.^۵ رمانوجه بر خلاف شنکره جهان را حقیقی و شناخت پذیر می داند. از نظر او اگر برهمن حقیقی است، باید دنیایی هم که در برهمن ریشه دارد حقیقی باشد، با این تفاوت که حقیقت جهان به حقیقت برهمن وابسته است.^۶ اما این گفته شنکره که جهان توهم و مایا است، به این معنا نیست که با دست یافتن به معرفت برهمن، دیگر جهان نیست و نابود می شود، بلکه به این معناست که فقط برای کسی که به این معرفت رسیده باشد، مایا و توهمی بودن جهان آشکار

1- Dasgupta, op. cit, vol. 1, p.442.

2- Radhakrishnan, art. cit, p. 277.

3- Otto, op. cit, p.35.

4- Loc. cit.

۵- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تصحیح حسن زاده آملی، صص ۴۶۷-۵۰۳.

6- Srinivasa Chari, P. N.; "Ramanuja", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, vol. 1, pp. 307-308.

می‌شود، ولی برای کسانی که هنوز به رهایی نرسیده‌اند، جهان همچنان کارکرد حقیقی خود را دارد. به عنوان مثال، در بین جمعی که به غلط ریسمان را مار پنداشته باشند، فقط کسی نمی‌ترسد که به توهمی بودن مار پی برده باشد، اما هنوز ممکن است افرادی در آن جمع از روی ناآگاهی از مار بترسند یا فرار کنند. از نظر شنکره حقیقت یکی است، اما ممکن است از طریق مایا به طور وهمی متعدد بنماید و این تعدد، صرفاً وهمی و ناشی از مایاست: مایا از جهت برهمن و اویدیا از طرف جیوه. همکاری برهمن نیز با مایا حقیقی نیست، بلکه وهمی است و مایا هیچ تأثیری بر برهمن نمی‌گذارد، همچنان که جادو بر خود جادوگر تأثیری ندارد.

تکامل جهان و فناء آن

آثار مکتب ودانته، مانند خود/وینیشادها، دربارهٔ اینکه جهان چگونه، با چه فرایندی و در چه سلسله مراتبی با قدرت مایا از برهمن زاده شده و تکامل یافته است، دیدگاه یکسانی ندارند. قول مشهور این است که در ابتدا از آتمن - برهمن پنج عنصر لطیف به ترتیب زیر ایجاد می‌شود:

۱- آکاشه^۱ یا اثیر، ۲- وایو^۲ یا هوا، ۳- اگنی^۳ یا آتش، ۴- آپ^۴ یا آب،
۵- کشتی^۵ یا خاک

این عناصر در پنج حالت مختلف با یکدیگر ترکیب می‌شوند و از ترکیب آنها پنج عنصر خشن یا همان نامه^۶ پدید می‌آیند. شنکره نیز این تبیین از پیدایش جهان را می‌پذیرد، اما او این نظریه را در پرتو نظریه ویورت^۶ یا آدهیاسه که خود

1- ākāśa
2- vāyu
3- agni
4- ap
5- kṣīti
6- nāma

مبدع آن است، تفسیر می کند.^۱ از دیدگاه شنکره، ویورته راه حلی برای منزه شمردن خداوند از ماده است، زیرا اگر خدا خالق جهان باشد، ولی جهان را از ذات دیگری غیر از خود (مثلاً ماده) آفریده باشد، ناگزیر لازم می آید که بپذیریم علاوه بر خدا حقیقت دیگری نیز وجود دارد و در این صورت دیگر خدا حقیقت یگانه و جهان شمول نخواهد بود و اگر چنین باشد، دیگر او لایتناهی نیست. اما اگر ماده را چیزی واقعی که در درون خدا هست، بدانیم و جهان را تغییر و تبدیل واقعی آن ماده بشماریم، آنگاه گرفتار مشکلی اساسی می شویم: یا ماده جزئی از خداست، یا کل و همه خداست. اگر راه اول را بپذیریم (چنانکه رامانوجه می پذیرد)، به این سخن یاوه و باطل می رسیم که خدا، یعنی آن ذات قدسی مجرد، مانند اشیاء مادی متشکل از اجزاء است و سرانجام نیز مانند ذوات مادی، در معرض فساد و فنا قرار می گیرد. اما اگر راه دوم را بپذیریم، یعنی قبول کنیم که ماده اولیه هستی، کل و همه خداست، آنگاه ناگزیریم این را هم بپذیریم که با خلقت و پیدایش جهان، کل یا همه خدا به جهان تغییر و تبدیل یافته است و لذا با تقلیل یافتن خدا به جهان، دیگر خدایی باقی نمانده است. حال اگر خدا، خواه به طور جزئی و خواه به طور کلی تغییر یافته باشد، چنانچه این دگرگونی حقیقی باشد، دیگر نمی تواند حقیقتی جاودان و تغییر ناپذیر باشد، زیرا او به جهان تبدیل شده است و دیگر نمی تواند خدا باشد. شنکره برای رفع این مشکل، نظریه "ویورته" را بیان نمود که بر اساس آن، این دگرگونی صرفاً ظاهری و توهمی است نه واقعی.^۲ او خلق از عدم را نمی پذیرد، بلکه معلول را در علت موجود می داند. از نظر او، معلول از علت مادی خود جدایی ناپذیر است و موجودیتی مستقل از علت ندارد، همان گونه که نمی توان کوزه را از گل رس، و انگشتر را از طلا جدا کرد. بنابراین، از نظر عقلانی، این تصور که معلول چیز

۱- چاترجی، صص ۶۴۹ و ۶۷۱-۶۷۲.

۲- همو، ص ۶۷۳.

جدیدی است که در گذشته غایب بوده و حالا ایجاد شده است، تصور درستی نیست.^۱

شنکره نظریه "وجود معلول در علت" سانکیه را می‌پذیرد، اما معتقد است که سانکیه همه تبعات آن را لحاظ نکرده است. بر مبنای نظر او، اشکال سانکیه در این است که می‌پندارد چیز تازه ای از علت پدید آمده است، در حالی که معلول نتیجه یک دگرگونی حقیقی در علت نیست و از این رو، چیز تازه ای پدید نیامده است.^۲

شنکره و رامانوجه هر دو در این نکته توافق دارند که یک علت غیرهوشمند نمی‌تواند پدیدآورنده جهان باشد. همچنین هر دو بر آن باورند که حتی مفهوم سازی و نظریه پردازی ثنویت گرایانه مبنی بر وجود دو حقیقت غایی و مستقل، که یکی از آن دو دارای شعور(خدا) و دیگری فاقد شعور(ماده) باشد و با همکاری یکدیگر جهان را ساخته باشند، به اندازه لازم قانع کننده نیست. لذا هر دو فیلسوف با رجوع به *اوپنیشادها* که می‌گویند: "همه چیز برهنه است"، نتیجه می‌گیرند که ماده و روح حقیقی مستقل نیستند و هر دو مبدأ و منشأ واحدی دارند که همان برهنه است. از این رو، هر دو مکتب ثنویت مکتب سانکیه را رد می‌کنند و هر دو وحدت گرا (monist) به شمار می‌آیند.^۳

مکتب ادویته ودانته اصل انحلال جهان را می‌پذیرد. بر مبنای این مکتب، در پایان یک کَلِپَه^۴ یا عصر بزرگ جهانی، کل موجودات هستی در جمع بلا تعین مایا، که به اعتباری توهم جهانی و قوه متخیله مطلق و معادل تقریبی پرکریتی است، مستهلک می‌شوند، ولی بقایا و آثار ناشی از اعمال گذشته (کَرْمَه) از میان نمی‌روند و همچون نطفه‌های خفته در اقیانوس آخرالزمان، بالقوه باقی می‌مانند و در آغاز

1- Srinivasa Chari, art. cit, pp. 312-313.

۲- چاترجی، ص ۶۷۷.

۳- همو، ص ۶۵۲.

آفرینشی نو می شکفند و هر یک بنابر امکانات و نیروهای موجود در آن، توسعه و تکامل می یابد.^۱

از دیدگاه شنکره، برهمن یگانه به وسیله کشش خلاقه درونی خود مبدل به دنیای اسم (nāma) و صورت (rūpa) می شود، اما زمانی که شرارت بر فضیلت غلبه کند، ایشوره دنیا را نابود می کند و بدین سان شر را از میان بر می دارد. نیروهای عامل شر برای مدتی به وسیله اراده نجات بخش ایشوره از جیوه بازستانده می شوند و آفرینش و انهدام به طریقی درونی و بی پایان رخ می دهد و منظور کلی از فراشد دنیا همانا آزادی ارواح است.^۲

اما نکته ای که باید بدان توجه داشت این است که شنکره انهدام جهان را حقیقی نمی داند، بلکه آن را فنای امری توهمی و غیر حقیقی می داند که در اثر معرفت حقیقی انسان نسبت به برهمن رخ می دهد و در نتیجه، همه کثرات در وجود برهمن محو و ناپدید می گردند.

البته دیدگاه شنکره درباره جهان مورد انتقادات زیادی واقع شده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱- بیشترین اعتراض به آراء شنکره از طرف پیروان سانکیه صورت گرفته است. پیروان مکتب سانکیه معتقدند که برهمن دارای آگاهی و شعور محض است و لذا نمی تواند علت جهانی باشد که ناآگاه (acit) و ناخالص است.

شنکره به این نقدچنین پاسخ می دهد که معلول لزوماً شبیه علت خودش نیست. چیزهای بی جانی مثل ناخن و مو از موجودات جاندار می روید و همینطور حیوانات زنده اشیاء بی جانی مثل فضولات از خود به وجود می آورند.

۱- شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۳۶۲.

2- Srinivasa Chari, art. cit, p. 313.

۲- اعتراض دیگر مکتب سانکیه این است که در زمان فروپاشی (pralaya)، جهان وقتی به برهمن برمی‌گردد، ممکن است ناخالصی‌های آن علت خود، یعنی برهمن را آلوده کند.

شنکره در جواب چنین پاسخ می‌دهد که: اثر و معلول وقتی به علت خود بر می‌گردد، هیچ تأثیری بر آن نمی‌گذارد، همان‌گونه که طلا و نقره وقتی ذوب می‌شوند، اشکال و قطعات مختلف آنها بر مواد اصلی تأثیری نمی‌گذارند. از نظر او همان‌گونه که آفرینش‌های جادویی به دلیل غیر حقیقی بودن، هیچ تأثیری بر خود جادوگر نمی‌گذارند، جهان نیز چون جادو غیر حقیقی است و هیچ تأثیری بر برهمن ندارد و فقط کسانی تحت تأثیر جهان قرار می‌گیرند که نسبت به ماهیت خیالی و جادویی آن آگاهی نداشته باشند.^۱

۳- نقد دیگر بر آراء شنکره این است که برهمن بدون کمک دستیارانش (مثلاً ایشوره) نمی‌تواند جهان را خلق کند. پاسخ شنکره در این مورد این است که هم جهان و هم ایشوره مایا است و چیزی غیر از برهمن و خارج از او نیست، یعنی خود برهمن است که در نقش ایشوره جهان را ظاهر می‌کند و نیز خود برهمن است که به صورت جهان ظاهر می‌شود.

۴- و سرانجام آنکه اگر برهمن کامل و بی‌نیاز است، پس چرا جهان را خلق کرده است؟ شنکره در پاسخ این اشکال از واژه لیلایا^۲ و بازی را به کار می‌برد و می‌گوید: جهان بازی برهمن است و او هیچ نیازی به این بازی ندارد و تنها از روی تفنن و سرگرمی، جهان را خلق می‌آفریند. از نظر او، برهمن در بازی خلقت و

1- Dasgupta, op. cit, vol.2, p.36-37.

2- līlā

آفرینش هیچ هدف خاصی را دنبال نمی کند، بلکه صرفاً اراده کرده تا بازی (لیلا) کند.^۱

در پایان می توان چنین جمع بندی کرد که هر دو مکتب ودانته (شنکره و رامانوجه)، عدم ثنویت وجود را تعلیم می دهند. از نظر آنها فقط یک هستی فراگیر (برهمن) وجود دارد و باور به اجزاء متعدد و اساساً متمایزی مثل پوروشه و پرکریتی مطابق با حقیقت هستی نیست. با وجود این، از نظر شنکره فقط یک مطلق محض (برهمن) وجود دارد و بقیه، هر چه هست توهم و مایا است، ولی بر طبق نظر رامانوجه، با آنکه هر چه هست برهمن است، اما برهمن دارای ذاتی یکسان و یکپارچه نیست، بلکه در درون خود عناصر متکثری دارد که به واسطه آنها خود را به شکل جهان کثرات حقیقی متجلی می سازد.

منابع

- جوک باسشت، ترجمه نظام پانی پتی، به کوشش محمد رضا جلالی نایینی و ن. س. شوکلا، دهلی، اقبال، ۱۳۶۰.
- چاترجی، ساتیش چاندر، و درندراموهان داتا، معرفی مکتب های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظر زاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، به کوشش حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- داراشکوه، محمد، مجمع البحرین، به کوشش محمد رضا جلالی نایینی، تهران، قطره، ۱۳۶۶.
- ریخته گران، محمد رضا، "مراتب هستی از دیدگاه مولوی و تطبیق آن با ودانته"، عرفان پلی میان فرهنگ ها، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- همو، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه، ۱۳۸۴.

- Dandekar, A. N., "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), vol.15, New York, 1987.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1-3, Cambridge University, 1968.
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, A.S. Geden(trans.), T.& T.Clark, Edinburg, 1906.
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, 1999.
- Garbe, R., "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, James Hastings(ed.), vol.12, New York, 1964.
- Kaith, A. Beriedale, "Ramanuja", in *idem*, vol.10.
- Lipner, Jalius, *Hindus*, Routledge, London & New York, 1999.
- Otto, Rodolf, *Mysticism East and West(A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism)*, Berthe L. Bracey & Richenda C. Pane(trans.), Macmillan Publishing Co.Inc, New York, 1976.
- Radhakrishnan, S., "Sankara", in *History of Philosophy Eastern and Western*, S.Radhakrishnan(ed.), vol. 1, London, 1967, pp. 212-286.
- Raju, P. T., "Post – Sankara", in *idem*, pp. 287- 304.
- Single, N., *A Study of Hinduism*, Publishing House PVT Ltd, New Delhi, 1999.
- Sinha, Jadunath, *The Philosophy of Vsistadvaita (Ramanuja)*, Publishing House PVT Ltd, Calcutta, 1972.
- Srinivasa Chari, P. N., "Ramanuja", *History of Philosophy Eastern and Western*, S.Radhakrishnan(ed.), pp. 305-321.
- *The Thirteen Principal Upanishads*, F. Max Müller(trans.), Worth Classics of World Literature, 2000.
- *The Vedanta – Sutras With Sankaracarya's Commentary*, G. Thibaut(trans.), in *Sacred Books of the East*, Max Müller(ed.), vol.34, Delhi, 1998.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Joseph Campbell(ed.), Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1969.