

مبدأ و کتب شنکره

محمد رضا اسدی^۱، سید ضیاء الدین حسینی^۲

چکیده

نوشتار حاضر به بحث از تلقی شنکره در باب مبدأ میپردازد که باعتقاد بسیاری از متفکران هندو و بسیاری از هندشناسان، بزرگترین حکیم سنت هندوست. باعتقاد شنکره برخی از متون اوپه‌نیشدی بر این دلالت دارند که برهمن، نیرگونه (نامتعین و نامتکیف) است و برخی دیگر بر این دلالت دارند که او سگونه (متعین و متکیف) است. او در برخورد با این مطلب، جانب نیرگونه بودن برهمن را میگیرد و آن را مقصود و منظور نظر اصلی متون اوپه‌نیشدی میداند. برهمن در سنت آدویتیه ست‌چیت‌آنده، وجود و علم و لذت مطلق است، اما در عین این رویکرد ایجابی میتوان شاهد دغدغه‌هایی سلبی نیز بود که در آن همین عبارات نیز قادر نیستند [آنگونه که باید] برهمن را معنا کنند و برهمن [به این معنا] ورای ذهن و سخن است. همچنین در نظام شنکره از برهمن بعنوان آتمن و خود اعلی یاد میشود که هماهنگ با آموزه مایا، در واقع جز او نیز وجود و خودی نیست.

کلیدواژه‌ها: شنکره، ادویتیه، ودانته، خداوند

۲۹

* * *

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
 ۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)؛ seyedziyaodin@yahoo.com
- تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۷/۲۷



مقدمه

در میان مکاتب فلسفی هند، مکتب ودانته^۱ را باید ژرفترین و برجسته‌ترین دانست. تعبیر ودانته بمعنای پایان و نهایت وده‌ها(دانشها)^۲ ابتدا بر اوپه‌نیشدها^۳ اطلاق شده است. این تعبیر بعدها بر سیستم فلسفی ودانته که متکی بر اوپه‌نیشدها است نیز اطلاق شد. ودانته دارای پنج مکتب بزرگ است که منسوب به پنج حکیم بزرگ ودانته یعنی شنکره^۴ (۷۸۸-۸۲۰ م)، رامانوج^۵ (۱۰۱۷-۱۱۳۷ م)، نیمبارکه^۶ (۱۱۲۵-۱۱۶۲ م)، مدهوه^۷ (۱۲۳۸-۱۳۱۷ م)، و ولبّه^۸ (۱۴۸۱-۱۵۳۳ م) است.^(۱) در این میان آدویت^۹ ودانته ودانته جایگاه خاصتر و اعتبار و برجستگی بسیار بیشتری یافته است و شنکره باعتقاد بسیاری از متفکران هندو و هندشناسان، بزرگترین حکیم سنت هندوست.^(۲) در این نوشتار تلاش میشود تا حتی‌الامکان با استناد به عبارات خود شنکره به تلقی او در باب خداوند پرداخته شود. مباحث مورد بحث، مباحثی از شنکره است که بطور خاصتر بعنوان مباحث خداشناسی شناخته میشوند و در اینجا، بجز اشاره‌ی مجمل به بحث مایا^{۱۰}، به مباحث دیگری که بنوعی با خداشناسی در ارتباطند - مانند بحث آفرینش و وحدت وجود نمیپردازیم که آن خود مقاله‌ی مفصل و جداس.^(۳)

۱. برهمن نیرگونه و سگونه

در برخی عبارات شنکره میان برهمن^{۱۱} نیرگونه^{۱۲} (نامتعین، نامتکیف)^{۱۳} و

1. Vedānta
2. Vedas
3. Upanishads
4. Shankara
5. Rāmānuja
6. Nimbārka
7. Madhva
8. Vallabha
9. Advaita
10. māya
11. Brahman
12. nirguna
13. unqualified

برهمن سگونه^۱ (متعین، متکیف)^۲ تفکیک شده است. دئوسن^۳ این تفکیک را چنین چنین تقریر میکند که برهمن، آنگاه که حقیقتاً لحاظ شود، بری از هرگونه تمایز^۴، کیفیت^۵، محدودیت^۶ و صورت^۷ است. این برهمن نامتمایز^۸ اما دو مقابل دارد: اول، اول، صور جهان پدیداری، آنگونه که برهمن در تقید بوسیله اوپادهیها (محدودیتها) ظاهر میشود و دیگر، ایده‌های تشکل یافته^۹ ناقصی که ما از ذات الوهی^{۱۰} شکل میدهیم تا او را به فهم و عبادت خود نزدیکتر سازیم. دئوسن در ادامه اظهار میکند: این عجیب است که در آثار شنکره میان این دو مقابل برهمن نامتمایز با اینکه بسیار از هم فاصله دارند تمایز قاطعی برقرار نشده است.^(۴)

شنکره خود در قطعه‌یی از شرح برهمه‌سوتره^(۵) اظهار میکند که برهمن در دو شکل میتواند شناخته شود:^(۶) یکی بگونه‌یی که واجد ضمیمه‌یی محدودکننده^{۱۲} است؛ ضمیمه‌یی که بواسطه تکثرات و تنوعات جهان بنیان نهاده شده است و تقیدی از نام و صورت است. دیگری بگونه‌یی که بری از همه مؤلفه‌های مقیدکننده و مقابل گونه قبلی است. باعتقاد شنکره، قطعات بسیاری از اوپه‌نیشد وجود دارد که با تفکیکی میان موضوع معرفت و موضوع جهل به انحاء مختلف این دو تصویر از برهمن را نشان میدهند، مانند این قطعه:

این است نامحدود(برهمن مطلق)، آنجا که شخص (روشنی یافته) هیچ چیز دیگری نمیبیند، هیچ چیز دیگری نمیشود و هیچ چیز دیگری نمیداند؛ در حالی که محدود(برهمن متعین)، آنجاست که شخص چیز دیگری را مبیند،

-
1. saguna
 2. qualified
 3. Deussen
 4. Difference (vicesha)
 - ۳۱ 5. Attribute(guna)
 6. Limitation (upādhi)
 7. Form (ākāra)
 8. undifferentiated
 9. figurative
 10. Godhead
 11. Brahma Sutra
 12. limiting adjunct



محمد رضا اسدی، سیدضیاءالدین حسینی؛ مبدأ در مکتب شنکره

چیز دیگری را می‌شنود و چیز دیگری را میداند. آنچه نامحدود است در حقیقت بی‌زوال است، در حالی که آنچه محدود است زوال‌پذیر است.^(۷)

یا این قطعه که «برهمن مطلق» نه این [است]، نه این».^(۸)

او در جای دیگری از شرح برهمن‌سوتره بحث در اینباره را از این مسیر پی می‌گیرد که در متون وده‌یی در باب برهمن گاهی چنین است که به او در حالی اشاره میشود که تعینی^۱ با او همراه شده است و گاهی چنین نیست؛ مثلاً قطعاتی مانند: «اوست فاعل همه اعمال (خوب)، واجد همه امیال (خوب)، همه بوهایی خوب»، [و] همه مزه‌ها (ی خوب)^(۹)، دال بر این است که برهمن واجد کیفیات^۲ است و قطعاتی مانند: «آن نه بزرگ است و نه کوچک، نه کوتاه است و نه بلند»^(۱۰)، اشاره به این دارد که آن بری از کیفیات است. شنکره سپس این سؤال را مطرح میکند که آیا میتوان گفت برهمن در اینجا دارای مشخصه‌یی دو جنبه‌یی و دوگانه^۳ است یا اینکه باید گفت آنچه در اینجا مورد بحث است یکی از این دو مشخصه را بیشتر ندارد؟ و اگر شق دوم، صحیح است، کدامیک از این دو مشخصه را باید پذیرفت؟ وی در ادامه دیدگاهی مقابل را مطرح میکند و آن اینکه بنا به حجیت این متون (که چشم‌اندازی دوگانه را بدست میدهند)، باید گفت که برهمن واجد هر دو جنبه است. اما شنکره بر این اعتقاد است که برهمن اعلی بخودی خود، منطقاً نمیتواند هر دو مشخصه را داشته باشد، چرا که این نمیتواند مقبول باشد که یک امر واحد بنا به طبیعت خود هم واجد اموری چون صورت باشد و هم بری از آنها؛ زیرا این تناقض است. شنکره در اینجا و در پاسخ به یک اشکال مثالی میزند؛ برهمن در نسبت با ملحقات محدودکننده چون بلور شفاف است که بواسطه مجاورت با جسمی کدر، کدر بنظر میرسد، در حالی که در واقع چنین نیست. کدر تلقی کردن این بلور شفاف بواسطه آن ملحقات چیزی جز خطا نیست که از جهل ناشی شده است. بنابراین، اگر ناگزیر باشیم یکی از این دو مشخصه را انتخاب کنیم، آن تلقی برهمن

۳۲

1. qualification
2. attributes
3. a twofold characteristic



بعنوان امری مطلقاً عاری از کیفیات و عاری از تغیر است که باید برگرفته شود و نه شق مقابل آن؛ چرا که در همه متونی که در پی‌آند تا طبیعت حقیقی برهمن را بدست دهند برهمن بری از همه کیفیات متمایزکننده تصویر شده است؛ مانند این قطعه: «[او] بی‌صدا [است و]، غیر قابل لمس، [و] بی‌رنگ، [و] بی‌زوال».^(۱۱)

اما حجم عبارات اوپه‌نیشدی که در آنها برهمن با تعیناتی همراه شده است بیشتر از آن است که این بحث بسادگی پایان پذیرد. از اینرو، شنکره باز خود در قالب اشکال و پاسخهایی تلاش میکند تا این موضع را تثبیت نماید. مستشکل باز نمونه‌های زیادی از اوپه‌نیشدها را مثال میزند که حاکی از اسناد تعیناتی به برهمن است و سپس مجدد برای جمع میان این دو مشخصه پیشنهاد میکند که برهمن را بنا به طبیعت یا بواسطه تأثیر موقعیت [ملحقات محدودکننده] واجد هر دو جنبه تلقی کنیم؛ نمونه‌هایی مانند: «برهمن چهار پا (یا ربع و قسمت) دارد»^(۱۲)، «برهمن شانزده انگشت (جزء) دارد»^(۱۳)، «برهمن بخشنده نتایج اعمال به آن افراد است»^(۱۴)، «برهمن سه جهان را بعنوان بدن خود دارد».^(۱۵) شنکره باز این موضع را نمیپذیرد و چنین استدلال میکند که خود اوپه‌نیشد هریک از این تعینات را جداگانه نفی کرده است و بازاء ذکر هر تعینی که بوسیله ضمیمه‌ی محدودکننده ایجاد شده است، نامتعین بودن خود برهمن را گوشزد میکند. بنابراین، این تمایزاتی که از آنها سخن گفته میشود برای هدف مراقبه^(۱۶) و عدم تمایز است که مقصود اصلی متن مقدس است. نمیتوان معتقد بود که متن مقدس از دیدگاهی حمایت میکند که در آن، برهمن جهات گوناگون دارد.^(۱۷)

باعتقاد شنکره این در حالی از جهل است که برهمن میتواند در قلمرو اموری چون متعلق مراقبه (عبادی یا مفهومی)^۲، مراقبه‌گر و نظایر اینها وارد شود.^(۱۸) این مراقبه‌ها، به فراخور تفاوت کیفیات و شرایط دخیل، متفاوت میشوند؛ برخی باعث نیل به حالات بالاتر میگردند و برخی به رهایی و نجات تدریجی و برخی به کارآمدی بیشتر اعمال و موفقیت در کارها منجر میشوند. اگرچه یک خدا، خود اعلی است که باید در این

1. meditation
2. worshipful or notional



مراقبه‌های متفاوت بعنوان واجد این کیفیات مورد مراقبه قرار بگیرد، با این حال، نتایج مراقبه‌ها به فراخور کیفیت مورد مراقبه گوناگون خواهد بود. اگرچه یک خود اعلی است که در همه موجودات متحرک و ساکن پنهان شده است، با این حال، متن مقدس میگوید که به تناسب مراتب اذهانی که مؤلفه‌های محدودکننده این خود را شکل میدهند، ظهور این خود ازلاً نامتغیر و همیشه یکسان نیز در مراتب مختلفی از موجودات خواهد بود و در شکل شرافتها و قدرتهاى مختلفی آشکار میشود؛ مانند این قطعه: «کسی که به ظهور بالاتر خود اعلی در خود معرفت دارد».^(۱۹) یا شبیه این، گیتا^۱ میگوید: «هر جا قدرت و شکوه و نیرویی باشد، بدان که آن از ذره‌یی از جلال من برخاسته است».^(۲۰) این قطعه باز میکند که هر جا قدرت و عظمت شگرفی و نظیر آن باشد، باید آن بعنوان خدا پرستیده شود.^(۲۱)

باعتماد شنکره، اگرچه هیچ خویشاوندی خاصی میان معرفت به خود اعلی و مؤلفه‌های مقیدکننده نیست (بگونه‌یی که موهم این معنا باشد که متعلق معرفت [حقیقی] هم میتواند برهمن اعلی باشد و هم برهمن فروتر - با این حال، نیل به معرفت خود اعلی (که منجر به نجات آنی میشود) با کمک نوعی ارتباط با مؤلفه‌های محدودکننده و در بستر و زمینه‌یی از آنها ممکن میگردد. اگرچه برهمن واحد است، اما اوپه‌نیشدها از یکسو برای هدف مراقبه برهمنی را تعلیم میدهند که مرتبط با مؤلفه‌های مقیدکننده است و از سوی دیگر برای هدف معرفت [حقیقی] برهمنی را تعلیم میدهند که بری از این امور است.^(۲۲)

۲. رویکرد ایجابی؛ برهمن بعنوان ست‌چیت‌آنده

اصحاب ادویته از برهمن به ست‌چیت‌آنده^۲ تعبیر میکنند؛^(۲۳) یعنی وجود/حق^۳ [مطلق]، علم و آگاهی^۴ [مطلق] و لذت و بهجت^۵ [مطلق]. متفکران ادویته این شکل از تعبیر را بعنوان «تعریف با ارجاع به ذات» میشناسند، در برابر «تعریف با ارجاع به

1. Gitā
2. Sat-cit-ānanda
3. Being/truth
4. consciousness
5. bliss



امور عرضی» [مثلاً با ارجاع به رابطه برهمن با جهان]. این عناوین اوصافی زائد بر ذات برهمن نیستند بلکه حکایتگر از ذات او و عین ذات او هستند. این تعبیر [بیشتر از اینکه بخواهد تعبیری جامع برای وجوه کمالی مختلف برهمن باشد] نمادی از برهمن است آنگونه که توسط ذهنی که تجربه‌اش از برهمن را تفسیر میکند صورت‌بندی شده است.^(۲۴)

در تیتیری^۱ اوپه‌نیشد آمده است: «آنکس که به برهمن معرفت یابد به بالاترین دست یافته است.» همچنانکه در اینباره گفته شده است: «آنکس که برهمن را بعنوان واقعیت/حقیقت^۲، معرفت^۳، و مطلق^۴ (۲۵) بشناسد که در جایگاه سرّی قلب و در آسمان اعلی قرار دارد، به همه آرزوها و خواسته‌ها توأم با برهمن علیم^۵ میرسد.»^(۲۶)

شنکره در شرح عبارت مذکور اظهار میکند که این قطعه در پی آن است تا در عبارتی موجز، طبیعت حقیقی برهمن را مشخص کند و این عبارت که «برهمن حقیقت، معرفت و مطلق است» بعنوان تعریفی^۶ از برهمن لحاظ شده است؛ چرا که بر آن است تا برهمن را که موضوع است از امور دیگر متمایز کند و یک امر زمانی شناخته میشود که از امور دیگر متمایز شود؛ مثلاً در محاوره عادی یک نیلوفر خاص زمانی شناخته میشود که بعنوان چیزی آبی، بزرگ و خوشبو توصیف شود. تعبیر سّیه، حقیقی^۷، زمانی بر چیزی اطلاق میشود که آن چیز طبیعتی که معلوم شده است از آن اوست را تغییر ندهد و چیزی غیرواقعی^۸ خوانده میشود که طبیعتی که معلوم شده است از آن اوست را تغییر دهد. بنابراین امر تغییرپذیر^۹ غیرواقعی است، زیرا در این عبارت که «امری تغییرپذیر (مانند ظرفی از خاک) تنها در نام است که وجود دارد و

1. Taittiriya
2. (satya)real/truth
3. (jnāna)knowledge
4. (ananta)infinite
5. Intelligent/all-knowing
6. definition
7. true
8. unreal
9. mutable

۳۵



متکی بر سخن است، تنها خاک است که حقیقی است»^(۲۷)، تأکید شده است که تنها آن چیزی حقیقی است که وجود [عینی و ثابت] دارد.^(۲۸) بنابراین، آن عبارت (که برهمن حقیقت است)، برهمن را از امور غیر واقعی متمایز میسازد.^(۲۹)

تعبیر از برهمن به سَت در قطعات دیگر اوپه‌نیشد نیز آمده است؛ بعنوان مثال، در چاندوگیه^۱ اوپه‌نیشد آمده است: «در آغاز، تنها وجود [اعلی] (Being) بود...»^(۳۰) شنکره در توضیح این عبارت چنین میگوید که تعبیر «وجود»^۲ در اینجا، همچنانکه از متون اوپه‌نیشدی برمی‌آید، اشاره به چیزی دارد که وجود و هستی صرف^۳ و لطیف، غیرقابل تعریف^(۳۱)، همه‌جا حاضر و فراگیر، واحد، بی‌آلایش، بسیط و آگاه است.^(۳۲)

در ادامه شرح قطعاً پیش‌گفته از تیتیریه اوپه‌نیشد، ممکن است نتیجه گرفته شود که برهمن (نامتغیر) علتِ (مادی) (همهٔ تغیرات متعاقب) است و از آنجا که علت مادی خمیره و ماده^۴ است، برهمن نیز مانند خاک ناآگاه است. ازاینرو [در تقابل با این وهم] گفته شده است که برهمن جنانه است. جنانه بمعنای معرفت^۵ و آگاهی^۶ است. از اینکه اینک گفته شده است «برهمن معرفت است» نیز ممکن است نتیجه گرفته شود که برهمن محدود است؛ چرا که در مورد معرفت انسان دیده میشود که محدود است. [یعنی با آن قیاسهایی شود.] بنابراین، برای زدودن این [وهم] اضافه شده است که او نامحدود است. در این معرفت نامحدود هیچ انفکاک نیست. این معرفت برهمن عین ذات او و غیر قابل انفکاک از اوست و ازاینرو ازلی است. او بنا به طبیعت خود، نور ازلی است. از آنجا که هیچ چیز قابل انفکاک از برهمن نیست و برهمن علت همهٔ چیزهای دیگر است و از آنجا که برهمن در نهایت لطافت است، هیچ چیز خواه لطیف یا پوشیده یا دور یا در گذشته، حال و آینده نیست که بتواند از علم او بیرون باشد، ازاینرو او همه‌دان است. طبیعتاً نباید تصور کرد که معرفت برهمن با ابزار است. همچنانکه اوپه‌نیشد میگوید: «با اینکه او بدون دست و پا است، با این حال میدود و به

1. chāndogyā
2. Being
3. Mere esse
4. substance
5. knowledge
6. consciousness



چنگ می‌آورد؛ با اینکه او بدون چشم است، با این حال میبیند؛ با اینکه او بدون گوش است، با این حال میشنود. او به هر چه دانستنی است علم دارد...»^(۳۳).

در قطعاتی پیوسته از شرح برهمه‌سوتره نیز شنکره در تقابل با مکاتبی چون سانکھی^۱ بنحو تفصیلی بدین میپردازد که برهمن بعنوان علتِ واحدِ عالم، آگاهی مطلق است و پیش از خلقت نیز به مخلوقات علم مطلق دارد. او در پاسخ به این سؤال که متعلق علم برهمن به مخلوقات پیش از خلقت چه بوده است، پاسخ میدهد که آنها نام و صورتِ ظهورنایافته‌ی^۲ بودند که به آنها نه بعنوان متفاوت از برهمن و نه نامتفاوت با او نمیتوان ارجاع داد.^(۳۴)

موضوع مهم بخش دوم تئوریه اوپه‌نیشد اساساً نسبت برهمن و لذت و بهجت و سعادت است. در شرح برهمه‌سوتره شنکره در باب این قطعات تئوریه اوپه‌نیشد ابتدا اشکالات تفسیری را مطرح میکند که آیا همان برهمن اعلی که در ابتدای این بخش دوم از او بعنوان حقیقت و معرفت و مطلق یاد شد، هموست که در ادامه از او بعنوان امر سرشار از لذت یاد شده است؟^(۳۵) در ادامه در شرح قطعۀ بعدی برهمه‌سوتره گفته میشود که باتوجه به سیاق عبارات، امر سرشار از لذت، همان برهمن اعلی است. در اینجا پس از اینکه از برهمن اعلی بعنوان لذت [اعلی] سخن گفته شده است: «او یقیناً لذت [اعلی] است»^(۳۶)، گفته میشود: «زیرا اشخاص (یعنی اشخاص فردی) در [نوعی] تماس با [این] لذت [اعلی] است که خرسند میشوند. چه کسی حقیقتاً میتواند نفسی فرو برد و نفسی برآورد اگر این لذت [اعلی] در موضع اعلی (درون قلب) نباشد؟ چرا که اوست که در واقع به مردم لذت میبخشد»^(۳۷) سپس باز در اشاراتی از این دست به این معنا اشاره میشود: «کسی که به این خود سرشار از لذت میرسد...»^(۳۸)، «فرد روشنی‌یافته پس از نیل به لذت برهمن از هیچ چیز نمیترسد»^(۳۹) و «کسی که به لذت [اعلی] بعنوان برهمن معرفت یابد...»^(۴۰) در اوپه‌نیشدی دیگر (بریه‌دآرنیکه^۳) نیز واژه «لذت» در مورد خود بکار رفته است: «معرفت، لذت، برهمن»^(۴۱). بنابراین، از سیاق این عبارات دانسته

۳۷

1. s̄ankhya
2. unmanifested
3. Brhadāraṇyaka



محمد رضا اسدی، سیدضیاءالدین حسینی؛ مبدأ در مکتب شنکره

میشود که امر سرشار از لذت همان برهمن است.^(۴۲)

تذکر این نکته خالی از فایده نیست که در کنار این وجه جمالی (برهمن بعنوان لذت اعلی و مطلق) در همین بخش دوم تیتیریه اوپه‌نیشد میتوان به وجهی جلالی نیز اشاره کرد: «همه فعالیت کیهانی از خوف اوست؛» [از خوف اوست که وایو^۱ (باد) میوزد، از خوف اوست که سوریه^۲ (خورشید) برمی‌آید، از خوف اوست که هم آگنی^۳ (آتش) و هم ایندره^۴ عمل میکنند و نیز مریتو^۵ (مرگ) بعنوان پنجمی به راه می‌افتد.^(۴۳) شنکره در توضیح این قطعه، رابطه این نیروها (خدایان) با برهمن را چون رابطه عبد و خدمتگزار با پادشاه میداند که در آن برهمن بعنوان فرمانروای آنها صاحب هیبت است.^(۴۴)

در اوپه‌نیشدها اوصاف دیگری در باب برهمن را نیز میتوان پی گرفت؛ مانند اینکه او بعنوان نورالانوار و حیات ازلی معرفی شده است: «آنکه خدایان او را بعنوان نورالانوار^۶ و بعنوان حیات ازلی تقدیس میکنند.»^(۴۵) شبیه این مضمون در قطعات دیگر اوپه‌نیشد نیز تکرار شده است.^(۴۶) شنکره تذکر میدهد که نوریت برهمن را باید مطابق شأن برهمن تفسیر کرد و بطبع نباید آن را مادی تفسیر نمود. هر آنچه درک میشود در نور برهمن است که درک میشود، اما برهمن خود اینگونه نیست که بواسطه نور دیگری [قابل] درک شود، او طبیعتاً خوددرخشان است.^(۴۷) همچنین برهمن بعنوان قدرت مطلق توصیف شده است که واجد همه نیروهاست و اراده او تخلف‌ناپذیر است. اراده او درست است و او همچنین بری از همه نادرستیها و شرور است.^(۴۸)

۳. دغدغه‌های سلبی؛ برهمن بعنوان خاموشی

در آنچه گذشت با رویکردی ایجابی در باب برهمن روبرو بودیم، اما در عین

۳۸

1. Vāya
2. surya
3. Agni
4. indra
5. Mrityu
6. Light of lights



حال در عبارات اوپه‌نیشد و عبارات شنکره دغدغه‌هایی سلبی را نیز میتوان مشاهده کرد، دغدغه‌هایی که بعضاً در نوعی ارتباط با تجربه عرفانی است. البته این دغدغه‌ها را نباید چنان تصویر کرد که سر از رویکرد سلبی رادیکال^(۴۹) درآورند و در تعارض صریح با پاره‌های دیگر این متون قرار بگیرند.

در همان بخش دوم تیتیریه اوپه‌نیشد که در ابتدای آن از برهمن بعنوان وجود و علم و مطلق تعبیر شده بود، آمده است: «آنجا که واژه‌ها به همراه ذهن باز میگردند در حالی که در نیل به او ناکام هستند، آنکس که به لذت برهمن معرفت یافته است از هیچ چیز نمیترسد»^(۵۰) و یا کمی قبل از این عبارت، در حالی که برهمن را بعنوان لذت مطلق توصیف میکند از او به «تعریف‌نشده»^۱ و «غیر قابل بیان»^۲ تعبیر میکند.^(۵۱) شنکره در توضیح این قطعات اظهار میدارد که عباراتی از ایندست نشان میدهد که برخلاف امور متکیف این‌جهانی، برهمن [آنگونه که باید] با واژگان قابل‌توصیف نیست. تعبیر ستیه و تعبیر جنانه [تا آنجا که بنحوی مضمّر نوعی آمیختگی با برخی محدودیتهای مدلولات متعارفشان دارند]، اگرچه برای اشاره [ی اجمالی] به برهمن بکار گرفته میشوند^۳ اما نمیتوانند برهمن را [کاملاً] معنا دهند.^۴ درست است که تعابیر حقیقت و معرفت و مطلق آنگاه که کنار هم قرار بگیرند، میتوانند برهمن را از امور دیگر متمایز کنند و از اینرو میتوانند [به این معنا] بعنوان تعریفی از او لحاظ شوند^(۵۲)، اما در عین حال نمیتوانند [آنگونه که باید] او را بیان کنند و برهمن [بدین معنا] ورای ذهن و سخن و ورای هر واژه و مفهومی است.^(۵۳)

در قطعه ۱۶،۲،۳ از شرح برهمه‌سوتره، شنکره در بحث از نیرگونه بودن برهمن اظهار میدارد که برهمن آگاهی محض و مطلق است.^(۵۴) در قطعه بعدی در ادامه بحث، پس از نقل عبارت پیشین از تیتیریه اوپه‌نیشد و نقل عبارات دیگری چون «[برهمن] نه این [است]، نه این»^(۵۵)، شنکره داستان بادهوه^۵ را نقل میکند. شخصی از بادهوه

1. undefined
2. inexpressible
3. indication
4. denotation
5. Bādhva



خواست که برهمن را به او تعلیم دهد. بادهوه سکوت کرد. شخص برای بار دوم و سوم از او خواست که برهمن را به او تعلیم دهد و بادهوه باز سکوت کرد. آنگاه بادهوه گفت من همان بار نخست پاسخ تو را دادم، اما تو متوجه آن نشدی؛ برهمن خاموشی است.^(۵۶) در قطعه بعدی (۳،۲،۱۸) شنکره چنین میگوید: برهمن اعلی بنا به طبیعت خود، آگاهی مطلق، نامتمایز و ورای ذهن و سخن است. در اینجا اسناد آگاهی مطلق به برهمن همزمان با ورای ذهن و سخن بودن او آمده است.^(۵۷)

۴. برهمن بعنوان آتمن

یکی دیگر از مباحث مطرح در خداشناسی شنکره نسبت برهمن و آتمن^۱ (خود) و تعبیر از برهمن به آتمن است. در ماندوکیه^۲ اوپه‌نیشد آمده است: «این آتمن (خود)، برهمن است.»^(۵۸) در اینجا این سؤال مطرح میشود که نسبت آتمن و برهمن چگونه است؟ آیا در اینجا با اینهمانی کامل روبرو هستیم یا اینکه مطلب بگونه‌ی دیگر است؟ شاید انتظار این باشد که آتمن بعنوان خودهای اعلای جزئی در عوالم صغیر در برابر خود اعلای کلی در عالم کبیر (برهمن) لحاظ شود که بعنوان شریفترین شأن انسانی در نوعی همنشینی خاص با برهمن در نوعی اتحاد خاص با اوست. اما عبارات شنکره در اینجا و بطور کلی در مواضع گوناگون بگونه‌ی است که سخنی از تمایز میان آتمن و برهمن در کار نیست و تعبیر آتمن در این موارد برای اشاره به همان حقیقت واحد برهمن بکار میرود.^(۵۹) در بریه‌دآرنیکه اوپه‌نیشد نیز آمده است: «این آتمن، برهمن است، داننده همه چیز.»^(۶۰) شنکره در ذیل این قطعه پس از اظهار اینکه برهمن آتمن است در پاسخ به این سؤال که این آتمن (خود)، چیست، میگوید:

خود درونی که مبیند، میشنود، فکر میکند، میفهمد و میداند؛ داننده همه چیز،
چرا که بعنوان خود همه چیز، همه چیز را درک میکند. این تعلیم همه متون
ودانته [= اوپه‌نیشدها] است، جان کلام آنهاست. این به جاودانگی و بی‌ترسی
منجر میشود؛ چیزی که اهتمام متن مقدس تماماً بدان گمارده شده است.^(۶۱)

1. Ātman
2. Māndukya



در قطعه اول شرح برهمه‌سوتره این اشکال مطرح میشود که این «خود» یا آشناست یا ناآشنا و اگر آشناست نیازی به غور در باب آن برای معرفت به آن نیست و اگر ناآشناست نمیتوان در باب آن غور کرد. شنکره بدین اشکال چنین پاسخ میدهد که برهمن بعنوان موجودی بخوبی شناخته‌شده^۱، ازلی، محض و خالص، آگاه، ذاتاً رها و همه‌دان و همه‌توان تحقق دارد. وجود برهمن از این حقیقت بخوبی شناخته شده است که او خود همه است^۲؛ زیرا هر کسی احساس میکند که خود او^۳ تحقق دارد و هرگز احساس نمیکند که «من وجود ندارم». اگر درک و تصدیقی عمومی به وجود این خود [اعلی] نبود، همه احساس میکردند که «من وجود ندارم». این خود [اعلی] برهمن است. مستشکل اشکال میکند که اگر برهمن بعنوان خود [اعلی] بخوبی شناخته شده است، از آنجا که او از قبل شناخته شده است این دشواری پیش می‌آید که [دیگر] نباید متعلق غور و تأمل قرار بگیرد. شنکره پاسخ میدهد که چنین نمیشود؛ چرا که طبیعت ممتاز او محل کشمکش و نزاع است. [برخی از] مردم عادی [و عوام] و نیز ماتریالیستهای مکتب لوکایت^۴ تنها بدن را بعنوان خودی که دارای آگاهی است، تصدیق میکنند. برخی معتقدند که ذهن، خود است. بعضی میگویند که آن صرفاً آگاهی لحظه‌یی است. عده‌یی آن را پوچی میدانند. برخی دیگر بر این باورند که روحی وجود دارد که غیر از بدن است و از بدنی به بدن دیگر می‌رود و عامل (افعال) و تجربه‌کننده (نتایج) است. بعضی میگویند این روح تنها یک تجربه‌کننده است و عامل نیست. عده‌یی معتقدند که خدایی وجود دارد که متفاوت از این روح است و همه‌دان و همه‌توان است. برخی دیگر میگویند که او [همان] خود [اعلی] ارواح فردی است. بدین ترتیب افراد بسیاری وجود دارند که با اتکای به منطق، متون و ظنون خودشان، از دیدگاههای متضادی پیروی میکنند. اگر شخص هریک از این دیدگاهها را [کورکورانه و] بدون محک و ارزیابی بپذیرد، در معرض این است که از رهایی منحرف شود و گرفتار تأسف

۴۱

1. Well known entity
2. Self of all
3. His self
4. self
5. Lokāyata



محمد رضا اسدی، سیدضیاءالدین حسینی؛ مبدأ در مکتب شنکره

گردد. از اینرو این تخالفها و تقابلها، ضرورت غور در اینباره را روشن میکند.^(۶۲)

۵. برهمن بعنوان تنها واقعیت؛ اشاره‌ی مختصر به آموزه‌ی مایا

بحث از آموزه‌ی مایا ما را در وجوه دیگری از تلقی شنکره، یعنی تلقی او در باب آفرینش و وحدت وجود وارد میکند که همانطور که اشاره شد این خود نوشتاری جداگانه می‌طلبد. اما نظر به اهمیت آموزه‌ی مایا در تلقی شنکره، اشاره‌ی اجمالی بدان خالی از فایده نیست و میتواند بر تلقی شنکره در باب خداوند پرتو بیشتری بیفکند. آموزه‌ی مایای شنکره از جمله میتواند آنچه در بخش پیشین، ذیل بحث از اینهمانی برهمن و آتمن گفتیم را روشنتر سازد.

آموزه‌ی مایا مؤدی به رویکرد ناثنوی خاص مکتب ادویته است که مهمترین شاخصه‌ی مکتب ادویته است و در این نظام با مفاهیم دیگری چون آویدیا^۱ (جهل) و آدهیاسه^۲ (برنهادن) در ارتباط است.

موضع خطا بطور کلی در تصدیق است؛ یعنی در تصدیق است که ممکن است بواسطه‌ی اسنادی نادرست خطا رخ دهد. شنکره نیز در مقدمه‌ی شرح برهمه‌سوتره تحلیلی ارائه میدهد که از جهاتی مشابه این تحلیل است. او مقدمه‌ی خود را با تفکیک میان خود و غیرخود شروع میکند و سپس در باب خلط میان این دو و احکامشان مفهومی را مطرح میکند که میتوان از آن به برنهادن^۳ (آدهیاسه) تعبیر کرد. خطا بواسطه‌ی برنهادن چیزی نادرست بر چیزی دیگر است. در برنهادن نادرست، چیزی بعنوان چیزی دیگر تصور میشود و ظاهر میگردد؛ مانند توهم طناب [در تاریکی] بعنوان مار، یا صدف مروارید بعنوان نقره، یا ماه واحد بعنوان دو ماه [خطای چشم احوال]، یا سراب بعنوان آب، یا کنده‌ی درخت [از دور] بعنوان انسان. این خطا بواسطه‌ی جهل (آویدیا) است و شخصی که در اینباب معرفت دارد گرفتار این برنهادن نادرست نمیشود. آنچه در این تحلیل بطور خاص وجهه‌ی همت و مورد ۴۲
علاقه‌ی شنکره است، جهل نسبت به حقیقت آتمن (برهمن) و حقیقت وحدت و معرفت مقابل این جهل است.^(۶۳) زائل شدن جهل در باب حقیقت آتمن (برهمن) و

1. avidyā

2. adhyāsa

3. superimposition

حقیقت وحدت بواسطه معرفتی شهودی و وحدانی ممکن است، که گاهی از آن به انوبهوه^۱ تعبیر میشود.^(۶۴)

اما درباره خود تعبیر مایا باید گفت که این تعبیر در سیر تطوری خود و در متون مختلف گاه و جوه معنایی مختلفی به خود گرفته است، اما در ادویته بطور خاص با مفهوم وهم مناسبت دارد؛ توهمی کیهانی که ستر و حجاب حقیقت است.^(۶۵) این معنا در نزد استاد استاد شنکره - گودپاده^۲ - شکل رادیکالی به خود میگیرد. شنکره خود اذعان میکند که مدیون متفکران متقدم ادویته و بخصوص گودهپاده است. اثر برجسته گودهپاده تصنیفی است که به کاریکای گودهپاده^۳ معروف است. شنکره بر این اثر شرحی نگاشته و با تجلیل فراوان از گودهپاده، معتقد است که این تصنیف «جوهر و عصاره کل حکمت ودانته را در خود جای داده است».^(۶۶) کاریکا درباره مایا، میگوید: «همه این ثنویت چیزی جز مایا نیست، (تنها) عدم ثنویت است که واقعیت اعلی است.» شنکره در توضیح این مطلب میگوید: جهان نظیر برنیش مار بر طناب و جادوی جادوگر وهمی بیش نیست و وجود ندارد. این ثنویت که چیزی جز مایا نیست و جهان پدیداری خوانده میشود، در نسبت با حقیقت اعلی مانند مار و جادوست در نسبت با طناب و جادوگر.^(۶۷)

فصل سوم کاریکا به بحث از ادویته (عدم ثنویت) اختصاص دارد و بخشهایی از آن به بحث از مایا میپردازد. در قطعاتی از این فصل، کاریکا و شرح آن بنحو تفصیلی اظهار میدارد که خلقت باید بواسطه مایا باشد و نه بنحو واقعی.^(۶۸) ممکن است سؤال شود که در بحث از مایا، وهمی بودن و غیرواقعی بودن به چه معناست؟ آیا به همان معنایی است که در مورد امر موهوم و غیر واقعی چون «پسر یک زن نازا» گفته میشود؟ یا اینکه مطلب بگونه دیگری است؟ این قطعه تلاش برای تفکیکی میان این دو است: «برای امری ناموجود^۴ تولد [و خلقتی] نمیتواند باشد، نه بواسطه مایا و نه بنحو واقعی؛ چرا که پسر یک زن نازا نه بواسطه مایا تولد مییابد و نه بنحو واقعی.» شنکره در توضیح میگوید: بنابراین نظریه نیهلیسم (عدم وجود اشیاء)^۵ در بحث فعلی ما هیچ جایی ندارد.^(۶۹) کنایه نیهلیسم در اینجا ظاهراً به

۴۳

1. anubhava
2. Gaudapāda
3. Gaudapāda's Kārikā
4. Non-existent
5. Non-existence of things



محمد رضا اسدی، سیدضیاءالدین حسینی؛ مبدأ در مکتب شنکره

مکاتب بودایی و بطور خاص، مکاتب بودایی غیر رئالیستی اشاره دارد که بنا به گزارش شنکره، یا منکر ورای ذهن هستند (ایدئالیست و ذهن‌گرا) و یا فراتر از آن منکر همه چیز هستند (نیپیلیست مطلق). این مثال «پسر یک زن نازا» را شنکره در نقد مکاتب بودایی ایدئالیست و ذهن‌گرا در شرح برهمه‌سوتره نیز بکار میبرد.^(۷۰)

در بخش گذشته، از نسبت برهمن و آتمن و یکی بودن مدلول این دو تعبیر، سخن گفتیم. حال در پرتو آموزه‌ی مایا میتوانیم به تلقی شنکره در باب نسبت ارواح فردی و برهمن نیز اشاره کنیم. در چاندوگیه اوپه‌نیشد آمده است: «آن (برهمن)، آتمن است. آن تو هستی شووتکتو»^۱ (۷۱) در اینجا پس از اشاره به یکی بودن برهمن و آتمن از روح فردی (شخص شووتکتو) نیز سخن گفته شده است. اما این سؤال مطرح میشود که نسبت روح فردی (جیوه)^۲ با برهمن (آتمن) چیست؟ پاسخ شنکره به این سؤال را در دو موضع از شرح برهمه‌سوتره میتوان پی گرفت: شنکره در این بحث ابتدا دیدگاههای متفاوتی را مطرح میکند و سپس میان آنها جمع‌بندی کرده و دیدگاه نهایی خود را ابراز میکند. دیدگاه نهایی او تحت‌الشعاع آموزه‌ی مایا باجمال چنین است که در تحلیل نهایی یک خود بیشتر وجود ندارد و آن همان برهمن است و تفاوت^۳ روح فردی و برهمن مولود جهل و مایاست. از آنجا که عدم تفاوت^۴ روح فردی و آتمن است که طبیعی است در حالی که تفاوت مولود جهل است، روح فردی بواسطه‌ی معرفت جهل را از بین میبرد و به اتحاد^۵ با آتمن اعلی، ازلی و آگاه نایل میشود.^(۷۲)

۶. اشاره به برخی نقدهای دیگر مکاتب ودانته

بطبع، این نوشتار مجمل، مجال بحث وافی از تلقی دیگر مکاتب ودانته در باب خداوند نیست، اما مزید فایده است به وجوهی از نقدهای دیگر مکاتب ودانته نیز اشاره کنیم تا علاوه بر آشنایی خوانندگان محترم با برخی نقدهای دیگر مکاتب ودانته، تلقی خود شنکره در باب خداوند نیز متمایزتر و واضحتر گردد. پیش از این اشاره کردیم که غیر از نظام شنکره، ودانته چهار مکتب بزرگ دیگر نیز دارد که

۴۴

1. shvetaketu
2. jiva
3. difference
4. Non-difference
5. unity



منسوب به رامانوجه، نیمبارکه، مدهوه و ولبهه میباشد. اکنون به برخی نقدهای هریک از این چهار حکیم باختصار خواهیم پرداخت:

در میان اصحاب ودانته، رامانوجه پس از شنکره از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار است، ازاینرو به او اندکی بیشتر میپردازیم. رامانوجه تلاش کرد تا ودانته را با آیین ویشنویی ترکیب کند. او بنیانگذار مکتب ویشیشتآدویتَه^۱ است که معمولاً به عدم ثنویت مکیف و مقید^۲ ترجمه میشود؛ در برابر ادویتَه شنکره که گاهی کولآدویتَه^۳ (عدم ثنویت رادیکال)^۴ نامیده میشود.^(۷۳) برخی محققان چون تابیوت معتقدند که رامانوجه در تفسیر خود بر برهمه‌سوتره در نسبت با شنکره به مقاصد و نیات نویسنده برهمه‌سوتره وفادارتر است.^(۷۴) اهمیت رامانوجه در تاریخ معنویت هند در این است که او کوشید تا به آیین ستایش ویشنویی که در سرودهای عرفانی آلوارها^۵ بشیوهی شاعرانه نمایان شده بود، نظام بخشد و این نحوه تفکر ویشنویی را در قبال تفکر شنکره که کوچکترین توجهی به طریق عشق و محبت مبذول نمیداشت، بصورت یک مکتب حکمی درآورد.^(۷۵)

رامانوجه سه امر «واقعی» را از یکدیگر تفکیک میکند: خدا(ایشوره)^۶، روح فردی(سیت)^۷ و ماده(آسیت)^۸ و با قوت و شدت با نظریه مایای شنکره و پدیداری بودن جهان مخالفت مینماید. مایا در متون مقدس بمعنای وهم نیست، بلکه اشاره به قدرت شگفت‌آور خداوند در آفرینش دارد. جهان در حقیقت بسیار بزرگتر و معنادارتر از آن است که بتواند بسادگی بعنوان مولود صرفی از جهل کنار گذاشته شود. جهل حقیقی که ما گرفتار آن هستیم، این نیروی وهم است که ما را وا میدارد تا باور کنیم خود و جهان مستقل از برهمن هستیم. روح فردی و ماده واقعی هستند، دقیقاً در همان معنایی که برهمن واقعی است و همیشگی هستند، اگرچه آنها کاملاً متکی بر برهمند و وجودشان را از برهمن واحد میگیرند و بواسطه او باقیند و

۴۵

1. vishishtādvaita
2. Qualified nondualism
3. Kevalādvaita
4. Strict nondualism
5. ālvārs
6. Ishvara
7. cit
8. acit



محمد رضا اسدی، سیدضیاءالدین حسینی؛ مبدأ در مکتب شنکره

همواره در همه تغییرات^۱ و تطوراتشان^۲ تحت کنترل او هستند.^(۷۶) رامنوجیه برخلاف شنکره، این عبارت اوپه‌نیشد که «آن تو هستی»^(۷۷) را نیز چنین تفسیر میکند که در اینجا میان روح فردی و برهمن، تمایز واقعی و در عین حال انفکاک‌ناپذیری در کار است.^(۷۸) رامنوجیه وجود اعلی (برهمن) را با ویشنو^۳ یکی میگیرد و بالاترین کیفیات^۴ را به او او نسبت میدهد. برهما^۵ و شیوه^۶ نیز ویشنو هستند. باعتقاد رامنوجیه نه تنها منطق، بلکه تجربه دینی نیز اقتضای تصدیق و پذیرش مطلق بعنوان وجودی شخصی را دارد. صمیمیت شخصی با خداوند مشتمل بر رفاقتی واقعی با یک «دیگری»^۷ شخصیتی الهی الهی است. برهمن شخصیت اعلی است در حالی که ارواح فردی بنحوی ناقص شخص هستند. برخلاف تلقی شنکره، برهمن، سگونه [متکیف] و دارای کیفیات^۸ مطلوب فراوانی است. این کیفیات او نیز نظیر خود او مطلقند. کیفیات^۹ وجود، آگاهی و لذت به برهمن، مشخصه^{۱۰} و شخصیت^{۱۱} میدهند. برجسته‌ترین کیفیات او علم و قدرت و محبت است. بخاطر محبتش بود که خداوند جهان را آفرید، قوانین را بنیان نهاد و پیوسته همه کسانی را که در پی کمالند یاری میرساند. برهمن نیرگونه شنکره [برهمن نامتکیف و عاری از کیفیات] که با نگاهی سرد و یخزده بیتوجه به هواخواهی و هواداری خالصانه ما و رنج ما، به ما خیره شده است، خدای درک و بینش دینی نیست. باعتقاد رامنوجیه روش شنکره او را بسوی یک پوچی^{۱۲} سوق داده است و او تلاش میکند تا با یک بازی بیهوده و عبث با مفاهیم آن را پنهان سازد و بیوشاند. رامنوجیه تصدیق میکند که عباراتی هست که همه اسنادات به برهمن را انکار میکنند، اما معتقد است که آنها تنها کیفیات محدود و نادرست را انکار میکنند نه همه کیفیات را به هر

-
1. modifications
 2. evolutions
 3. Vishnu
 4. attributes
 5. Brahmā
 6. Shiva
 7. Personality
 8. attributes
 9. qualities
 10. character
 11. personality
 12. void

نحوی که باشند. وقتی گفته میشود که ما نمیتوانیم طبیعت برهمن را دریابیم، تنها بدینمعناست که عظمت برهمن چنان گسترده است که به چنگ ذهن محدود ما نمی آید. برای رامانوجه خداوند هم بنیاد متعالی و هم حال عالم است. خداوند در لطف و رحمت بیکران خویش صور مختلفی به خود میگیرد بدون اینکه طبیعت خدایی ذاتی خود را رها کند و بارها و بارها خود را تجسد بخشیده است. او به طرق مختلفی خود را ظاهر میکند تا به هواخواهان و هواداران خویش کمک نماید.^(۷۹)

نیمبارکه نیز برخلاف رویکرد ادویته، معتقد است که برهمن، نیرگونه و نامتکیف نیست، بلکه سگونه و دارای کیفیات مطلوب فراوانی است که بر دو قسمند: کیفیات عظمت^۱ مانند همه‌دانی، همه‌توانی و حضور همه‌جا^۲ و کیفیات مطبوعیت^۳ مانند زیبایی لذت و لطف و رحمت. بنابراین، برهمن متعالی و در عین حال، حال است؛ نیرومندی مطلق و در عین حال لطف و رحمت مطلق است، همه جا را فراگرفته است و در عین حال در قلب انسان سکنی گزیده است، فرمانرواست و در عین حال کمک‌کننده است. قدرت و عظمت متعالی خداوند در نسبت با محبت و مطبوعیت مطلق او جنبه‌یی حقیقتیتر از طبیعت او را تشکیل نمیدهد.^(۸۰)

مدهوه نیز معتقد است که ما با مطالعه متون وده‌یی میتوانیم طبیعت او را بشناسیم. بنابراین، طبیعت او غیرقابل توصیف نیست. وقتی گفته میشود که او غیر قابل توصیف است، مراد تنها این است که کسب معرفتی کامل نسبت به او دشوار و مشکل است. برهمن واجد هر نوع کمالی است، کیفیات او مطلقند و از اینرو محدودیت ندارد.^(۸۱)

ولبهه واقعیت اعلی یا برهمن را کریشنه^۴ میخواند. او یکی است و تنها یکی بدون دومی، سگونه و واجد همه کیفیات الهی است، (حتی کیفیاتی که متعارضند) و مطلقاً از هر نوع کیفیت مادی بری است. آن دسته از عبارات متن مقدس که میگویند او کیفیتی ندارد، تنها بمعنای این است که او کیفیات معمول را ندارد. او ست‌چیت‌آنده (وجود و علم و لذت) است. او ازلی، نامتغیر، همه‌جا حاضر، همه‌دان و همه‌توان است.^(۸۲) یکی از مباحث مهم ولبهه بحثی است که در باب آکشره‌برهمن^۵ مطرح میکند. کریشنه که

1. majesty
2. omnipresence
3. sweetness
4. Krishna
5. Alshara brahman



برهمن اعلیٰ (پَرَه‌برهمن)^۱ است، پادشاه بی‌قیاس و بالاترین مرتبه هستی است. او سرشار از مطبوعیت^۲ و لذت است و متعلق عشق و پرستش است و طریق اصلی نیل به او نیز طریق عشق و خلوص و بهکتی^۳ است. آکشره‌برهمن تعیین کریشنه و صورت روحانی^۴ اوست. او دارای لذتی محدود است، در حالی که لذت کریشنه نامحدود است. او توسط اصحاب بهکتی بعنوان پا^۵ و محل استقرار^۶ پروردگار کریشنه لحاظ میشود. توصیفات سلبی برهمن در اوپه‌نیشدها عموماً به این آکشره‌برهمن ارجاع دارد که به برهمن نیرگونه شنکره شبیه است و پایتتر از کریشنه است. آکشره‌برهمن متعلق تعمق^۷ دانا^۸ (جنانین)^۹ [شخص پیرو طریق معرفت، همچون شنکره] است که در مرحله نهایی نهایی خود با آن یکی میشود.^(۸۳)

محققانی چون رادهاکریشنان^{۱۰} بر این اعتقادند که در برخی عبارات گوده‌پاده رگه‌های تأثر از برخی متفکران بودایی دیده میشود. بعضی از منتقدان شنکره به خود شنکره نیز اشکال گرفته‌اند که او متأثر از بودیسم بوده است. حتی کسانی چون رامانوجیه و ولبهه پا را فراتر گذاشته و اظهار کرده‌اند که شنکره یک بودایی پنهانکار بوده است.^(۸۴) در عین حال، برکنار از این تلقی منتقدان، شنکره خود تلاش میکند تا با همه توان به نقد بودیسم پردازد. او در نقد بودیسم در شرح برهمه‌سوتره، از بودیسم بعنوان نوعی نیهیلیسم و نیست‌انگاری یاد میکند و این بظاهر بخاطر آموزه بودیسم در انکار آتمن و جوهریت^{۱۱} است. او پس از تقسیم بودیسم به شعباتی تلاش میکند تا همه این شعبات را نقد نماید. شنکره در پایان این نقد، بشدت به بودا و بودیسم حمله میکند و با لحنی تلخ و گزنده نسبت به آن نقد خود را به پایان میرسد.^(۸۵)

-
1. Para-Brahman
 2. sweetness
 3. Bhakti
 4. Spiritual form
 5. foot
 6. abode
 7. meditation
 8. wise
 9. jnānin
 10. Radhakrishnan
 11. substantiality

نتیجه‌گیری

در بحث از نیرگونه بودن برهمن، وجوه مختلفی را میتوان لحاظ کرد؛ در این بحث هم میتوان دید که شنکره از این سخن میگوید که برهمن ورای تعینات وجودی است (و در واقع همچنانکه دیدیم تمرکز اصلی بحث او نیز بر همین است) و هم میتوان دید که او در ضمن این بحث، دغدغه‌هایی سلبی را مطرح میکند. طبیعتاً اینکه برهمن ورای تعینات وجودی است، یک بحث است و اینکه درباره‌ی او دغدغه‌هایی سلبی داشته باشیم، بحثی دیگر است.

شنکره در بحث از نامتعین بودن برهمن یا متعین بودن او، جانب نامتعین بودن برهمن و ورای تعینات بودن او را گرفت و اینکه او همزمان واجد هر دو جنبه باشد را رد کرد. شاید در دفاع از شنکره گفته شود که بحث او در اینجا ناظر بر طبیعت فی‌نفسه برهمن است و از اینرو او به اقتضای مقام بحث، برهمن را از همه تعینات بری میسازد، اما بطور کلی میتوان گفت که خدای شنکره بیشتر از آنکه «هو الظاهر و الباطن» باشد «هو الباطن» است. این مطلب با لحاظ پاره‌های دیگر فکری شنکره و بطور خاص، آموزه‌ی مایا روشتر میشود؛ آموزه‌ی که در آن بجای تأکید همزمان بر مظهریت و ستاریت عالم برای برهمن، بر وهم بودن عالم و ستر و حجاب بودن آن برای برهمن تأکید میشود.

ما در تقریر دغدغه‌های سلبی شنکره تلاش کردیم آن را بگونه‌ی تقریر کنیم که با پاره‌های دیگر متون او که رویکردی ایجابی در پیش گرفته‌اند، هماهنگی بیشتری بیابد. اما همچنانکه در بحث از نقدهای دیگر مکاتب ودانته دیدیم، بنظر میرسد اصحاب دیگر مکاتب ودانته این دغدغه‌های سلبی شنکره را بطور کلی رادیکالتر فهمیده‌اند و موضع ایجابی خود را در تقابل با رویکرد سلبی رادیکالتری مطرح نموده‌اند.

یک نگاه الهیاتی عمیق و دقیق، نمیتواند از هر دوی دغدغه‌های ایجابی و سلبی

برکنار باشد. اما تمام سنگینی بحث و تمرکز نزاع بر همین است که چگونه میان این ۴۹ دغدغه‌ها جمع کنیم، بطوری که کم‌اشکالتترین و منسجمترین تقریر باشد.

تقریر شنکره در جانب سلبی خود، بگونه‌ی است که اگر بخواهیم آن را بدون افزوده‌هایی در قالب کروشیه نقل کنیم با چالشها و اشکالات و عدم انسجامهایی روبرو میشود. یکی از این چالشها که بطور طبیعی و ذاتی گریبان هر رویکرد سلبی



رادیکال را میگیرد، بحث تعطیل است؛ چیزی که براساس آن و برخلاف رویه خود اصحاب ادویته، هیچگونه سوگیری نظری و عملی بسوی برهمن نمیتوان داشت. اما تقریر شنکره در جانب ایجابی خود نیز با چالشهایی روبروست. تأکید وی در وجهه نظر ایجابی خداشناسی بر سه عنوان وجود و علم و لذت متکی است و برخی دیگر از عناوین ایجابی را باید در حاشیه کلمات او و بنحوی استطرادی سراغ گرفت. اما همان اوصافی که در حاشیه باید از آنها سراغ گرفت نیز باز نمیتوانند دغدغه‌های یک نظام الهیاتی غنی و مکفی را برآورند. بعنوان نمونه، خیریت و رحمت و لطف مطلق الهی یکی از اوصافی است که در نظام شنکره مهجور واقع شده است؛ چیزی که هیچ نظام الهیاتی کاملی نمیتواند از آن برکنار باشد و یکی از مهمترین محورهای هر نظام الهیاتی کاملی است. در واقع میتوان گفت از حیث غنای اوصاف ایجابی، تلقی دیگر مکاتب ودانته در اینباره بطور کلی کاملتر است.

پی‌نوشتها:

۱. تاریخهایی که برای ایام حیات این پنج حکیم ذکر شد در منابع گوناگون تشتت و اختلاف دارد.
Klostermaier, Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, pp. 107, 128, 149, 196, 200;
Chatterjee, Satishchandra, and Dheerendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p. 397 .
Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2vols.
2. Shankara-Brahma Sutra, Thibaut's introduction, p. xiv;
Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., vol. 1, p. 429;
Deussen, Paul, *Outline of the Vedanta System of Philosophy*, Translated by J.H. Woods and,
Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols;
Deutsch, Eliot, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, p.3;
Chinmayanā, H.H. Swami, *Shankara the Missionary*.
۳. در نقل قول عبارات شنکره اکثر قریب به اتفاق پراوتزها از آن مترجمین است که به همین شکل در متون اصلی وجود داشته‌اند و افزوده‌های نگارنده با کروشه [] مشخص شده است.
در شرح شنکره بر برهمن‌سوتره در وهله اول به ترجمه گمبھیراننده (Gambhīrānanda) و سپس به ترجمه تابیوت (Thibaut) توجه شده است. در شرح بر تبتیریه اوپه‌نیشد در وهله اول ترجمه گمبھیراننده و سپس ترجمه سیترومه ساستری (Sitarama Sāstri) مورد توجه بوده است. در شرح بر ماندوکیه اوپه‌نیشد و کاریکای گوذپاده هر دو ترجمه گمبھیراننده و نیخیلاننده (Nikhilānanda) توآمان مدنظر بوده است. درباره شرح شنکره بر دیگر اوپه‌نیشدها نیز ترجمه‌های استفاده شده در فهرست منابع آمده است.
در ترجمه قطعات اوپه‌نیشدها بطور مستقل نیز در وهله اول ترجمه‌های رادهاکریشنان (Radhakrishnan) و هیوم (Hume) مدنظر بوده است و در وهله بعد ترجمه‌های شروح از این قطعات. اما در ترجمه عبارات متون مقدس در ضمن شرح شنکره، برای حفظ سیاق مطلب و نحوه خوانش شنکره از آن، همان سیاق ترجمه شرح بطور کلی و در وهله نخست، مدنظر بوده است.
۴. در قطعه‌یی از شرح برهمن‌سوتره شنکره به اشاره، از ضمیمه محدودکننده «اعلی و بی‌قیاس» (un-surpassable)

خداوند [ایشورَه] بعنوان فرمانروا در برابر ملحقیات محدودکننده «اخص و فروتر» (inferior) ارواح فردی بعنوان امور تحت فرمان سخن میگوید. (Shankara-Brahma Sutra, 2.3.45.)

۵. شرح شنکره بر برهمه سوتره مهمترین اثر شنکره است.

۶. تعبیر «شناخته شود» در خود متن آمده است.

7. Chandogya up, 7.24.1.

8. Shankara, *Commentary on Brahma Sutra*, Translated by Swāmi Gambhirānanda, Calcutta, Advaita Ashrama, 1.1.11; Brhadā ranya ka up, 2.3.6.

9. Chandogya up, 3.14.2.

10. Brhadā ranyaka up, 3.8.8.

11. Katha. Up, 1.3.15. shamkava _ Brahma sutra 3.2.11.

12. Chandogya up, 3.18.2.

13. Prashna up, 6.1.

14. Chandogya up, 4.15.3.

15. Brhadā ranyaka up, 1.3.22.

۱۶. در ترجمه تایوت بجای تعبیر «مراقبه» (meditation) بطور کلی تعبیر «پرستش و هواخواهی» (devotion) آمده است که البته در این زمینه بحث مراد روشن است و باید این دو را نزدیک به هم فهمید.

17. Shankara _ Brahma sutra, 3.2.12.

۱۸. عبادت به هیچوجه مستلزم جهل به خداوند و جهل به وحدت نیست، همچنانکه در مورد عرفای مسلمان وحدت وجودی چنین است و بلکه برعکس و فراتر از این، حکمتی «جامع» در اینباره مساوی با عبودیتی بالاتر و بالاتر است.

19. Aitareya Aranaka, 2.3.2.1.

20. Bhagavad Gita, 1.41.

21. *Shankava Brahma Sutra*, 1.1.11.

22. *Ibid.*

۲۳. همچنانکه در ادامه به عبارات شنکره ارجاع خواهیم داد، این مضمون یعنی تلقی از برهمن بعنوان وجود و حق مطلق، علم و آگاهی مطلق و لذت و بهجت مطلق، طبیعتاً در شنکره قابل پیگیری است. در عین حال برخی چون ایسایوا معتقدند که این نحوه صورتبندی به این شکل در آثار شنکره وجود ندارد و توسط اصحاب بعدی ادوینته ارائه شده است. (Isayeva, Isayeva, Natalia, *Shankara and Indian Philosophy*, p.236.) ما برای غنی تر شدن بحث، این بخش از مباحث را با آن شروع کردیم.

۲۴. البته در اینجا جا دارد وحدت نیز افزوده شود.

Deutsch, *op.cit.*, p. 9.

۲۵. دئوس پیشنهاد میکند برای داشتن تعریف سه وجهی رایج برهمن به ست چیت آنده و نیز بعنوان مدخلی برای ایده مهم و پایانی این بخش از تیتیریه اوپه نیشد (یعنی لذت ناشی از معرفت برهمن)، این تعبیر آننته (ananta)، به آننده (ānanda) بازبینی و تصحیح شود. (ر.ک: پاورقی هیوم بر ترجمه این قطعه.)

۵۱

26. Taittiriya up, 2.1.

27. Chandogya up, 6.1.4.

28. *Ibid.*, 6.2.1.

29. Shankara, *Commentary on Isha, Kena, Mundaka, Katha, Prashna, Aitareya, and Taittiriya Upanishads*, 3 Vols., Translated by Sitarama Sāstri, Madras, The India Printing Works, 2.1.1.

30. Shankara, *Commentary on Chāndogya Upanishad*, Translated by Ganganatha Jha, Poona.



Oriental Book Agency, 6.2.1.

۳۱. در اینجا غیرقابل تعریف بودن (undefinable) همزمان با این توصیفات ایجابی و وجود محض معرفی کردن برهمن آمده است. مواردی از ایندست میتواند به فهم عبارات سلبی شنکره در کنار عبارات ایجابی او و حدود و ثغور آنها کمک کند.

32. *Commentary on Chāndogya Upanishad*, 6.2.1.
 33. *Commentary on Isha, Kena*, , 2.1.1; *Shvetashratava up*, 3.19.
 34. *Commentary on Brhadāraṇyaka Upanishad*, 1.1.5.
 35. *Ibid.*, 1.1.11.
 36. *Commentary on Isha, Kena*, 2.7.1.
 37. *Ibid.*, 2.7.
 38. *Ibid.*, 2.8.5.
 39. *Ibid.*, 2.9.1.
 40. *Ibid.*, 3.6.
 41. *Commentary on Brhadāraṇyaka Upanishad*, 3.9.28.7.
 42. Shankara, *Commentary on Brahma Sutra*, 2Vols., Translated by George Thibaut, Oxford, Clarendon Press, 1.1.12.
 43. *Commentary on Isha, Kena*, 2.8.
 44. *Ibid.*, 2.8.1-4.
 45. *Commentary on Brhadāraṇyaka Upanishad*, 4.4.16.
 46. Shankara, *Commentary on Isha*, 2.2.9.10; *Katha up* 2.2.15.
 47. Shankara, *Commentary on Brahma*, 1.3.22.
 48. *Commentary on Brahma Sutra*, 2.1.3081.1.2; *Commentary on Chāndogya Upanishad*, 8.7.1.
۴۹. مراد از رویکرد سلبی رادیکال، نفی هرگونه ایجاب است.
 50. Shankara, *Commentary on Isha*, 2.9.
 51. *Ibid.*, 2.7.
۵۲. تعریف برای شنکره در اینجا بیشتر نقش متمایزکنندگی دارد.
۵۳. با توجه به دلیلی که پیش از این ذکر شد، در انعکاس عبارات شنکره در اینجا تلاش کردیم تا با افزودن کروشها عبارات او را بگونه‌یی منسجمتر از بیان خودش منعکس سازیم.
- Shankara, *Commentary on Isha*, 2.1.182.7.782.9.1.
54. Shankara, *Commentary on Brahma*, 3.2.16.
 55. *Commentary on Brhadāraṇyaka Upanishad*, 2.3.6.
 56. Shankara, *Commentary on Brahma Sutra*, 3.2.17.
 57. *Ibid.*, 3.2.18.
 58. Shankara, *Commentary on Māndukya Upanishad and Gaudapāda's Kārikā*, Translated by Swāmi Nikhilānanda, Mysore, Sri Ramakrishna Ashrama, 2.
 59. *Commentary on Isha*, 2.
 60. *Commentary on Brhadāraṇyaka Upanishad*, 2.5.19.
 61. *Ibid.*, 2.5.19.
 62. *Commentary on Brahma Sutra*, 1.1.1.
 63. *Commentary on Brahma Sutra*, Preamble; *Commentary on Māndukya Upanishad and Gaudapāda's Kārikā*, Ashrama, 7.

64. *Indian Philosophy*, vol. 2, pp. 510, 511.
65. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, p.116;
A History of Indian Philosophy, vol.1, pp.435, 438, 442,
 Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2Vols., vol.2, p.565 .
66. Commentary on Māndukya Upanishad and Gaudapāda's Kārikā, *Ibid.*, 4. 100;
Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction, vol.1, pp. 435, 438, 442;
Indian Philosophy, vol. 2, p.452.
67. *Commentary on Māndukya Upanishad and Gaudapāda's Kārikā*, 1.17.
68. *Ibid.*, 3.12; 3.23, 24.
69. *Ibid.*, 3.28.
70. *Commentary on Brahma Sutra*, 2.2.18; 2.2.28-31.
71. *Commentary on Chāndogya Upanishad*, 6.8.7.
72. *Commentary on Brahma Sutra*, 2.3.43.47.
73. Radhakrishnan, Sarvepalli(Chief Editor), *History of Philosophy*; Eastern and Western, 2Vols.,
 vol.1, p.393;
 K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, p.149, Hiriyanna, M., *Outlines of Indian Philosophy*, p.176.
74. *Indian Philosophy*, vol.2, p.469.
۷۵. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، ص ۷۹۱.
76. Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, vol.2, pp.685, 701, 702, *Outlines of Indian Philosophy*, p.398.
77. *Commentary on Chāndogya Upanishad*, 6.8.7.
78. *Indian Philosophy*, vol.2, pp.685, 687, 688.
79. *Indian Philosophy*, vol.2, pp.682, 683; 686, 687, 689;
An Introduction to Indian Philosophy, p.477;
Outlines of Indian Philosophy, p.408.
80. *History of Philosophy*;
 Eastern vol.1, p.341;
Indian Philosophy, vol.2, p.752.
81. *Indian Philosophy*, vol.2, p.742.
82. (Chief Editor), *History of Philosophy*; vol.1, p.348; *Indian Philosophy*, vol.2, pp.756, 757.
83. *History of Philosophy*; vol.1, p.349.
84. *Indian Philosophy*, vol.1, p.348.
85. *Commentary on Brahma*, 2.2.18-32.

منابع فارسی:

۱. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ج ۷، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی:

1. *Upanishads (The Principal Upanishads)*, Edited with Introduction, Text, Translation, and Notes by Sarvepalli Radhakrishnan, London, George Allen & Unwin Ltd, 1968.
2. *Upanishads (The Thirteen Principal Upanishads)*, Translation with Introduction and an Annotated Bibliography by Robert Ernest Hume, London, Oxford University Press, 1921.



3. Chatterjee, Satishchandra, and Dheerendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta, Calcutta University Press, 1948.
4. Chinmayanā, H.H. Swami, *Shankara the Missionary*, Mumbai, Central Chinmaya Mission Trust, 1998.
5. Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
6. Deussen, Paul, *Outline of the Vedānta System of Philosophy*, Translated by J.H. Woods and C.B. Runkle, New York, Grafton Press, 1905.
7. ———, *The System of the Vedānta*, Translated by Charles Johnston, Delhi, Motilal Banarsidass, 1972.
8. Deutsch, Eliot, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988.
9. Hiriyanna, M., *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2005.
10. ———, *The Essentials of Indian Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1949.
11. Isayeva, Natalia, *Shankara and Indian Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1993.
12. Klostermaier, Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford, Oneworld Publications, 2003.
13. Radhakrishnan, Sarvepalli (Chief Editor), *History of Philosophy; Eastern and Western*, 2Vols., London, George Allen & Unwin Ltd, 1957.
14. Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2Vols., London, George Allen & Unwin Ltd, 1948.
15. Shankara, *Commentary on Brahma, Sutra*, 2Vols., Translated by George Thibaut, Oxford, Clarendon Press, 1890.
16. Shankara, *Commentary on Brahma Sutra*, Translated by Swāmi Gambhirānanda, Calcutta, Advaita Ashrama, 1956.
17. ———, *Commentary on Brhadāranyaka Upanishad*, Translated by Swāmi Mādhavānanda, Calcutta, Advaita Ashrama, 1950.
18. ———, *Commentary on Chāndogya Upanishad*, Translated by Ganganatha Jha, Poona, Oriental Book Agency, 1942.
19. ———, *Commentary on Eight Upanishads*, 2Vols., Translated by Swāmi Gambhirānanda, Calcutta, Advaita Ashrama, 1957.
20. ———, *Commentary on Isha, Kena, Mundaka, Katha, Prashna, Aitareya, and Taittiriya Upanishads*, 3Vols., Translated by Sitarama Sāstri, Madras, The India Printing Works, 1923.
21. ———, *Commentary on Māndūkya Upanishad and Gaudapāda's Kārikā*, Translated by Swāmi Nikhilānanda, Mysore, Sri Ramakrishna Ashrama, 1949.