

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی جهان هستی به مثابه رؤیا از دیدگاه شنکره

eskandari66z@gmail.com

زهراسکندری / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد داریون  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶

### چکیده

مبحث «رؤیا» به مثابه دروازه‌ای که از آن می‌توان به عالم غیب راه یافت، همواره در آثار اندیشمندان مد نظر بوده است. با این حال رؤیا در نگاه عرفا دارای زوایای گوناگونی است. شنکره (Shankara)، عارف و فیلسوف برجسته هندو، از جمله اندیشمندانی است که در نظام فکری خود از ابعاد گوناگونی به این مبحث توجه کرده است. یکی از مهم‌ترین این ابعاد، بُعد هستی‌شناختی است؛ به این معنا که رؤیا را از یک حالت فردی - که در آن، موجودی به‌نام انسان در ساعاتی از شبانه‌روز حالتی به‌نام خواب دیدن را تجربه می‌کند - خارج کرده، آن را در گستره عالم هستی بررسی نموده است. از این زاویه، «رؤیا» - یعنی چیزی که در برابر واقع قرار می‌گیرد - مستلزم کاوش‌های متافیزیکی خاصی است. از این منظر، شنکره معتقد است: کل جهان هستی همچون رؤیایی است که از برهمن (Brahman) صادر شده است. این نوشتار کوشیده است با واکاوی آثار شنکره و بررسی رؤیا در دو سطح انسانی و جهانی، وجوه رؤیا دانستن عالم هستی از منظر ایشان را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: شنکره، رؤیا، جهان هستی، مایا، برهمن.

آدمی به حکم طبیعت خود، به‌طور معمول اوقاتی از عمر خود را صرف خوابیدن و خواب دیدن می‌کند. به عمل خواب دیدن «رؤیا» گفته می‌شود. «رؤیا» از جمله موضوعاتی است که از دیرباز، ذهن آدمی را به خود مشغول ساخته است. استاد شنکره، فیلسوف و عارف شهیر هندو نیز در نظام فکری خود، برای رؤیا اهمیت ویژه‌ای قائل است و به بحث و گفت‌وگو از آن می‌پردازد. مبحث «رؤیا» در نظام فکری شنکره ابعاد گوناگونی دارد. ایشان نخست در یک سطح، رؤیا را به‌مثابه حالتی از حالات نفس انسانی واکاوی می‌کند، سپس در سطحی عمیق‌تر و از منظری ژرف‌تر رؤیا را از یک بُعد هستی‌شناختی بررسی می‌نماید؛ به این معنا که رؤیا را از یک حالت فردی - که نمایانگر آن است که موجودی به نام انسان در ساعاتی از شبانه‌روز، حالتی به‌عنوان خواب دیدن را تجربه می‌کند - خارج کرده و آن را در گسترهٔ عالم هستی بررسی نموده است. در این موقعیت، رؤیا یعنی چیزی که در برابر واقع قرار می‌گیرد، مستلزم کاوش‌های متافیزیکی خاصی است. از این منظر، شنکره معتقد است: کل جهان هستی، همچون رؤیایی است که از برهنم صادر شده است. بررسی زوایای گوناگون این بحث و واکاوی وجوه رؤیاگون دانستن عالم هستی از مهم‌ترین سؤالات این پژوهش است.

لازم به ذکر است که تاکنون پژوهشی در این زمینه که به زبان فارسی صورت گرفته باشد، مشاهده نگردیده است. برای تبیین این دیدگاه لازم است نخست مسئلهٔ رؤیا از دیدگاه شنکره روشن گردد، سپس با واکاوی ابعاد هستی‌شناختی این بحث در نظام فکری ایشان و بحث از برهنم به‌عنوان خالق جهان هستی و مایا (Maya) به‌مثابه تجلی او، وجوه رؤیاگون دانستن عالم هستی از دیدگاه ایشان مشخص شود.

### رؤیا و ویژگی‌های آن از دیدگاه شنکره

از میان مکاتب فلسفی و عرفانی آیین هندو، شنکره پیرو مکتب «ودانت» (Vedanta) است. این مکتب به مرجعیت کتب آسمانی اعتقاد دارد (چاتری، ۱۳۸۴، ص ۸۵). «ودانت» مرکب از دو واژه «ودا» و «انت» و در لغت به‌معنای «پایان ودا» (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۴۷) دارای شاخه‌های است که شنکره یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین شاخه‌های عرفانی - حکمی آن، یعنی «ادوایت» (Advaita Vedanta) یا «غیرثنویت مطلق» (Absolute non-duality) را بسط داد، به‌گونه‌ای که این مکتب به نام او شناخته می‌شود (همان، ص ۲۶۳).

شنکره مرجع و منبع عمده مباحث خود را کتب مقدس آیین هندو قرار داده است. مهم‌ترین آثار ایشان تفاسیر و شروحاتی است که بر این کتب نگاشته است. در حقیقت کتب مقدس آیین هندو و مکتب «ودانت» مرجع علمی و الهی برای شنکره بوده است (همان، ص ۲۵۷).

شنکره در تبیین مسئله «رؤیا» در نظام فکری خود که در قالب مکتب غیرثنوی و وحدت‌گرایانه «ادوایت» ودانت» قرار دارد، از چهار حالت برای نفس انسانی سخن می‌گوید که یکی از آنها «رؤیا» (Svapna) است. توضیح مطلب آن است که مطابق دیدگاه ایشان، میان روح فردی که از آن با عنوان «جیوه» (Jiva) یاد می‌شود و روح

کلی که «آتمن» (Atman) نامیده می‌شود، در اصل و ذات، این‌همانی برقرار است. اما روح فردی در اثر ارتباط با بدن، اعراض بر آن غالب شده و بدین سبب موقتاً اصل خویش را از یاد برده است. این بیگانگی دارای مراحل گوناگونی است: حالت بیداری، حالت رؤیا، حالت خواب عمیق، و حالت توریه (Turiya) (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره، ۳، ۲/۵). برای تبیین حالت رؤیا از میان چهار حالت مذکور، نیاز است که منظور شنکره از جیوه و آتمن و رابطه میان آن دو روشن گردد:

در نفس‌شناسی ودانته، دو اصطلاح «آتمن» و «جیوه» محوری هستند. از «آتمن» به‌مثابه روح کلی جهان و از «جیوه» به‌مثابه نفس انسانی که متعلق اشاره هر فرد قرار می‌گیرد و وجه ظاهری و سطحی فرد است، یاد می‌شود. «جیوه» از نظر لغت سانسکریت، به معنای «موجود زنده» است. کلمه «جیوه» از ریشه جیو، به معنای «نفس کشیدن» است. راداکریشنان این واژه را به معنای «نفس کشیدن یا دم حیات» می‌داند (راداکریشنان، ۱۹۶۶، ص ۹۰). در اوپانیشاد (Upanisad) های کهن، میان روح جهانی و روح فردی تمایزی نیست و صرفاً بیان می‌شود که «آن نفس توست که در درون همه چیز هست» (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۷۶). ابتدا در «چاندگیه اوپانیشاد» (Chandogya) به اصطلاح «جیوه» برمی‌خوریم: «وجود اندیشید که می‌خواهم به‌واسطه روح زنده فردی، به این سه قلمرو درآیم و میان نام و شکل تمیز بگذارم». شنکره در تفسیر این عبارت بیان می‌کند که «جیوه» بازتاب روح کلی است؛ مانند تصویر انسانی که خود را در آینه می‌بیند؛ یا بازتاب منبعی نورانی روی یک رشته آب. همان‌گونه که یک انسان از نقص آینه ناقص نمی‌شود، روح کلی هم از شرایط محدودکننده، کاستی نمی‌پذیرد (همان). بنابراین «آتمن» یا روح کلی در اتحاد با اندام‌های حسی و حس باطنی، همچون روح انفرادی ظاهر می‌شود؛ یعنی به شکل «جیوه» (همان، ص ۱۷۵).

از دیدگاه شنکره، «جیوه» یک روح شخصی است که فاعل تمام فعالیت‌های انسانی است و ماهیت آن را آگاهی تشکیل می‌دهد (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، ساترا، ۲، ۳، ۱۸). جیوه با بدن که یک عنصر کثیف است، در ارتباط است. البته از میان بدن و جیوه، جیوه اصل است. و همین جیوه است که اعمال را انجام می‌دهد و همه اعضای بدن، اعم از حواس و عقل را در اختیار دارد و اصل در عملکردها، همین روح فردی است (همان، سوتره، ۲، ۳/۳۳؛ ۲، ۳/۳۴).

«آتمن» از دیدگاه شنکره روح کلی و حقیقتی نهایی است که در اصل، با برهمن یکسان است و «جیوه» انعکاس یا بازتابی از «آتمن» به‌شمار می‌آید. در باب ریشه‌شناسی واژه «آتمن»، برخی از جمله دویسن معتقدند: اصل آن از دو جزء «a» به معنای «من» و «ta» به معنای «این» اشتقاق یافته است؛ یعنی: «این من». اما کیث ضمن رد این نظریه، اصل این واژه را از ریشه «an» به معنای نفس کشیدن دانسته است. برخی دیگر آن را از ریشه «at» به معنای جنبیدن و حرکت کردن و نیز از ریشه «va» به معنای وزیدن و دمیدن پنداشته‌اند (دیکشنری هندوسیم، ۱۹۷۷، ص ۳۱). لیمن معتقد است: معنای لغوی

«آتمن»، «خود» است و معنای اصطلاحی آن، «خود حقیقی» یا «جوهر تغییرناپذیر هر موجود زنده در فرایند مرگ و دوباره‌زایی» است (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۲۷).

مفهوم «آتمن» در ریگ‌ودا (Rg-Veda)، کهن‌ترین اثر هندو، به‌کاررفته است. در آنجا، «آتمن» هم به ذات عالم اطلاق شده است و هم به دم، نفس و هوا که هستی‌بخش حیات است، تعلق گرفته است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۳). راداکریشنان معتقد است: در ریگ‌ودا، «آتمن» به بخش نازده اطلاق می‌شود که عامل فناپذیری در انسان است (راداکریشنان، ۱۹۶۶، ص ۷۳).

داسگوپتا نیز معتقد است: واژه «آتمن» در ریگ‌ودا به دو معنای ذات و جوهر غایی هستی، و همچنین نفس حیاتی انسان به‌کار رفته است. بعدها در اوپنیشادها این مفهوم توسعه یافت (داسگوپتا، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۴۵-۴۶). در اوپنیشاد بیشتر معنای اولی این مفهوم، یعنی «دم» به‌کاررفته است، و چون مراسم و آیین‌ها در مفاهیم فلسفی اوپنیشاد درونی و باطنی می‌شوند، «آتمن» را به‌معنای «ذات و واقعیت درون انسان» تعبیر می‌کنند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۳).

شنکره آتمن را مهم‌ترین اصل وجودی هر انسانی می‌داند که ماهیت آن با برهمن یکسان است. از این تفکر با عبارت «این‌همانی آتمن - برهمن» یاد می‌شود. در حقیقت، آتمن و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند. لازم به ذکر است که از نظر شنکره، آتمن حاصل جمع همه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهری است کلی و وصفناپذیر و روحانی (همان، ج ۲، ص ۷۸۴).

در زمینه ماهیت آتمن، شنکره بیان می‌دارد که آتمن از بدن، حواس پنجگانه و قوای درونی منزه است (شانکره چاریه، ۲۰۱۱ الف، ص ۳۸)، ازلی است و دارای تولد و مرگ نیست (همان، ص ۴۰). همچنین ابدی بودن، سعادت و اطلاق از صفات آتمن است (همان، ص ۱۶۲). ایشان در برخی عبارات در تبیین ماهیت آتمن، از تمثیل نور بهره برده و آن را «نور برتر» و «عالی‌ترین نور» توصیف کرده است (همان، ص ۴۲).

با توجه به توضیحات فوق، نکته قابل توجه آن است که از دیدگاه شنکره تفاوت میان جیوه و آتمن، توهم صرف نیست، بلکه تا زمانی که فرد به آزادی دست نیافته، این تفاوت حقیقی است؛ و صرفاً زمانی که فرد به آزادی دست یافت، درمی‌یابد که آن تفاوت واقعی نبوده است (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، شاتر ۳، ۲/۲۲).

این بیگانگی و تفاوت را شنکره در قالب چهار حالت «بیداری»، «رویا»، «خواب عمیق» و «توریه» بیان می‌کند.

منظور از حالت «بیداری» (Jagrat) حالت شناخت خارجی است که در آن از دنیای روزانه آگاهی داریم. منظور از «شناخت خارجی» هر چیزی است که شناسایی آن وابسته به اشیای خارجی باشد (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴). در نتیجه، قلمرو بیداری، قلمرو شناخت‌های حسی است. از دیدگاه شنکره در حالت بیداری نفس فردی به‌مثابه فاعل، و جهان خارجی به‌مثابه پدیده، موضوع آگاهی است. حالت بیداری حالتی است که در آن دوگانگی و

کثرت وجود دارد. بنابراین «آگاهی» که به حالت بیداری اطلاق می‌شود، در حقیقت یک دلالت ضمنی است (بیلینگتون، ۱۹۹۷، ص ۳۵).

حالت «خواب عمیق» حالتی است که در آن دوگانگی و تمایز وجود ندارد. شنکره در این باره می‌گوید: «این حالت آگاهی یکپارچه جامع است؛ چون خصوصیت آن تشخیص‌ناپذیر بودن صور است. همان گونه که شب‌هنگام که تاریکی شبانه مستولی است، همه چیز همچون یک توده نامشخص به نظر می‌رسد، آگاهی یکپارچه و جامع نیز تشخیص‌ناپذیر و غیرقابل تمیز است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹). بنابراین حالت «خواب عمیق» به نوعی حالتی سراسر معنا و فاقد صور است. در این حالت جیوه آزاد از درد و رنج و لذت‌های ناپایدار است. این حالت نسبت به دو حالت قبل، از خلوص بیشتری برخوردار است؛ اما هنوز تمایز میان جیوه و آتمن، احساس می‌شود؛ زیرا در این حالت نیز میان این دو، پرده‌ای وجود دارد، هرچند نازک.

حالت «توریه» حالتی است که تمایز و دوگانگی در آن احساس نمی‌شود و جیوه به اصل و حقیقت خود که این همانی با آتمن و برهمن است، پی می‌برد. حالت توریه، نمایانگر معرفت جوشیده از درون است که «دید نورانی» نیز گفته شده است (بیلینگتون، ۱۹۹۷، ص ۳۶). در این حالت، نفس به آزادی کامل می‌رسد و دیگر هیچ‌یک از عوامل محدود کننده، او را محدود نمی‌کند (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، ساترا ۳، ۲/۱۰).

مرحله «رؤیا»، مطابق دیدگاه شنکره، یک حالت میانه است؛ همچون برزخی میان حالت خواب عمیق و حالت بیداری که به واسطه این امر، برخی ویژگی‌های هر دو حالت قبل و بعد از خود را داراست. درست مانند حالت بیداری، عالم رؤیا نیز دارای صور است؛ اما این صورها نسبت به صورتهای موجود در حالت بیداری، لطیف‌اند (همان، ساترا ۳، ۲/۱). حالت «رؤیا» یک حالت آگاهانه است که در آن نفس فردی، فاعل آگاهی و شخصیت‌های رؤیایی، به مثابه پدیده یا موضوع این آگاهی هستند (بیلینگتون، ۱۹۹۷، ص ۳۵).

شنکره حالت «رؤیا» را قلمرو خاص ذهن می‌داند. نقش خاص «منس» (Manas) یا ذهن در تفکر شنکره با اصطلاح «سامکالپا» (Samkalpa) تعریف می‌شود؛ واژه‌های مرکب از پیشوند «سام» (نشانه کثرت به معنایی شبیه «هم» فارسی) و «کالپا» از ریشه «کلیپ» به معنای شکل دادن، آفریدن، تصور کردن. پس سامکالپا نیرویی تجسمی، متخیل و ترکیب کننده است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۰).

در فرایند رؤیا، ذهن با استفاده از صوری که از حافظه دریافت کرده است، دست به صورتگری می‌زند (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، ساترا ۳، ۲/۱۰). بنابراین نفس به عنوان فاعل در حالت رؤیا خلاق است. حالت رؤیا مملو از صور گوناگون است. اما این صورها نسبت به صورتهای موجود در حالت بیداری، لطیف‌اند (همان، ساترا ۳، ۲/۱). شنکره حالت «رؤیا» را یک حالت نورانی می‌داند (همان) و این امر با استفاده از نور برای تمثیل خلقت در آیین هندو مرتبط است.

رؤیا همچنین از منظر شنکره حالتی خیال‌گونه است و آن را با عنوان امری واقعی - غیرواقعی توصیف می‌کند (همان، سوتره ۳، ۲/۵). از دیدگاه ایشان اصل و حقیقت آنچه در رؤیا مشاهده می‌شود، در ورای صور رؤیا پوشانده می‌شود. برای مثال، شنکره بیان می‌دارد که حقیقت آتمن در حالت رؤیا، به واسطه صور رؤیا پوشانده می‌شود (همان، سوتره، ۳، ۲/۴). بدین‌روی برای فهم اصل حقیقت، باید صور رؤیا را کنار زد تا حقیقت پنهان شده در ورای این صور درست شود (همان). از دیدگاه ایشان می‌توان گفت: «رؤیا» به این معنا علامتی است برای یک امر حقیقی (همان)؛ یعنی نشانه‌ای برای حقیقت است. از این‌رو رؤیا نیازمند تعبیر است؛ به معنای عبور کردن از صورت برای رسیدن به اصل و معنا.

### جهان هستی از دیدگاه شنکره

در بخش قبل دیدگاه شنکره در باب «رؤیا» به‌مثابه یکی از حالات نفس انسانی، بررسی شد. اما آنچه منظور نوشتار حاضر است، آن است که چگونه می‌توان حالت مزبور را در گستره هستی مطرح ساخت. به عبارت دیگر، جهان هستی چگونه از منظر شنکره همچون رؤیای شخص خواب است. برای این منظور لازم است تلقی ایشان از جهان هستی مشخص گردد. در ادامه، دیدگاه شنکره درخصوص برهمن و جهان هستی به‌مثابه تجلی وی بر بررسی می‌گردد:

#### برهمن در تفکر شنکره

درباره ریشه لغوی واژه «برهمن» دیدگاه‌های متفاوتی در میان هندشناسان مطرح گردیده است. براساس رایج‌ترین دیدگاه، واژه «برهمن» از ریشه «brh» یا «brih» اشتقاق یافته که به معنای رویدن، بیرون جهیدن، شکفتن، باز شدن، یا رشد کردن است. البته معانی دیگری نیز برای آن ذکر شده است؛ از جمله جوشیدن و فوران یافتن (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳-۱۵۴).

راداکریشنان معتقد است: احتمالاً معنای واژه «برهمن» در آغاز، از ریشه «brh» به معنای «برشدن» یا «برآمدن» بوده است. این واژه به تدریج، معنای «اساس جهان»، «سرچشمه تمام وجود»، «آنچه در جهان به فوران درآمده» یا «چیزی که جهان از آن برآمده» به خود گرفته است (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

بیلینگتون نیز معنای لغوی «برهمن» را «رشد و توسعه و گسترش یافتن» می‌داند (بیلینگتون، ۱۹۹۷، ص ۳۴). لیمن معتقد است: ریشه کلمه «برهمن» از قدرت مطلق است. وی معتقد است: در ادبیات ودایی واژه «برهمناس» به معنای «پارسای قدرتمند» آمده است. سپس این معنی در *اوپنیشادها* به صورت «قدرت مطلق یا قدرت مقدس» بیان گردید (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۴۹).

شنکره مطابق آنچه در تفسیر خود بر «براهمه‌سوتره» (Brahma Sutras) بیان می‌کند، معتقد است: واژه «برهمن» به لحاظ لغوی از ریشه «brh» یعنی «رشد و گسترش» مشتق شده است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲،

ص ۸۰۸). در اصطلاح، «برهمن» را به معنای «مطلق وجود» (رادا کریشنان، ۱۳۸۲، ص ۲۳)، «اصل متعالی، ذات ازلی و وجود نامحدود» دانسته‌اند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۰۸). همچنین به معنای مطلق غیرشخصی یا اساس واقعیت، خالص، ثابت، غیرقابل توصیف و علت عالم نیز آمده است (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۴۹).

نکته قابل توجه آن است که تأکید اصلی مکتب غیرثنوی شنکره این است که حقیقت یکی است و مصداق حقیقی آن تنها «برهمن» است (همان، ص ۵). بنابراین شنکره یک متفکر وحدت وجودی است. از دیدگاه وی برهمن مطلق هستی محض است. بیلینگتون معتقد است: واژه «مطلق» که در نظام فکری شنکره به «برهمن» اطلاق می‌گردد، دارای بار معنایی وحدت‌گرایانه است و خود این واژه اگر با دقت تحلیل شود می‌تواند مؤید نظریه «وحدت وجود» در اندیشه شنکره باشد (بیلینگتون، ۱۹۹۷، ص ۳۴).

شنکره در باب «برهمن» یک اصل زیربنایی بیان می‌کند که تمام نظام فکری وی بر آن استوار است و آن اصل این است که «برهمن واحد بدون ثانی است» (Brahman is mere existence without any distinction) (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۲، ۳/۹). این اصل، تنها بیان‌کننده بی‌همتایی و بی‌شریک بودن برهمن نیست، بلکه به زبان فلسفه اسلامی دقیقاً به معنای «صرف‌الوجود» است. شنکره در توضیح این اصل چنین می‌نویسد:

«برهمن» همه وجود است. برهمن یعنی: آنچه هست و خارج از او وجودی نیست و صرف عدم است. پس چیزی نمی‌تواند علت آن باشد؛ زیرا علت باید تمایزی از معلول داشته باشد، درحالی‌که جز برهمن وجود دیگری نیست. بنابراین برهمن وجود محض است و تمایز و دوگانگی وجود ندارد. هرچه هست برهمن است. بنابراین برهمن ازلی و ابدی است و ورای او چیزی نیست (همان، سوتره ۲، ۳/۹).

شنکره برای آشکار ساختن منظور خود از «صرف وجود بودن برهمن»، از تمثیل بهره می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین این تمثیل‌ها تمثیل «نور» است. شنکره با برقرار کردن این‌همانی میان وجود و نور، منظور خود را تبیین می‌کند و چنین می‌نویسد:

برهمن بالاترین نور است. هر آنچه می‌درخشد نور خود را از برهمن کسب می‌کند. هرچه می‌درخشد و نورانی است، برهمن است؛ مانند خورشید که هر نور مادی نور خود را از آن می‌گیرد؛ اما هیچ چیز خورشید را روشن نمی‌کند، او خود بذاته نورانی است. برهمن که آگاهی خالص است، جهان را با نور خود روشن می‌کند (همان، سوتره، ۱، ۳/۲۲).

در این تمثیل شنکره ابتدا برهمن را با خورشید همانند می‌داند که برترین نور است و همه اجسام نورانی نور خود را از او گرفته‌اند، سپس با نفی نور از سایر چیزها، یک گام فراتر می‌رود و می‌گوید که اساساً هر چیز نورانی برهمن است. ایشان در جای دیگر با همین مضمون چنین تأکید می‌کند: برهمن برترین نور است و اساساً هر نوری برهمن است (همان، سوتره ۴، ۲/۱). این عبارت مؤید نظریه «وحدت وجود» در نظام فکری شنکره است. در حقیقت تلقی شنکره از وحدت وجود، یک وحدت وجود ناب و خالص است. برهمن یگانه است و این وحدت وجود، نه فقط به این



معناست که غیر از او نیست و او همه چیز است، بلکه در ذات هیچ گونه کثرتی وجود ندارد. در حقیقت، برهمن، هم «واحد» است و هم «احد»؛ چنان که شنکره می‌نویسد: «برهمن هستی محض است. از این رو چیزی نمی‌تواند در آن مؤثر باشد و بر آن تأثیر بگذارد. همچنین علت به وجود آورنده ندارد (همان، سوتره ۲، ۳/۹).

نکته دیگر آن است که در مکتب «ودانته» از دو صورت برهمن سخن گفته می‌شود: یکی ذاتی که عاری از صفات است و آن را «برهمن نیرگونه» (Nirguna Brahman) می‌نامند و دیگری برهمنی که تجلی کرده و دارای صفات و اسماء فراوان است که از آن با عنوان «برهمن سگونه» (Saguna Brahman) یاد می‌شود که در واقع - بیانگر دو مرتبه از برهمن است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۱۵). به بیان دیگر، برهمن در مرتبه «نیرگونه» برهمن در مقام اطلاق است و پیش از مرحله ظهور و تجلی است. برهمن تجلی یافته در مرتبه ظهور، «برهمن سگونه» نام دارد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۸).

از نظر شنکره، درباره برهمن از دو منظر می‌توان سخن گفت: یکی برهمن در رابطه با جهان، و دیگری برهمن در رابطه با ذات خود. برهمن در رابطه با جهان به عنوان خالق، برپادارنده، نابودکننده، عالم مطلق، و قادر مطلق قابل توصیف است و به آن «برهمن سگونه» گفته می‌شود؛ اما برهمن در رابطه با ذات خود که از هر ربط و نسبتی منزله و متعالی بوده و آگاهی مطلق و هستی محض است، برهمن از این منظر توصیف‌ناپذیر است و به آن «برهمن نیرگونه» می‌گویند. «نیرگونه» به معنای نامتعین یا نامشخص است (چاتری، ۱۳۸۴، ص ۷۰۸).

شنکره نیز میان دو جنبه یا دو مرتبه از برهمن تفاوت قائل می‌شود. از دیدگاه ایشان، برهمن نیرگونه، برهمن عاری از صفات است؛ برهمنی که تنها متوجه خود بوده و با جریان تجلی ارتباط ندارد. شنکره معتقد است: به کاربردن تمثیل‌های گوناگون، نظیر تمثیل نور خورشید و آب برای توصیف این جنبه از برهمن، ناکارآمد است. وی در این باره می‌نویسد: برهمن در دسترس تجربه ما نیست. ما آب را تجربه می‌کنیم و درباره آن سخن می‌گوییم؛ اما برهمن قابل تجربه نیست و در نتیجه، مثال‌هایی مانند نور خورشید و آب و غیر آن، به‌طور کامل قابل تطبیق بر او نیست و این همانندی‌ها ناقص و صرفاً برای تقریب به ذهن است (شانکره چاربه، ۱۹۶۵، سوتره، ۳، ۲/۱۱). بهترین شکل توصیف این مرتبه از برهمن توصیف سلبی است؛ زیرا هرگونه صفت ایجابی، ما را از حقیقت امر دور می‌کند. شنکره این مطلب را چنین بیان می‌کند:

آیا برهمن قابل شناسایی است؟ برهمن علت هستی است، منشأ ایجاد و انحلال عالم ابدی و غیرقابل تغییر است. اما - در حقیقت - هیچ‌کدام نمی‌توانند حق مطلب را ادا کنند؛ زیرا زمانی که می‌گوییم - برای مثال - برهمن علت جهان است، علت فرع بر دوگانگی و تمایز میان علت و معلول است، در حالی که چنین نیست. پس بهترین تعریف برهمن همان است که گفته شود: «آنچه هست» و از اصطلاح «نه این نه این» استفاده کرد (همان، سوتره ۱، ۱/۲).

بنابراین بیان توصیفات ایجابی تنها مربوط به برهمن سگونه است و در باب برهمن نیرگونه تنها باید سکوت کرد.



برهمن سگونه از دیدگاه وی، برهمنی است که متصف به صفات فراوان است، در تمام هستی سر بیان دارد، در درون همه موجودات حضور دارد، از دانه برنج و گندم کوچک تر و از آسمان ها بزرگ تر است. شنکره درباره این مرتبه می نویسد:

این برهمن در همه جا هست؛ یعنی در نهاد و اصل هر چه نظر شود، برهمن است؛ همان گونه که دانه ای برنج و دانه ای جو وجود دارد، او نیز به عنوان اصل و دانه هر چیزی است. در گیتا (Bhagavad Gita) می خوانیم که می گوید: ای ارجونا، خداوند در قلب همه موجودات است و این عبارت چاندگیه است که «او در قلب من کوچک تر از یک دانه برنج، کوچک تر از یک دانه جو و بزرگ تر از همه آسمان ها» است. بنابراین، این برهمن همه چیز را فرا گرفته و با دل های تمام روح های فردی در ارتباط است و به آنها علم دارد؛ اما از آنها متأثر نمی شود (همان، سوتره ۱، ۲/۱، ۱، ۲/۶).

همین برهمن سگونه است که در جریان تجلی از طریق مایا، به شکل های گوناگون ظاهر می گردد و با مبحث «رؤیای جهانی» در ارتباط است (همان، سوتره، ۳، ۲/۱۱).

#### مایا؛ رؤیای جهانی

«مایا» که در تفکر شنکره از آن با عنوان «رؤیای جهانی» یاد می شود، آموزه ای است که به موجب آن، برهمن، جهان و موجودات را خلق می کند. در واقع، مایا بیانگر تجلی برهمن در جهان هستی است. بسیاری از هندوشناسان، همچون دوپسن، رنیو و تیپو بر این باورند که نظریه مایا نتیجه گسترش و کاربرد طبیعی و خودجوش اصول موجود در *اوپنیشادها* به ویژه در بریهدآرنیکه اوپا (Bhahadaranyaka) و چاندگیه اوپا (Chandogya) است. با این حال موفقیت عظیم نظریه مایا تا حدی مدیون سنتز خارق العاده اندیشه شنکره است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۱).

*راداکریشنان* معتقد است: واژه مایا از ریشه «ma» به معنای «شکل دادن و ساختن» مشتق شده و در آغاز به مفهوم قابلیت ایجاد به کار برده می شد. این واژه همچنین به معنای نادانی نیز آمده است (لیمون، ۱۹۹۹، ص ۳). ظاهراً کلمه مایا در قسمت های گوناگون *اوپنیشاد* دارای معانی متفاوتی است. در برخی قسمت ها مقصود از این کلمه، نوعی نسبت بین عالم شهود و وجود مطلق است. بنابراین کلمه مزبور بیانگر قدرت خلاقه است. به معنای «پرکرتی» (Prakriti) یا «محل فعالیت الهی» نیز آمده است. در همین معنا، مایا عاملی است که به وسیله آن وجود مطلق به وجود نسبی این جهان مرتبط می گردد. در این معنا، مایا مقدمه عقیده به درجات واقعیت است. جنبه روحانی واقعیت یا «پرم ارتیک» (paramarthika) و جنبه ظاهری آن یا «ویاوهاریک» (vyavahariki) که شنکره از آن سخن می گوید، عبارت از این درجات واقعیت اند. واقعیت برهمن از نوع اول و واقعیت جهان آفرینش از نوع دوم است. در جاهای دیگر از *اوپنیشاد*، کلمه مایا به معنای حجابی است که واقعیت را می پوشاند یا مانند جهل است که حقیقت را از چشم ما مخفی می سازد. این کلمه همچنین به معنای عدم تاریکی و مرگ و دروغ و خطای باصره و نیز به معنای دامی که همه موجودات در آن گرفتارند نیز آمده است.

علاوه بر این، «مایا» به معنای «اسم» تنها و «حالت» و «کلمه» هم هست (دارا شکوه، ۱۳۵۶، ص ۳۰۱). لازم به ذکر است که همه این معانی به نحوی با هم در ارتباط است.

مایا در اصلی‌ترین معنای خود، یعنی «نسبت بین عالم شهود و وجود مطلق» با مسئله آفرینش مرتبط است. از دیدگاه *اوپنیشادها* برهمن جهان را از ماده‌ای خارجی نیافریده، بلکه جهان تجلی برهمن است. این بدان معناست که برهمن، هم درون عالم محسوس است و هم ورای آن (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۵۷). بنابراین آفرینش به عنوان خلق از عدم، در *اوپنیشاد* مطرح نیست. در عبارتی لطیف در *پرشه اوپا* (Prásna) درباره چگونگی آفرینش چنین آمده است: «این زندگی از آتمن به وجود آمده، شبیه به کسی که سایه‌اش منبسط می‌شود» (پرشه ۳-۳، ص ۴۰۹) تمثیل زیبای «سایه‌ای که گسترش می‌یابد و منبسط می‌شود» در توضیح چگونگی آفرینش، متضمن آموزه تجلی است. در *تیتیریه اوپا* (Taittiriya) نیز با زبانی رمزی، روند آفرینش این‌گونه بیان شده است:

او میل کرد متعدد گردد. پس با خود گفت: تولید مثل کنم. پس ریاضت را آفرید. بعد از ریاضت، همه این جهان را با موجوداتی که در آن است به وجود آورد. بعد خود داخل آن شد و بعد از دخول به جهان، هم فعلیت پیدا کرد و هم مافوق آن را، هم متعین گشت و هم نامتعین، هم پایدار و هم غیر آن، هم واجد احوال شد و هم غیر آن، هم واقعی و هم غیرواقعی. از لحاظ واقعیت به صورت امور واقع در آمد (تیتیریه ۲-۶، ص ۳۱۳).

در همین *اوپنیشاد* پس از بیان این نحوه خلقت است که برهمن خود را «احسن الخالقین» می‌نامد: «به‌راستی، در آغاز، این جهان لاوجود بود، و به‌درستی از آن وجود حاصل شد. سپس او خود را به نفس (آتمن) متحول ساخت. این است که او «مصنوع خوب» نامیده می‌شود» (تیتیریه ۲-۷، ص ۳۱۳).

در همین راستا، به گفته *راداکریشنان*، برهمن در «چاندگیه اوپا» به نام «تجلان» (Tajalan) ستایش می‌شود که از «tat» (آن)، «ja» (برخاستن)، «li» (جذب کردن) و «an» (باقی ماندن) ترکیب شده است، یعنی: «آنکه موجب برخاستن (پیدایش) و جذب و بقای عالم می‌گردد». سپس با توجه به این مفهوم، *راداکریشنان* نتیجه می‌گیرد که برهمن یکتا، حاضر غایبی است که «آشکار مخفی» و «خاموش پر صدا» و «هست نیست» است (راداکریشنان، ۱۹۶۶، ص ۸۱).

بنابراین مایا همان تجلی خداوند است که نقشی دوگانه ایفا می‌کند. برهمن، هم از طریق مایا ظهور می‌کند و هم به وسیله مایا مخفی می‌گردد. *اوپنیشادها* کیفیت این تجلی را با مثال‌هایی روشن می‌کنند. در *بریهدارنیکه اوپا* (Bṛhadaranyaka) چنین آمده است: «همان‌طور که تکه نمکی که به آب افتد، منحل می‌شود و چیزی از آن دیگر به دست نمی‌آید، ولی با وجود این از هر جای آن بردارید، شور است، همین‌طور نیز این هستی بزرگ نامحدود و نامتناهی، یک توده دانش است (که همه‌جا هست) و شخص از این عناصر برمی‌خیزد و به همان‌ها برمی‌گردد (بریهدارنیکه ۲-۴-۱۲، ص ۹۴).

در *موندکه اوپا* (Mundaka) برای این منظور، از تمثیل آتش به این صورت استفاده شده است: «حقیقت این است: همان طور که از آتش مشتعلی، شراره‌های هزارگانه زبانه می‌کشد، همان طور هم موجودات متنوع از وجود لایزال به وجود می‌آیند (موندکه ۱-۲، ص ۳۹۵).

در *کتهه اوپنیشاد* (Katha) نیز برای توضیح کیفیت تجلی از تمثیل‌های آتش، باد و آفتاب استفاده شده است (کتهه ۵-۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴، ص ۳۸۲ و ۳۸۳). در *ایشه اوپا* چنین آمده است: «او حرکت می‌کند و نمی‌کند. دور و نزدیک است. داخل همه است و خارج از همه است» (ایشه ۱-۵، ص ۳۸۹).

آموزه «مایا» در نظام فکری شنکره مستقیماً با دیدگاه وی در باب خلقت در ارتباط است. شنکره در نخستین گام، هرگونه آفرینش از عدم را طرد می‌کند و بیان می‌دارد که نمی‌توان به ظهور هستی از نیستی معتقد شد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۴۹)؛ همچنان که نمی‌توان از نظریه «علیت» در شکل معمول آن، برای تبیین نظریه خلقت استفاده کرد؛ زیرا مستلزم تمایز و دوگانگی میان علت و معلول است و مطابق منش «وحدت وجودی» شنکره هیچ تمایز و دوگانگی در هستی وجود ندارد و هرچه هست برهمن است (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، ساترا ۲، ۳/۹).

بنابراین تنها شکل قابل تصور از رابطه «علیت» که شنکره آن را می‌پذیرد، تبیین معلول به مثابه بازتاب و نمود علت است. در حقیقت خود برهمن است که با استفاده از نیروی مایا، به شکل معلول ظاهر شده و معلول در خارج از علت که بازتاب خیالی آن است، وجود مستقلی ندارد. شنکره می‌نویسد:

همچنان که درخت که خود کلیتی واحد است، با توجه به شاخه‌های خود کثیر جلوه می‌کند؛ همچنان که دریا که در نفس خود کلیتی واحد است و به سبب کف و امواج ظاهری متغیر است، همچنان که گل که در نفس خود کلیتی واحد است و در اشکال کوزه‌ها و گلدان‌هایی که از آن ساخته می‌شود، کثیر به نظر می‌رسد؛ برهمن نیز که واحد بدون ثانی است، به سبب نیروهای نامحدود خود، متنوع و متکثر به نظر می‌رسد (همان، سوتره ۴، ۱/۱۴).

شنکره به عنوان یک اصل زیربنایی بیان می‌کند که «درواقع معلول تفاوتی با علت ندارد» (همان). بنابراین تنها رابطه قابل تصور، جلوه، نمود و ظهور است. البته رابطه علیت در برداشت معمولی آن، به وسیله مایا، در حیطه خود نمودها مطرح است. شنکره در این باره می‌نویسد: «تمام فعل و انفعالات جهان مادی و تغییراتی که مشاهده می‌شود توسط قدرت مایا است. در حقیقت تغییرات همه در بستر مایا اتفاق می‌افتند و ما گمان می‌کنیم شیر علت شیرینی است و علل مادی را در کار می‌دانیم. بنابراین تا زمانی که ما توسط قدرت مایا فریفته می‌شویم علل مادی در کارند و تغییرات را ایجاد می‌کنند» (همان، سوتره ۲، ۱/۳۷).

در نتیجه مطابق نگرش شنکره، جهان هستی محصول خلقت از عدم و یا هر نظریه‌ای در باب خلقت که تمایزی وجودی را بیان کند، نیست، بلکه این جهان ظهور، تجلی و نمود برهمن است. به این تجلی در تفکر شنکره، «مایا» گفته می‌شود. در نتیجه برهمن که واقعیتی بی‌شکل و جدا از دوگانگی است، چگونه متکثر شد و به

ظهور دیگر اشیا انجامید؟ پاسخ شنکره این است که به وسیله مایا (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۷). بنابراین نظریه «مایا» بیشتر ناظر به حقیقت یگانه‌ای است که به صورتی کاملاً مرکب و کثیر ظهور کرده است (همان، ص ۱۹۹).

برهمن برای ایجاد جهان، با نیروی سحرآمیزی به نام مایا متحد می‌شود. این نیرو آغازی ندارد. مایا واقعی نیست، غیرواقعی هم نیست. نمی‌توان گفت که این مایا وجود است؛ زیرا فقط برهمن است که به‌واقع برخوردار از هستی است و نیز نمی‌توان گفت که عدم است؛ زیرا دنیا را آشکار می‌سازد. مایا چیزی است که به نوعی موجب مضاعف‌سازی وجود می‌گردد و کاری می‌کند که وجود با خود مقابله می‌کند و در برابر خود قرار می‌گیرد و خود را به‌ظاهر غیر از آنچه به‌واقع هست می‌نماید و رابطه آن با وجود، همچون رابطه سایه با شخص سایه افکنده است. مایا، نه چیزی غیر از وجود است و نه شبیه و همسان وجود است. مایا چیزی است که مجازی را بر حقیقتی برمی‌نهد و کاری می‌کند که مجاز به نظر دارای واقعیت وجودی جلوه کند، و حال آنکه درواقع چیزی نیست جز سایه موهوم وجودی که بازتاب غیرواقعی آن است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۳). درنتیجه نیروی مطلق که مسئول تحول، دوام، ادغام جهان و تجلی آن در صورت‌های شخصی آن است، «مایا» خوانده می‌شود (راداکریشنن، ۱۳۸۲، ص ۷۱). نیرویی که برهمن به‌وسیله آن به‌صورت هستی مشروط درمی‌آید مایاست (همان، ص ۹۴).

در تفکر شنکره، مایا به‌طور مستقیم تنها با برهمن سگونه در ارتباط است. چنان که بیان شد، برهمن نیرگونه، برهمن عاری از صفات است و تنها به خود توجه می‌کند. برهمن به برکت نیروی مایا، از بعد تنزیهی خارج می‌شود و به تمام صفات موصوف می‌گردد و فاعل و منفعل جلوه می‌کند و بدان‌گونه که شعاع نوری بر اثر تابش به اشیا، رنگ آنان را به‌خود می‌گیرد و خود هرگز تغییر نمی‌کند؛ همان‌گونه نیز این خلقت ظل برهمن است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۵) بنابراین، آنچه مشخصاً با آموزه «مایا» در ارتباط است، برهمن دارای صفات است که بدین لحاظ آن را «ایشواره» (Ishvara) (خالق) نیز می‌نامند. مایا یا رؤیای جهانی با جنبه تنزیهی و اعتبار نیرگونه ارتباطی ندارد (ادوارد، ۱۹۶۷، ص ۲۸۱).

مایا از دیدگاه شنکره دارای دو کارکرد است: ظهور و استتار. به بیان دیگر شنکره دو نیرو را به مایا نسبت می‌دهد: مایا از یک جهت ظهور برهمن است و برهمن توسط مایا تجلی می‌کند و نمایانده می‌شود. هرچه در عالم دیده می‌شود، ظهور و نمود برهمن است. با این حال، مایا از جهتی نیز موجب اختفای برهمن می‌گردد؛ زیرا آنچه نمایانده شده، درحقیقت نمود برهمن است و نه بود آن. این عبارت شنکره مؤید این نکته است: «زمانی که برهمن متجلی می‌شود توسط مایا محدود می‌شود؛ مثل اشکالی که نور بر آنها می‌تابد و هرکدام شکل خاصی دارند. بنابراین محدودیت‌ها به مایا برمی‌گردد، نه به برهمن (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۳، ۲/۱۷).

بنابراین همانند شعاع آفتاب، که در عین اظهار نورانیت خورشید، خود پرده بر جوهره خورشید است، وحدت وجود و نامحدودی برهمن توسط مایا پوشیده می‌شود؛ همان‌گونه که یک ابر کوچک می‌تواند پرتوهای خورشید را پوشش دهد. درنتیجه، مایا نیروی خلاق و نیروی استتار است.

نکته دیگر در باب مایا آن است که برهمن در ذات خود از مایا متأثر نمی‌گردد؛ یعنی چنین نیست که ذات برهمن توسط مایا متکثر گردد. شنکره در تفسیر خود بر «برهمنه سوتره» به صراحت بیان می‌کند: «محدودیت‌ها به مایا برمی‌گردد نه به برهمن. برهمن در درون هر چیزی وجود دارد، بدون اینکه محدودیت‌های آنها، آن را محدود کنند (همان، سوتره ۳، ۲/۱۱، ۳، ۲/۱۷).

شنکره معتقد است: عالم، محتاج وجود مطلق است؛ ولی مطلق، محتاج عالم نیست و فرق است بین مظهریت و استحاله با احتیاج یک طرفی. احتیاج عالم به وجود مطلق مانند احتیاج شبه مار به ریسمان یا احتیاج سراب به ریگ‌های شفاف یا شبه نقره به صدف است. منظور از این مثال‌ها این است که وجود و عدم مشابه، فرقی در اصل حقیقت که آن را منعکس می‌سازد، نمی‌کند. اما در استحاله، خود جوهر تغییر می‌یابد و اگر معلوم از بین برود، علت هم از بین می‌رود؛ یعنی اگر وجود متعال به عالم تحول یافت، پس باقی فانی می‌گردد. در نتیجه برهمن وجود متعالی است. خودش متکثر نمی‌شود، بلکه به واسطه مایا، تنها به صورت متکثر جلوه می‌کند (رادا کریشن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۳-۱۰۴). بنابراین برهمن از مایا تأثیر نمی‌پذیرد و همچنان بدون تغییر باقی می‌ماند (ماهادیوان، ۱۹۶۵، ص ۶).

### جهان هستی همچون رؤیای شخص نائم

در مباحث فوق مشخص گردید که در تفکر شنکره جهان هستی در حقیقت تجلی برهمن یا همان مایا است. شنکره در یک نگرش کلی بیان می‌دارد که جهان هستی همچون رؤیایی است که از برهمن صادر گردیده است (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۲، ۱/۳۰، ۲، ۱/۳۱). او از آن با عنوان «مایا» یا «رؤیای جهانی» یاد می‌کند. مایا هرچه غیر برهمن را دربر می‌گیرد. بنابراین کل هستی همچون رؤیای شخص خواب است.

شنکره مایا را با حالت رؤیا، در نفس انسانی همانند می‌داند. از دیدگاه وی، حالت رؤیا - در حقیقت - انعکاس مایا در عالم صغیر است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۳). با مقایسه این دو امر، می‌توان وجوهی را برای رؤیاگون دانستن عالم هستی در نظام فکری شنکره یافت:

۱. نخستین و مهم‌ترین ویژگی حالت رؤیا از دیدگاه شنکره این است که نفس انسانی به‌عنوان فاعل رؤیا، در جریان این فرایند، خلاق است و به خیال‌پردازی و صورت‌نگری می‌پردازد. صوری را که وجود ندارند خلق می‌کند و بسیاری از معانی را صورت می‌بخشد (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۳، ۲/۳). همین فرایند در جریان تجلی برهمن و خلق عالم هستی نیز اتفاق می‌افتد. برهمن بی‌شکل و صورت در فرایند تجلی، از طریق مایا به هزاران شکل و صورت متجلی می‌گردد. در نظام فکری شنکره به مایا عنوان «ویکشپا شاکتی» (aktiViksepas) اطلاق می‌گردد، به‌معنای نیروی خلاق (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۴). با این‌حال در جریان تجلی برهمن، اشکال و صوری که ایجاد می‌شوند، هیچ‌کدام وجود حقیقی ندارند، بلکه تنها سایه و نمودی از

وجود حقیقی، یعنی برهمن هستند. در رؤیای انسان، فرایند خواب دیدن - در حقیقت - بیان یک معنا از طریق صور گوناگون است. صور، وجود حقیقی ندارند، بلکه تنها نمودی از آن معنا هستند. جهان هستی نیز به همین تناسب، رؤیایی است که - در حقیقت - بیانگر برهمن است. شخص خواب تا زمانی که در خواب است صور موجود در رؤیا را واقعی می‌پندارد و تنها زمانی که از خواب بیدار شد، می‌فهمد که آن صور حقیقی نبوده و صرفاً نمودی از یک معنا بوده است. شنکره معتقد است: انسانی که به اصل و حقیقت برهمن پی نبرده است، جهان و صور موجود در آن را حقیقی می‌داند؛ اما تنها زمانی که به حقیقت دست یافت، می‌فهمد که جهان هستی رؤیا و نمودی بیش نبوده است (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۲، ۱/۳۰؛ ۲، ۱/۳۱).

شنکره برای تبیین این موضوع، از تمثیل شعبده‌باز و سحرش استفاده می‌کند. از دیدگاه وی، جهان به‌مثابه یک نمایش شعبده‌بازی است. تمام اشیا با تردستی به صحنه آورده شده‌اند و بیننده ناآگاه ظاهر آنچه را در صحنه است واقعی می‌پندارد (چاتری، ۱۳۸۴، ص ۶۶۷). این شعبده و سحر در حقیقت، مایاست. در تفسیر «برهمه سوتره» در این‌باره چنین آمده است: «تنها برهمن که وجود جاودانه و نامتغیر است، در اثر توهم، همچون ساحر متکی به نیروی سحر خویش، به انواع شیوه‌ها ظاهر می‌شود» (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۱، ۳/۱۹). البته همان‌گونه که ساحران هیچ‌گاه از سحری که خود پدید می‌آورند، تأثیر نمی‌پذیرند، برهمن نیز تحت تأثیر سحر مایا واقع نمی‌شود (همان، سوتره، ۱، ۳/۱۹).

در برخی از **اوپنیشادها** به تحلیل فوق اشاره شده است. برای مثال، در «بریهدارنیکه اوپا» چنین آمده است: «اینده با نیروی سحرآمیز خود، به اشکال مختلف درمی‌آید. اسب‌های هزارگانه او یوغ بسته شده. در حقیقت او همان اسب‌هاست. او در حقیقت ده‌ها و هزارها و بسیار و بیکران است. این برهمن بدون اول و آخر و بدون ظاهر و باطن است. برهمن همان روح مدرک کل است (بریهدارنیکه ۲-۵-۱۹، ص ۹۹).

در بخش دیگری از همین **اوپنیشاد** دربارهٔ سریان برهمن در جهان چنین آمده است: «او در این جهان آمد؛ حتی در نوک ناخن‌ها جا دارد؛ چنان‌که یک تیغ در غلافش جا دارد. او را نتوان دید؛ زیرا آنچه دیدنی است، ناقص است. در تنفس نام او «نفس» است و در بینایی نام او «چشم» است و در شنوایی نام او «گوش» است و در تفکر نام او «پندار» است. این همه فقط نام‌هایی است برای اعمال او (بریهدارنیکه ۱-۴-۷، ص ۷۳-۷۴).

در «شوتاسوتره اوپا» (Svetasvatara) نیز با اشاره به سریان برهمن از طریق مایا، چنین آمده است:

آنکه خود بی‌رنگ است و در عمل با نیروی گوناگون خود، با اراده نهمان خود، رنگ‌های گوناگون توزیع می‌کند، و اول و آخر عالم در او منحل می‌شود. او خداست. او آتش است. آفتاب است. باد است. ماه است و به یقین پاک است. او برهماست. آب‌هاست. آفریدگار است. تو زنی، تو مردی، تو پسر و دختر هم هستی؛ آن پیری که با عصا راه می‌روی، که زاییده شده و به همه جهت مواجهه می‌کنی؛ مرغ آبی‌رنگ و طوطی سبز با چشمان سرخ. برق، بچه توست. تو فصول و دریاها هستی. بدایت نداری و از ازل، وجودی بوده‌ای که همه اشیا از آن به وجود آمده‌اند (شوتاسوتره ۴- ۱ تا ۴، ص ۴۲۷ و ۴۲۸).

همچنین در بخش دیگری از همین *اوپنیشاد* در باب وهم بودن جهان، چنین می‌خوانیم: «طبیعت وهم است و خدای بزرگ آفریننده وهم است. این همه عالم تحت نفوذ موجودی است که همه اجزای اویند (شوتاشوتره ۴-۱۰، ص ۴۲۹).

۲. وجه دیگر آن است که در فرایند رؤیا، از دیدگاه شنکره، ذهن انسان با استفاده از صوری که در حالت بیداری در حافظه ضبط شده و نیز خاطراتی که از دیدگاه دین هندو، از تجربیات زندگی پیشین فرد ذخیره شده است، دست به ترکیب می‌زند و صوری را خلق می‌کند که یا در بیداری اصلاً وجود ندارند و یا به این شکل وجود ندارند (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، سوتره ۳، ۲/۱۰). بدین‌روی رؤیا - در حقیقت - اضافه کردن صور خیالی به متن واقعیت است. همین امر از دیدگاه شنکره در جریان آفرینش جهان از طریق مایا اتفاق می‌افتد. وی در این زمینه از اصطلاح «ادهیاسه» (Adhyasa) به معنای «اضافه کردن یا بر نهادن» استفاده می‌کند. جهان هستی توهمی است که به متن اصلی «برهمن» افزوده شده است. معنای این افزایش، نسبت دادن مجازی به مطلق، و غیرواقعی به حقیقت است. درواقع سؤال اساسی این است که مایا چگونه با وصف کثرت، ظاهر گردیده و چگونه مطلق توسط مایا در لباس هزاران صفت جلوه نموده است؟

پاسخ شنکره این است که از طریق اضافه کردن و بر نهادن غیرواقعیت به واقعیت این کار صورت پذیرفته است. وی در این باره می‌نویسد: «برهمن واحدی است که ثانی‌بردار نیست و هر آنچه جز برهمن متصف به وجود می‌شود یک امر مجازی است و انباشتی است بر واقعیت. بنابراین ورای برهمن تنها مایا است، آنچه بر واقعیت انباشته شده است (همان، سوتره ۳، ۳/۳۱؛ ۳، ۲/۳۴).

از دیدگاه شنکره - درواقع - تمام تعینات عالم بر اثر یک سلسله بر نهادن و نسبت دادن پیاپی چیزی به چیز دیگر پدید می‌آید و تار و پود عالم، کثرات را به وجود می‌آورد، به گونه‌ای که خلقت، همان درهم آمیختن حق و باطل و واقعیت و غیرواقعیت با یکدیگر است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۵۸ و ۸۶۴).

شنکره برای توضیح این مطلب، از تمثیل طناب و مار استفاده می‌کند. این تمثیل درباره به فردی است که شب‌هنگام مجبور به اقامت در یک اتاق تاریک است. او تصور می‌کند که ماری روی زمین افتاده و در نتیجه از آن هراسان است. با طلوع نخستین اشعه خورشید، او درمی‌یابد که آنچه از آن می‌ترسیده ریسمانی افتاده بر زمین بیش نبوده و این توهم او بوده که حقیقت را مبدل ساخته و به صورت مار جلوه داده است. مطابق این تمثیل، توهم مار بودن به طناب اضافه شده است؛ یعنی طناب به‌عنوان یک واقعیت در زیربنای این توهم قرار دارد. به‌همین صورت، جهان خارج نیز بر نهادی است بر برهمن. برهمن یگانه حقیقت راستین است که توسط جهان پوشیده شده است (مقدمه کتاب براهامسوترا بهاسیا، ۱۹۶۵، ص ۶).

اما پرسش اساسی این است که این بر نهادن (ادهیاسه) محصول جهل انسان است یا مربوط به خود برهمن می‌شود؟ شنکره برای توضیح این مطلب، ما را به خطای تجربه متعارف در برخورد با یک افسون و جادو توجه



می‌دهد. هنگامی که شعبده‌بازی یک سکه را برای ما چندین سکه نشان می‌دهد، توهم ما در نظر او، به خاطر قدرت جادویی اوست؛ ولی از نظر ما و تماشاگران، علت توهم سکه‌های زیاد، چهل ما نسبت به همان یک سکه واحد است. اگر ما می‌دانستیم فقط یک سکه وجود دارد، آن را متعدد تصور نمی‌کردیم. بر همین قیاس، نمود و ظاهر جهان متکثر از جانب برهمن، منوط به قدرت جادویی مایای برهمن است و از جانب ما، منوط به چهل است که واحد را کثیر می‌پنداریم. بر این مبناء، طبق نظر شنکره، «مایا» و «جهل» دو روی یک حقیقت واحدند که از دو منظر برهمن و انسان به آن نگاه می‌شود (چاتری، ۱۳۸۴، ص ۶۶۸). بنابراین شنکره یک ایدئالسم ذهنی صرف را مطرح نمی‌کند و مایا صرفاً محصول جهل و خطای عقل ما نیست. راداکریشنان در این باره می‌گوید: «تعلیم مایا خودگروی نیست؛ یعنی شنکره نمی‌گوید: آفتاب‌ها و جهان‌ها جملگی مخلوق و مخترع نفس فردی است؛ خود شنکره با این نفسانیت مخالف است. ما را چیزی غیر از خودمان احاطه کرده است که هم حقیقت است و هم مجاز، و خواص وجود و عدم را دارد. بنابراین با اینکه مرتبه نازل‌های از واقعیت را داراست، باز لاجود نیست (شایگان، ۱۳۵۲، ص ۱۰۸-۱۰۹).

بنابراین از دیدگاه شنکره، حقیقت جهان هستی که همان ظهور مایا باشد، به لحاظ ذاتی، دارای ماهیتی میان واقعی و غیرواقعی بودن است و حقیقتاً چیزی میان وجود و لاجود است؛ درست مانند صور موجود در رؤیا که از وجهی واقعی و از وجهی غیرواقعی‌اند. بنابراین، این برنهادن یک امر هستی‌شناختی است. با این حال جهل ما باعث نوعی مضاعف شدن این برنهادن است. خطای ما در این است که به سراب جهانی «مایا» که رؤیایی را به صورت کثرت ظاهر ساخته و به متن خلل ناپذیر برهمن اضافه کرده، ادراکات غلط خود را نیز می‌افزاییم (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۷۰).

۳. وجه دیگر رؤیا خواندن جهان هستی آن است که جهان اگرچه نمودی از حقیقت است و نه خود حقیقت، اما از نظر شنکره این هرگز به معنای پوچ و عبث بودن نیست، بلکه درست مانند رؤیا، نه می‌توان آن را یک امر واقعی دانست و نه می‌توان غیرواقعی دانست. مایا یک حقیقت متناقض‌نماست؛ یک غیرواقعی - واقعی است. توضیح مطلب آن است که شنکره نمی‌گوید که جهان یک امر پوچ است. او این مسئله را با عبارت «هم واقعی است و هم غیرواقعی است» یا «هم وجود دارد و هم وجود ندارد» توصیف می‌کند و این یک عبارت رمزی در فلسفه شنکره است. در حقیقت، جهان وجودی نسبی دارد و حقیقتاً وجود دارد و واقعیت دارد تا زمانی که فرد در مرحله جهل قرار دارد؛ اما به محض کسب این معرفت که برهمن تنها وجود و واقعیت هستی است، جهان رؤیایی می‌شود که با معرفت یافتن به حقیقت آن، از این رؤیا بیدار می‌شویم (Shankara, T.M.P.Mahadevan, 1965, vi). راداکریشنان این موضوع را چنین توضیح می‌دهد:

موجودیت دنیا از آن خود او نیست. برهمن، واقعی است. دنیا واقعیت مطلق ندارد، ولی دارای وجود تجربی است که با هستی ابدی برهمن و نیستی مطلق متفاوت است. نمی‌توان گفت که دنیا لاجود است؛ زیرا ما آن را درک

می‌کنیم. شنکره معتقد است که نفی دنیای مادی بدون تثبیت واقعیتی دیگر، شدنی نیست و نفی یک خطا به معنی پذیرفتن حقیقتی است که خطا بر آن استوار است (راداکریشانان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳).

کریشانان همچنین در کتاب دیگرش در این باره می‌نویسد: «شنکره واقعیت عالم محسوس را قبول دارد. آن عالم فقط موقعی انکار می‌شود که به حکم بینش یا شهود به وحدت کل رسیده شود، وگرنه تا به آن مرحله نرسیده عالم ارزش تجربی و عملی دارد... تا ما در عالم (مایا) یا جهان گذران هستیم در یک وضع دوئی واقع شده‌ایم. عالم وجود دارد و در برابر ماهیت و ادراک و عمل ما مؤثر است (راداکریشانان، ۱۳۵۷، ص ۹۸-۱۰۰).

بنابراین از دیدگاه شنکره جهان هستی را نباید واقعی یا غیرواقعی پنداشت، برزخی است میان این دو. مثالی که شنکره در این باره مطرح می‌کند چنین است: «اشعه‌های خورشید به‌صورت آب ظاهر می‌شوند. اشعه واقعیت دارد، اما تصویر آب سراب است. بنابراین تجربیات روزمره ما، هم واقعی است و هم غیرواقعی، و این یک امر غیرقابل توصیف است (Shankara, T.M.P.Mahadevan, 1965, vi).

در نتیجه، شنکره واقعیت محسوس عالم را قبول دارد. فقط آن عالم وقتی انکار می‌شود که به حکم بینش یا شهود به وحدت کل رسیده باشیم؛ وگرنه تا زمانی که به آن مرحله نرسیده‌ایم عالم ارزش تجربی و عملی دارد. شنکره با این عقیده که عالم تجربی هیچ ارزشی ندارد مخالف است. در نظر وی تا زمانی که ما در عالم مایا یا جهان گذران هستیم و در یک دوگانه دویتی واقع شده‌ایم عالم وجود دارد و در برابر ماهیت و در ادراک و عمل ما مؤثر است (راداکریشانان، ۱۳۵۷، ص ۹۹)؛ درست مانند هنگامی که رؤیایی را می‌بینیم. صور موجود در رؤیا برای بیننده تا زمانی که در عالم رؤیا به‌سر می‌برد، حقیقی‌اند و تنها زمانی آن را رؤیا می‌داند که به بیداری رسیده باشد.

۴. وجه دیگر آن است که از دیدگاه شنکره، رؤیا - در حقیقت - یک علامت است که ما را به حقیقتی رهنمون می‌کند. بنابراین صور موجود در رؤیا صرفاً چیزی ساخته و پرداخته ذهن ما نیست، بلکه نشانه‌هایی است از یک امر واقعی. به‌همین سبب، رؤیا نیازمند تعبیر است (شانکره چاریه، ۱۹۶۵، ۳، ۲/۱؛ ۳، ۲/۴). «تعبیر» به‌معنای عبور کردن از ظاهر برای رسیدن به باطن و اصل است. به‌همین نسبت، مایا نیز نمود برهمن است؛ یعنی جلوه‌ای از برهمن را ظاهر ساخته، اگرچه اصل و حقیقت برهمن در زیر این ظواهر پنهان شده است. بنابراین جهان هستی نیز نیازمند تعبیر است؛ یعنی باید از نمودها و مظاهر هستی عبور کرد تا به برهمن که حقیقت است رسید. شنکره معتقد است: دوگانگی‌های موجود در جهان محصول رؤیت است، نه واقعیتی در وجود. به‌منزله خواب و رؤیا بودن کثرات، چیزی از حقیقت نهفته در ورای آن، یعنی برهمن نمی‌کاهد. جهان محل تجربه، نه موجود است و نه معدوم، بلکه حاصل جهل و خطای در تطبیق و انطباق است. به بیان دیگر، این رؤیا، رؤیای محض نیست، بلکه رؤیایی است که تعبیر دارد (راداکریشانان، ۱۹۶۶، ص ۵۸۲-۵۸۳). بنابراین جهان هستی وجود دارد و موهوم نیست، بلکه حقیقی است؛ اما نه از حیث وجود نهایی، بلکه از این نظر که صورتی و تعبیری از وجود نهایی است (راداکریشانان، ۱۳۵۷، ص ۳۵).

## منابع

- اوپانیشادها، برگرفته از هیوم، ر.، ۱۳۴۵، گزیده اپانیشادها، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- چاتری، ساتیس دریندرا موهان راتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- دارا شکوه، محمد، ۱۳۵۶، *سراکبر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- رادا کریشنان، سرویلی، ۱۳۵۷، *ادیان شرق و فکر غرب*، ترجمه دکتر صادق رضازاده شفق، تهران، مختار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، تاریخ فلسفه شرق، هیئت نویسندگان زیر نظر رادا کریشنان، ترجمه خسرو جهان‌داری، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۵۲، «معاد و قیامت در عرفان اسلامی و هندو»، *القیاء*، ج ۱، ص ۱-۲۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب وداتنه و مکتب ابن عربی*، قم، ادیان.
- A Dictionary of Hinduism, its mythology*, 1977, folklore and development, by Stutley, Margaret et al, London.
- Billington, ray, 1997, *Understanding eastern philosophy*, first published London.
- Dasgupta, surendranath, 1969, *a history of Indian philosophy*, Cambridge university, Cambridge.
- Edwards, Paul, 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York.
- leaman, Oliver, 1999, *key concepts in eastern philosophy*, New York.
- Radhakrishnan ,s, 1966, *Indian philosophy*, oxford, university press, London.
- Sri Sankaracharya, 1965, *Brahma Sutras Shankara Bhashya*, published by Swami Mumukshananda, Adaita ashrama, Calcutta.
- Sri Sankaracharya, 2011a, *minor works*, Published by zubina.
- T.M.P. Mahadevan, 1965, *Introduction to Brahma Sutras Shankara Bhashya*, published by Swami Mumukshananda, Adaita ashrama, Calcutta.