

انسان آرمانی از منظر هندوییزم*

دکتر فیاض قرایی

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: f.gharaei @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در این مقاله اوصاف و خصال انسان آرمانی و نمونه هندوییزم با توجه به مبانی انسان شناختی و جهان شناختی این مکتب، تحت عناوین ذیل، مورد بررسی قرار گرفته است:

۱. جایگاه انسان آرمانی در تعالیم هندو

۱ - ۱. اصول چهارگانه هندو

۲ - ۱. اهداف چهارگانه هندو

۳ - ۱. طرق چهارگانه رستگاری هندو

۴ - ۱. مراحل چهارگانه زندگی هندو

۲. انسان آرمانی از منظر مکاتب مختلف هندو

۱ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب یوگا (Yoga Darśana)، مظهر

«یوگا مارگه» یا «طریق ریاضت»

۲ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب ودانته (Vedānta Darśana)،

مظهر «جنانه مارگه» یا «طریق علم»

۳ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب بکتی (Bhakti)، مظهر «بکتی

مارگه» یا «طریق عشق»

لازم به یادآوری است، از میان مکاتب فرعی سه گانه مکتب «ودانته»،

بیشتر نظر به «ادوایته ودانته» (Advaita Vedānta) به عنوان مهمترین آنها

بوده است.

کلیدواژه‌ها: هندو، موکشه، یوگا، جنانه، بکتی، ودانته و مایا.

* - تاریخ وصول: ۸۲/۲/۱۵ تاریخ تصویب نهایی: ۸۲/۷/۱۵.

مقدمه

از جمله هدفهای مهم هر دین و مکتبی، ارائه طرح و برنامه برای پرورش انسانی نمونه و الگوست تا معیاری برای دستیابی به خصال نیک انسانی و سرمشقی برای همگان باشد. منظور از انسان آرمانی در این مقاله، شرح اوصاف انسان نمونه و سرمشق از منظر هندوییزم است؛ یعنی انسانی از آن نوع که باید بود.

هر مکتبی با توجه به اصول و مبانی و هدفهای نهایی خود، نام ویژه‌ای بر انسان آرمانی خود نهاده و به شرح اوصاف، خصایل، نحوه مشی و سلوک او پرداخته است. اما اینکه چرا از اصطلاح «انسان آرمانی» برای وصف چنین انسانی استفاده شده، به این دلیل است که این عنوان به نحوی، قدر جامع و مشترک همه عناوین خاص دیگری است که مکاتب و ادیان مختلف بر این نوع از انسان نهاده‌اند؛ از این رو، عنوان «انسان آرمانی» تعارضی با آن عناوین خاص ندارد. اما عنوان «انسان کامل» فاقد این ویژگی است و اطلاق آن بر این نوع از انسان در همه ادیان و مکاتب، خالی از خلل و مسامحه نیست؛ زیرا اگر چه ممکن است عنوان «انسان کامل» در دین اسلام، به ویژه در عرفان اسلامی، برای اطلاق به انسان نمونه و آرمانی - با توجه به تعالیم و آموزه‌های اسلامی و دورنمایی که اسلام از اوصاف و خصال انسانی می‌دهد - کاملاً گویا و روشن باشد، ولی با توجه به تصویر و تعریفی که هندوییزم از انسان آرمانی خود ارائه می‌دهد، عنوان «انسان کامل» وافی به مقصود نیست، زیرا هرگز آن کمال مورد نظر اسلام و عرفان اسلامی، مد نظر این مکتب نبوده و حتی در تعارض با آموزه‌ها و تعالیم آن است. شایان ذکر است که همین اشکال، بر معادل انگلیسی «انسان کامل»، از قبیل «Perfect man» و «Superman» نیز وارد است.

۱. جایگاه انسان آرمانی در تعالیم هندو

مهمترین ویژگی تعالیم مکاتب هندی عموماً، و مکتب هندوییزم خصوصاً، درون‌گرایی و رازورزی است. اساساً فرهنگ شرقی، فرهنگی اشرافی و درون‌گراست

و هند نماد بارز این خصیصه در جهان به شمار می‌رود. هندوییزم تأکید ویژه‌ای به درون و باطن انسان دارد و آزادی و رهایی آدمی را در گرو آزادی و رهایی درونی او از تعلقات بشری می‌داند و به دنیا و ظواهر آن به دیده تحقیر می‌نگرد. از دید این مکتب، انسان آزاد کسی است که باطنی آزاد دارد و انسان برای رهایی باید به سیر در باطن خود پردازد و منجی خود را در درون خویش بیابد. این خصیصه باطن‌گرایی هندی، نقطه مقابل خصیصه‌ای از فرهنگ غرب است که بر عقل و خردورزی تأکید دارد و تنها پیروی از منطق عقل را راه بهروزی و پیروزی می‌داند. و این چنین است که برای رهایی، یکی رو به سوی درون (باطن انسان) دارد و دیگری رو به سوی برون (جهان ظاهر)^۱. بنابراین در جهان معاصر که جهان تجدد و فناوری، و انسان معاصر که از نظر معنوی سرگشته و حیران، و در جستجوی آرامش است، اگر سخن از درون‌گرایی و عرفان می‌رود - به عنوان راهی برای رهایی از این سرگستگی - نظرها بیشتر معطوف به هند و عرفان هندی است.

هندوییزم به دلیل داشتن مسلکها و مشربهای فراوان، دارای تعالیم بسیار گسترده و پیچیده‌ای است، از این رو نخست باید به اصول بنیادی هندوییزم اشاره کرد، سپس طرحی سامانمند از مجموعه آموزه‌های آن در این راستا ارائه داد و پس از آن، جایگاه «انسان آرمانی» را در میان آموزه‌های انبوه هندویی مشخص کرد و در پرتو آن مباحث، به توصیف «انسان آرمانی» پرداخت.

۱ - ۱. اصول چهارگانه هندو

اصول و مبانی کلی هندوییزم را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. این ابیات از حافظ نیز گویای همین مطلب است:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گم شدگان لب دریا می‌کرد

۱. **کرمه (Karma) یا کردار:** منظور از اصل کرمه این است که انسان هر کاری در جهان انجام دهد - اعم از کردار و گفتار و پندار - اثر و نتیجه آن را خواهد دید. به عبارت دیگر، هر کنشی در این جهان، واکنش متناسب با خود را به دنبال دارد و این واکنش، هم در زندگی فعلی انسان تأثیر دارد و هم در زندگی آینده او در گردونه بازپیدایی یا سنساره.

۲. **سنساره (Samsara) یا تناسخ:** از این اصل با عناوین گردونه بازپیدایی یا چرخه حیات نیز یاد می‌شود. منظور از تناسخ این است که زندگی انسان با مرگ ظاهری‌اش پایان نمی‌یابد، بلکه پس از نابودی کالبد، روح به گونه‌ای در کالبدی دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد و چگونگی حیات بعدی، به کردار انسان (کرمه) در حیات قبلی‌اش بستگی دارد. کردار انسان می‌تواند نحوه زندگی او را در تولد بعدی تعیین و نوع کالبدش را - که انسانی است یا حیوانی - مشخص کند (و در صورت داشتن کالبد انسانی، طبقه اجتماعی او را؛ و در صورت داشتن کالبد حیوانی، نوع آن را از میان انواع حیوانات - اعم از چرنده و پرنده - معین نماید). انسان فقط هنگامی می‌تواند از چرخه حیات رهایی یابد که با طی مراحل سلوک باطنی به حقیقت مطلق واصل شود. اینکه ریشه اصل تناسخ هندویی و به عبارت دیگر آریایی باشد، محل تردید است. در وداها نیز مطلب صریحی درباره تناسخ وجود ندارد، آنچه در وداها مطرح است، زاده شدن پس از مرگ و گرفتن پاداش در جهان دیگر است. البته، عباراتی مبنی بر حلول روح بشر در جانوران و درختان در وداها دیده می‌شود. اصل تناسخ ابتدا در اپه نیشدها مشاهده می‌شود و به نظر می‌رسد که این اصل از بومیان هند به عاریت گرفته شده باشد.

۳. **موکشه (Mokṣa) یا رهایی:** موکشه به معنی نجات و رهایی. منظور از این اصل، رهایی انسان از قید و بند تعلقات بشری است، تا آنجا که انسان در سایه رهایی از بند تعلقات بشری بتواند از گردونه باز پیدایی (سنساره) نجات یابد و دوباره متولد

نشود و به عبارت دیگر پس از مرگ، گرفتار تولد مجدد و کالبد نگردد و روحش تا ابد آزاد و رها باشد. هدف نهایی تمام مکاتب هندی، رهایی انسان از تعلقات بشری و گردونه بازپیدایی و به اصطلاح رسیدن به موکشه است، هر چند آن را با تعابیر مختلفی بیان کرده باشند. لذا از قول بودا چنین نقل شده است که مقدار اشکی که انسان در سرگردانی خود در گردونه بازپیدایی ریخته است، از مقدار آب اقیانوسها بیشتر است.

۴. **اهینسا (Ahimsā) یا بی آزاری:** مهمترین اصل عملی هندوییزم، اصل «اهینسا» یا بی آزاری است. طبق این اصل، انسان نباید به هیچ موجود زنده‌ای - اعم از انسان و حیوان - آزار برساند، چه رسد به اینکه آنها را بی جان سازد. بنابر همین اصل، گوشتخواری حرام شمرده شده است، زیرا لازمه گوشتخواری انسان، سلب حیات از موجود زنده دیگری است. چون موجودات زنده غیر از انسان نیز دارای حیات هستند و مثل انسان احساس درد دارند، دلیلی ندارد که انسان برای راحتی خود و لذت بردن از زندگی، زندگی دیگر موجودات زنده را فدا و از آنها سلب حیات کند. از این روست که در شرح حال مردان باطنی هندو آمده است که آنان به شدت مراقب بودند تا حتی ناخودآگاه، موجودی هر چند موذی را بی جان نسازند. به همین خاطر است که برخی از سادوها (مرتاضان)، دهان بند بر دهان خود دارند و یا موقع راه رفتن پیش پای خود را جارو می‌کنند تا مبادا موجود زنده ریزی از قبیل حشرات را بی جان سازند.

۲ - ۱. اهداف چهارگانه هندو

آیین هندو به طور کلی چهار هدف برای انسان در نظر گرفته است که عبارتند از:

۱. **کامه (Kāma) یا لذت و کامرانی:** واژه کامه هم ریشه با «کام» فارسی، و تقریباً به همان معنا است. این هدف می‌تواند مد نظر افرادی باشد که زندگی برای آنان در کامجویی و هوسرانی خلاصه می‌شود و زندگی در نظرشان همان عیش و عشرت است و بس. کامه، نام الهه عشق و کامرانی در هندوییزم نیز هست، و کتابی نیز

در زمینه عشق وجود دارد مشهور به «کامه سوتره» (Kāma Sūtra) که توسط «واتسیاینه ملناگه» (Vātsyāyana Mallanāga) در حدود قرن چهارم یا پنجم میلادی نگاشته شده است. در سنت هندویی، متونی که مباحث آنها درباره عشق و لذت باشد به نام «کامه شاستره»^۱ (Kāma Śāstra) خوانده می‌شوند.

۲. **آرته (Artha) یا جاه و ثروت:** این هدف برای کسانی است که زندگی را در جاه و ثروت خلاصه می‌کنند. متن مهم این گرایش «ارته شاستره» (Artha śāstra) نام دارد که احتمالاً به قلم براهمنی به نام «کاوتیلیه» (Kautilya)، در حدود سالهای آخر قرن چهارم قبل از میلاد نوشته شده است.

۳. **درمه (Dharma) یا شریعت و دینداری:** این هدف مدّ نظر عده‌ای است که می‌خواهند تحت تعالیم سنتی هندویی زندگی کنند، تا بدین وسیله به سر منزل رستگاری برسند. شرح این گرایش، به تفصیل خواهد آمد.

۴. **موکشه (Mokṣa) یا رهایی و رستگاری:** این هدف مدّ نظر برخی از خواص است که می‌خواهند به رستگاری نهایی و رهایی مطلق برسند. منظور از موکشه آن است که انسان چنان از تعلقات بشری آزاد شود که از گرفتاری مجدد در گردونه بازپیدایی یا چرخه حیات (سنساره) معاف و از رنج زندگی رها شود.

۳ - ۱. طرق چهار گانه رستگاری هندو

در نظام تفکر هندو، برای انسان چهار هدف در نظر گرفته شده است که عبارتند از: کامه، ارته، درمه و موکشه. موکشه عبارت است از: رستگاری و رهایی مطلق از چرخه زندگی (سنساره)، که به چهار طریق «عمل»، «علم»، «عشق» و «ریاضت» حاصل

۱. شاستره (Śāstra) در لغت به معنی رساله و قانون است و در اصطلاح به مجموعه متونی اطلاق می‌شود در پس از متون ودایی تدوین شده‌اند.

می‌شود. توضیح اجمالی هر یک از آنها به شرح زیر است:

۱. **کر مه مارگه (Karma Mārga) یا طریق عمل:** یکی از طرق رستگاری انسان، طریق عمل است. منظور از آن، انجام تکالیف دینی و رعایت امور اخلاقی است که تحت عنوان «درمه» آمده است. تلاش و ممارست در این طریق، اثر متناسب خود را بر انسان می‌گذارد و سرنوشت او در تولدهای بعدی رقم می‌زند و می‌تواند جایگاه او را در زندگی بعدی ارتقا دهد، تا آنجا که حتی انسان می‌تواند با ممارست در انجام اعمال مذکور از تعلقات بشری آزاد شود و از تولد مجدد در چرخه حیات رهایی یابد.

۲. **جنانه مارگه (Jnāna Mārga) یا طریق علم:** یکی دیگر از راههای رسیدن به حقیقت و رهایی، طریق علم و معرفت است. این طریق، بر این اصل مبتنی است که ریشه تمام رذایل و تعلقات بشری، نادانی یا «اویدیا» (avidyā) است. به عبارت دیگر، جهل امّ الرذایل آدمی است؛ زیرا جهان ظاهر و تعلقات دنیوی همه ساخته و پرداخته جهل و توهم است و اگر انسان از نادانی رهایی یابد، به چشم دل درخواهد یافت که غیر از حقیقت مطلق یا برهمن چیزی نیست. بنابراین انسان در سایه معرفت می‌تواند از تمام رذایل و تعلقات آزاد شود و وحدت «آتمن - برهمن» را به روشنی دریابد. چنین انسانی آزاد از بند چرخه حیات و غرق در دریای وحدت خواهد بود؛ یعنی همان گونه که قطره سرانجام به اصل و مبدأ خود، دریا باز می‌گردد و وجود آن در وجود دریا محو و همه دریا می‌شود، انسان نیز به اصل و مبدأ ازلی خود یعنی دریای حقیقت رجعت نموده و در آن محو و پاک و فانی گشته و همه «او» می‌گردد. این روش بیشتر مورد تأکید مکتب ادوایته ودانته، و به خصوص نامی‌ترین شارح آن، شنکره است.

۳. **بکتی مارگه (Bhakti Mārga) یا طریق عشق:** بنا بر این طریق، سالک برای رسیدن به حقیقت و آزادی مطلق، باید از تعلقات دل بشوید و سراپا عشق به حقیقت مطلق گردد، به گونه‌ای که جایی برای غیر آن باقی نماند. در این صورت است که آتش عشق با دل سالک آن می‌کند که حتی از ریاضتهای شاق طولانی مدت ساخته نیست

و چنان ریشه تعلقات را می‌سوزاند که عاشق غیر از معشوق ازلی چیزی نشناسد. یکی از متون مهمی که طریق عشق را آسان‌ترین و در عین حال کارآترین طریق معرفی می‌کند، کتاب مشهور «بگودگیتا» (Bhagavad Gītā) است.

۴. یوگا مارگه (Yoga Mārga) یا طریق ریاضت: بر اساس این طریق، طالب رستگاری باید با تحمل ریاضتها و مراقبتهای ویژه‌ای که در مکتب «یوگا» آمده است، مدارج باطنی سلوک را طی کند تا سرانجام به سر منزل مقصود برسد.

لازم به ذکر است، در سنت هندوییزم، تأکید برخی از مکاتب و صاحب‌نظران بر یکی از این چهار طریق، به معنی نفی سه طریق دیگر نیست، بلکه غرض از تأکید این است که یکی از آنها بر طرق دیگر مقدم است و کارآیی بیشتری دارد و سالک از آن طریق راحت‌تر و زودتر به مقصد می‌رسد. حتی اعتقاد بر این است که این چهار طریق باید به گونه‌ای همراه هم باشند؛ برای مثال، کسی که بر طریق علم و معرفت تأکید دارد باید طریق عشق و عمل را نیز فراموش نکند. بنابراین، این چهار طریق نه تنها نفی یکدیگر نمی‌کنند، بلکه مکمل همدیگر نیز هستند. «سوامی ویوکانند» (Swami Vivekananda) می‌گوید که انسان در زندگی این جهانی برای تعالی روح خود به سه چیز نیاز ضروری دارد: علم و عشق و ریاضت. علم و عشق به منزله دو بال پرنده برای پرواز است و ریاضت نیز چون دم پرنده، برای حفظ تعادل پرواز است (ویوکانند^۱، ۹۵/۳).

۴ - ۱. مراحل چهارگانه زندگی هندو

در سنت هندویی، زندگی هر فرد هندو دارای چهار مرحله است که تحت عنوان «آشرمه درمه» (Āśrama Dharma) یا «تکالیف خصوصی» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. Vivekananda.

«آشرمه» به معنی «مرحله زندگی» است و آشرمه‌های چهار گانه (لیپنر جولیسوس^۱، ۹۲) به اجمال به شرح زیرند:

۱. **برهمچارین (Brahmacārin) یا محصل:** فرد در این مرحله قدم در طریق معرفت برهمه (برهمن) می‌گذارد و شروع به تحصیل علم و دانش می‌کند. او تعلیمات ودایی را می‌آموزد تا هم با حقیقت آشنا شود و هم اثر معنوی کلام مقدس را حس کند. به این ترتیب، متعلم هندو یاد می‌گیرد که ودا را اساس و پایه زندگی اش قرار دهد. به همین سبب، خانواده‌های متشرع هندو، حتی امروزه نیز فرزندان خود را به مکتب خانه‌ها می‌فرستند تا دوره برهمچارین را طی کنند و با معارف هندو آشنا شوند. دختران و پسران در این مکتب‌خانه‌ها - که معمولاً از هم جدا هستند - یاد می‌گیرند که ساده‌زیستی پیشه کنند و کم مؤنه باشند. به همین منظور مکتب خانه، به صورت آلونک ساده‌ای از بوته و گل در میان انبوه درختان ساخته می‌شود و محصلان لباس ساده‌ای بر تن می‌کنند که معمولاً سفید رنگ است. آنها در ایام تعلیم بر بستری سفت و سخت مثل تخت خواب چوبی یا سکوی سنگی استراحت می‌کنند. این محصلان از هر طبقه‌ای که باشند ظروف غذایشان را خود می‌شویند، هر چند ممکن است این امر بر اشراف زادگان گران آید. آنان پس از صرف ناهار برای کار کشاورزی به مزارع می‌روند و تا غروب کار می‌کنند تا از حاصل کشت و زرع خود، قوت مختصر خود را تهیه کنند (جعفری، ۳۱۸).

۲. **گرهسته (Gr̥hastha) یا متأهل:** پس از گذراندن دوره تحصیل و دانش‌اندوزی، نوبت تجربه زندگی خانوادگی می‌رسد. در این دوره، فرد مسئولیت بیشتری را بر عهده می‌گیرد و فقط به فکر خود نیست. در همین دوره است که هر فردی با توجه به بروز نوع استعدادش در دوره قبلی، شغل و کسب خود را انتخاب

۱. Lipner Julius.

می‌کند؛ مثلاً اگر او هوش و استعداد کافی داشته و در فراگیری تعلیمات موفق بوده باشد، بهتر است دنبال کار کشاورزی برود (البته این انتخاب پس از لحاظ کردن جایگاه طبقاتی فرد صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که کار او باید متناسب با شئون طبقه خودش باشد). گرهسته نباید از پنج چیز (همان، ۳۱۹) غافل باشد:

۱. نیایش آفتاب به هنگام طلوع و غروب.
۲. احترام والدین و پیران، تهیه دو وعده غذا برای آنها و گشاده‌رویی با آنان.
۳. پذیرایی از میهمان: هرگاه میهمانی برای او برسد چنان پندارد که یکی از خدایان (خدای آب یا باد یا آتش یا خاک) میهمان اوست و خدمت و حرمت او را بر خود لازم شمارد.
۴. تغذیه حیوانات اهلی: به حیوانات اهلی (همانند گاو و بز و میش) علف دهد و به گاو شیرده مقداری خمیر مخلوط با شیر و روغن کنجد و شکر بخوراند.
۵. دادن آب و دانه به پرندگان: چون پرندگان نقش مهمی در اطلاع‌رسانی اقلیمی دارند و با پرواز آزادی که در فضای بیکران آسمانها دارند یادآور آزادی و رهایی برای انسان هستند و نشان از عالم ملکوت دارند.
۳. ونپرسنه (Vanaprastha) یا جنگلی: یک هندو در این مرحله به جنگل پناه می‌برد و به تأمل در اندوخته‌های باطنی خود می‌پردازد و به قرائت متون ودایی و گفتن ذکر و تأمل در معنی آنها مشغول می‌شود. آرامش جنگل نیز در موفقیت او در سلوک معنوی و مراقبه سهم بسزایی دارد. البته فرد در این مرحله ترک کامل دنیا نمی‌کند و ارتباط خود را با افراد خانواده و خویشان و نزدیکان تا اندازه‌ای حفظ می‌کند، به خانه آنان سر می‌زند و در امور زندگی و حل مشکلات به یاری‌شان می‌شتابد.
۴. سننیاسین (Samnyāsin) یا تارک دنیا: در این مرحله، فرد هندو از دنیا و تعلقات دنیوی کناره می‌گیرد و ترک دار و دیار می‌کند و به تنهایی به سیر آفاق و انفس می‌پردازد. او در می‌یابد که به عبادت‌های ظاهری نیازی ندارد و باید به ریاضت

رساندن انسان به حقیقت مطلق و شهود آن، و در نتیجه، رهایی آدمی از «سنساره» و تولد مجدد در چرخه حیات است. درشنه‌های شش گانه به مکاتب شش گانه فلسفی هندو شهرت دارند، هر چند تعبیر «فلسفی» درباره درشنه‌ها با توجه به تأکید آنها به درون‌گرایی و رازورزی، مسامحه‌آمیز و نارساست. منظور از مکاتب «آستیکه» (Āstika) هندی نیز، همین درشنه‌های شش گانه است. درشنه‌های شش گانه عبارتند از:

۱ - نیایه درشنه (Nyāya Darśana)

۲ - وایششیکه درشنه (Vaiśeṣika Darśana)

۳ - سانکیه درشنه (Sāṃkhya Darśana)

۴ - یوگا درشنه (Yoga Darśana)

۵ - پوروه میمانسا درشنه (Purva Mīmāṃsā Darśana)

۶ - اتر میمانسا درشنه (Uttar Mīmāṃsā Darśana).

برای پرهیز از به درازا کشیده شدن سخن، تنها به توصیف «انسان آرمانی» از منظر دو درشنه از میان درشنه‌های شش گانه - با عنایت به نظرهای بارزترین نظریه‌پرداز آن دو درشنه - پرداخته می‌شود. این دو درشنه عبارتند از:

- «یوگا درشنه»، به عنوان مهمترین مکتب در «حکمت عملی» هندوویزم، و مظهر «یوگا مارگه» یا «طریق ریاضت» است.

- «اتر میمانسا درشنه» (مشهور به «ودانته» خاص)، به عنوان مهمترین مکتب در «حکمت نظری» هندوویزم، و مظهر «جنانه مارگه» یا «طریق علم» است. از این پس، از همان عنوان مشهور، یعنی «ودانته» برای این مکتب استفاده می‌شود. البته، خود این مکتب دارای سه شعبه است که یکی از آن میان به نام «ادوایته ودانته» (با عنایت به نظریه‌پردازی «شنکره») از دو شعبه دیگر مهمتر است و غرض این نوشتار نیز بیشتر معطوف به نظر «ادوایته ودانته» در باب انسان آرمانی است و به دو شعبه دیگر ودانته به

اختصار و در حد ضرورت اشاره شده است.

اما در کنار دو درشنه مذکور، باید انسان آرمانی را از دیدگاه مکتب سوم دیگری نیز که خارج از درشنه‌های شش گانه است مد نظر قرار داد که عبارت است از: - «مکتب بکتی»، به عنوان مهمترین مظهر «بکتی مارگه» یا «طریق عشق» لازم به ذکر است شرح انسان آرمانی از دیدگاه «آیین درمه»، که مظهر «کرمه مارگه» یا «طریق عمل» است، به دلیل مفصل بودن و در عین حال سطحی بودن، در این مقال نمی‌گنجد. اینک، شرح اوصاف «انسان آرمانی» از دیدگاه مکاتب سه گانه «یوگا»، «ودانته» و «بکتی» در پی می‌آید:

۱ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب یوگا (Yoga Darśana)

(مظهر «یوگا مارگه» یا «طریق ریاضت»)

انسان آرمانی مکتب یوگا، سالک طریق ریاضت است که همه مراحل و منازل مختلف این مکتب را با موفقیت طی می‌کند و سرانجام به سر منزل مقصود که رهایی و رستگاری مطلق است می‌رسد.

کلمه «یوگا» از ریشه سانسکریت «یوج» (Yoj) به معنی «پیوستن»، «مهار کردن» و «جفت کردن» مشتق شده است. معادل این کلمه در فارسی «یوغ» و در انگلیسی «yoke» می‌باشد. یوگا در اصطلاح به معنی مهار نفس به وسیله ریاضت است. مکتب یوگا برای نیل به حقیقت و رستگاری، بر ریاضت و مراقبه نفس تأکید دارد.

سنت یوگا در هندوستان سابقه‌ای دیرین دارد و از عصر ودایی به عنوان طریق رستگاری انسان به شمار می‌آمده است. واژه یوگا در قدیمی‌ترین سرودهای رگ ودا به معنی «ایجاد پیوند» است، و بعدها (حدود هفتصد سال قبل از میلاد) به معنی «بستن اسب» به کار رفته و سپس (حدود پانصد سال قبل از میلاد) به معنی «کنترل حواس»

– که در آن حواس به اسبهای سرکش تشبیه شده‌اند – آمده است (داسگوپته اس، ۱۹۹).

در بگودگیتا بیشتر جنبه «عملی» یوگا مد نظر است. یوگا در بگودگیتا گاهی به معنی «روش» (بگودگیتا، بخش ۳، بند ۳)، و گاهی به معنی «کرمه» یا «عمل» (همان، بخش ۳، بند ۷) به کار رفته است. طبق نظر بگودگیتا، خدا در آغاز آفرینش، دانش یوگا را به «ویوسوت» (Vivasvat) آموخت، او نیز یوگا را به «منو» (Manu)، و منو به پسرش تعلیم داد. بنابراین، این دانش باطنی نسل به نسل از استاد به شاگرد انتقال یافته، تا به عصر ما رسیده است (همان، بخش ۹، بند ۵۵).

هدف یوگا، نه تنها تسلط بر حواس ظاهری، بلکه تسلط بر قوای فکری و روانی نیز هست، بدین نحو که انسان به وسیله یوگا قادر به کنترل ذهن و روان خود شده، سرانجام از تعلقات بشری و از هر قید و بندی، حتی قید غم و شادی، رها می‌شود. اینجاست که انسان به حقیقت مطلق می‌پیوندد و قدرت تصرف در جهان را پیدا می‌کند. مشهورترین متن مدون یوگا، «یوگای پتنجلی»^۱ نام دارد که قدیمی‌ترین یوگای مدون و معتبرترین متن یوگاست. کتاب یوگای پتنجلی به نام «یوگا سوتره» (Yoga Sūtra) و «راجه یوگا» (Rāja Yoga) نیز خوانده می‌شود. البته، همچنان که خود پتنجلی معترف است، او پدید آورنده و مبدع یوگا نیست بلکه فقط مطالب و دستورهای یوگایی را جمع‌آوری و تدوین نموده است (پتنجلی، بخش ۱، بند ۱). تمرینهای یوگایی مدت مدیدی قبل از پتنجلی در میان مرتاضان هندی رواج داشته و پتنجلی از میان دستورها و تمرینهای یوگایی، آنچه را بهتر و راسخ‌تر به نظر آمده برگزیده است. در مورد تاریخ تدوین یوگا سوتره، بین محققان اختلاف نظر وجود دارد، ولی به احتمال قوی در قرن سوم میلادی تدوین یافته است. یوگای پتنجلی چهار بخش دارد. اولین بخش آن به شرح سمادی (نهایت طریق یوگا) می‌پردازد؛ بخش دوم آن

۱. Yoga of Patanjali.

طریقه نیل به سمادی را تشریح می‌کند؛ بخش سوم به توصیف توانایی‌هایی پرداخته که فرد یوگی (سالک طریق یوگا) در نتیجه تلاش مستمر خود کسب می‌کند؛ و بالاخره بخش چهارم آن به شرح گوهر «آزادی» که حاصل گرانبهای طریق یوگاست، می‌پردازد. از دیدگاه مکتب یوگا، دنیا همه درد و رنج است، حتی لذت دنیا نیز در دل خود درد و رنج دارد. انسان آرمانی این درد و رنج را درک می‌کند و در پی رهایی خود از این درد و رنج بر می‌آید (همان، بخش ۲، بند ۱۵). ریشه این درد و رنج، جهل و نادانی است و درمان این جهل، پیروی از تعالیم یوگاست. از دیدگاه مکتب یوگا، انسان باید برای رسیدن به تعالی روحی، از بدن خود همانند مرکبی برای رسیدن به مقصد استفاده کند؛ از این رو مکتب یوگا به استفاده صحیح از این مرکب توصیه می‌کند و روش استفاده درست از آن را تعلیم می‌دهد.

۱ - ۱ - ۲. یوگای مقدماتی

فردی که قصد طی طریق یوگا را دارد، در آغاز راه، قبل از پرداختن به یوگای اصلی، باید مقدماتی را فراهم کند که این مقدمات «کریا یوگا» (Kriyā Yoga) یا «یوگای مقدماتی» خوانده می‌شود. باید دانست که بدون پرداختن به یوگای مقدماتی، عمل به یوگای اصلی امکان‌پذیر نیست. هدف کریا یوگا این است که انسان، «کلشه‌ها» (Kleśas) یا عیوب پنج‌گانه زیر را از بین ببرد که عبارتند از:

۱. جهل یا اویدیا (avidyā)

۲. خودخواهی یا اسمیته (asmita)

۳. شهوت یا راگه (rāga)

۴. نفرت یا دوشه (dveṣa)

۵. دنیا دوستی یا اینیوشه (abīniveśa).

۲ - ۱ - ۲. یوگای اصلی

یوگی پس از پشت سر گذاشتن کریا یوگا، وارد یوگای اصلی می‌شود که دارای

هشت بند است و به آن «اشتنگه» (Aṣṭāṅga) (هشت بند) می‌گویند (همان، بخش ۲، بند ۲۹). این «انگه‌ها» (بندها) عبارتند از:

۱. یمه یا پرهیز (Yama)

۲. نیمه یا تکلیف (Niyama)

۳. آسنه یا حالت بدنی (Āsana)

۴. پرانایامه یا تنظیم تنفس (Prāṇāyāma)

۵. پرتیاهاره یا انقطاع از عالم حس (Pratyāhāra)

۶. دارنا یا تمرکز (Dhāraṇā)

۷. دیانه یا تفکر (Dhyānā)

۸. سمادی یا اتحاد (Samādhi)

توضیح مختصر هر یک از انگه‌ها به شرح زیر است:

۱. یمه (Yama) یا پرهیز: یوگی باید از پنج چیز پرهیز کند (همان، بخش ۲، بند ۳):

اول: اهینسا (ahimsa) یا بی‌آزاری و پرهیز از خشونت

دوم: ستیه (satya) یا راستگویی و پرهیز از دروغ

سوم: استیه (asteya) یا امین بودن و پرهیز از دزدی

چهارم: برهمچریه (brahmacharya) یا تجرد و پرهیز از لذتهای جنسی

پنجم: اپریگرهه (aparigraha) یا مناعت طبع و پرهیز از حرص

۲. نیمه (Niyama) یا تکلیف: یوگی باید به تکالیف پنج‌گانه زیر عمل نماید (همان، بخش ۲، بند ۳۱):

اول: شاوچه (śauca) یا طهارت: یوگی باید در طهارت جسم و جان بکوشد.

دوم: سنتوشه (santoṣa) یا قناعت: یوگی باید به مایحتاج زندگی در حد ضرورت قانع باشد.

سوم: تپس (tapas) یا ریاضت: یوگی باید تحمل گرسنگی و تشنگی، سردی

و گرمی، ایستادن و نشستن، روزه صمت و حتی پرهیز از اشاره بدنی (از قبیل چشم و ابرو) را داشته باشد.

چهارم: سوا - دایه (svā-dhāya) یا تلاوت متأملانه: یوگی باید متون مقدس را با تأمل مطالعه نماید.

پنجم: ایشوره - پرئیدانه (Íśvara-pranidhāna) یا رضایت خدا: یوگی باید در رفتار و کردار خود رضایت خدا را در نظر بگیرد و کاملاً تسلیم خدا باشد و تمام توجه خود را فقط به خدا معطوف کند.

پتنجلی می‌گوید که ممکن است یوگی به هنگام گذراندن این مرحله، بر اثر جهل، به تردیها و شبهه‌هایی دچار گردد که راه گریز از آنها ایجاد افکاری متضاد با آن تردیها و شبهه‌هاست (همان، بخش ۲، بند ۳۳).

هنگامی که فضایل ده گانه مذکور در جان آدمی مستقر شدند، آثار آنها نیز ظاهر خواهد شد. مثلاً یوگی پس از آن می‌تواند حس و فکر خود را مهار کند. فرد یوگی پس از طی این مرحله دارای ذهنی شفاف و زلال می‌شود، چیزهایی را که قبلاً نمی‌فهمید می‌فهمد، بهجت و سرور بی‌سابقه‌ای حس می‌کند و هیچ هراسی از خطرهای به دل راه نمی‌دهد (وود ارنست^۱، بند ۲۹).

۳. آسنه (Āsana) یا حالت بدنی (طرز نشستن): آسن در لغت به معنی «نشستن» است. یوگی در این مرحله باید انجای مختلف نشستن و تعادل بدنی را تمرین کند تا بدین وسیله بر بدن تسلط پیدا کرده و به اراده خود، به نحو مقتضی از آن استفاده کند. بدن باید در اثر این تمرین به تعادل و توازنی برسد که یوگی به هنگام نشستن برای مراقبه، کاملاً آرام و راحت باشد و هیچ کشش و دردی در خود احساس نکند (تا درد بدنی تمرکز او را بر هم نزند). در طریق یوگا، بدن به اندازه ذهن اهمیت دارد و باید به

۱. Wood Ernest.

یاری ذهن و فکر بیاید، تا آنجا که بتواند بهترین ابزار برای ذهن و فکر باشد. قبل از اینکه یوگی بخواهد در تأمل فرو رود، باید در وضعیت مناسبی بنشیند: «باید به طرز محکم و راحتی نشست.» (پتنجلی، بخش ۲، بند ۴۶). درباره طرز نشستن، بحثهای زیادی شده است، اما آنچه مهم است راحتی و آرامش بدن است و لذا هیچ تأکیدی بر نوعی خاص از نشستن نشده است.

۴. **پرانایامه (Prānāyāma) یا تنظیم تنفس:** در این مرحله، یوگی به تنظیم دم، بازدم و حبس دم (فاصله بین دم و بازدم) می‌پردازد و به تدریج مدت هر یک از مراحل سه گانه تنفس را بیشتر می‌کند و از تأثیر شگرف آن بر ذهن و روان برخوردار می‌گردد. پتنجلی می‌گوید: «پرانایامه عبارت است از توقف ارادی دم و بازدم، در حالی که یوگی در وضعیت خاص یوگایی نشسته است.» (همان، بخش ۲، بند ۴۹). توصیه عمومی در ابتدای پرانایامه این است که تنفس باید به صورت منظم درآید و کمی هم آهسته‌تر از حالت معمول انجام گیرد، به طوری که توقفی بین دم و بازدم حاصل شود (که همان حبس نفس است)، و عمل تنفس باید با چنان آرامشی انجام گیرد که موجب جریان محسوس هوای بیرون نشود. سپس باید مدت زمان دم، حبس دم و بازدم یکسان شود و پس از آن به تدریج بر اثر تمرین زیاد، مدت هر یک از آن سه مرحله تنفس نیز افزایش یابد. اعتقاد بر این است که ارتباط تنگاتنگی بین نحوه تنفس و حالت‌های ذهن و روان آدمی وجود دارد و تنظیم تنفس به ذهن و روان آدمی نیز نظم و حدت می‌بخشد و قابلیت ذهن و روح را برای ادراک حقایق متعالی بیشتر می‌کند.

۵. **پرتیاهاره (Pratyāhāra) یا انقطاع از عالم حس:** یوگی در این مرحله باید آن توانایی را به دست آورد که حواس خویش را از قید عالم حس آزاد کند (همان، بخش ۲، بند ۵۴). در این مرحله، ارتباط حواس با عالم خارج قطع و حواس ظاهر همانند حس باطن - که تماسی با اشیا ندارد - می‌گردند. اینجاست که یوگی می‌تواند در خود فرو رود و به سیر در عالم درون بپردازد. یکی از روش‌های تمرین این مرحله، این گونه

است که یوگی می‌نشیند و برای مدتی به صداهاى مختلف طبیعى گوش می‌سپارد، سپس به یک صدای لطیف‌تر از آن اصوات گوش می‌دهد و صدای قبلی را فراموش می‌کند، پس از آن به یک صدای ذهنی که در ذهن خود تصور کرده است گوش می‌سپارد.

۶. **دارنا (Dhāranā) یا تمرکز:** تمرکز عبارت است از چشم دوختن به یک نقطه خاص. یوگی می‌تواند بر نقطه‌ای خاص مانند نوک بینی یا ناف خود و یا نقطه‌ای بر دیوار چشم بدوزد و سپس فقط به آن نقطه خاص فکر کند و به چیز دیگری فکر نکند (همان، بخش ۳، بند ۱). برای انجام این مرحله، یوگی باید قبلاً ذهن خود را از هر چیزی خالی کند و موضوع تمرکز را نیز از قبل مشخص نماید.

۷. **دیانه (Dhyāna) یا تفکر:** در این مرحله، یوگی به تفکر می‌پردازد و در تأملات عمیق فرو می‌رود. پتنجلی می‌گوید: «تفکر عبارت است از فکر مستمر در مورد موضوعی که در نظر گرفته شده است.» (همان، بخش ۳، بند ۲). در این مرحله، استمرار در تفکر در باره موضوعی خاص، تا مرز اتحاد ذهن و موضوع (ذهن و عین) پیش می‌رود، و این امر موجب می‌شود که یوگی به کنه و حقیقت آن موضوع پی ببرد. این تفکر و تأمل عمیق، یوگی را آماده می‌سازد تا وارد تأمل و تفکر درباره حقیقت مطلق گردد و آخرین سفر روحانی خود را به انجام رساند. بنابراین، مرحله دیانه مقدمه‌ای برای ورود به آخرین منزل سلوک یوگی است.

۸. **سمادی (Samādhi) یا اتحاد:** ریشه سمادی، «سام - آ - د»، (sām-ā-dhā) و به معنی «اتصال»، «پیوست»، «ترکیب یافتن» و «یکی شدن» است. در مرحله سمادی، یوگی با موضوع مورد تأمل، که حقیقت مطلق است، یکی می‌شود. اینجاست که یوگی به وصال حقیقت مطلق رسیده و در دریای حقیقت غرق می‌گردد. پتنجلی می‌گوید: «وقتی موضوع مورد تأمل با فکر و ذهن یکی گردد آن مرتبه سمادی است.» (همان، بخش ۳، بند ۳). در این مرحله، یوگی قدرتهای فوق العاده‌ای به دست می‌آورد، از

گذشته و آینده خبر می دهد، زندگیهای پیشین را به یاد می آورد، می تواند ذهن دیگران را بخواند. البته در این مرحله سایر حواس یوگی نیز از توانایی بیشتری برخوردار می گردند. ولی پتنجلی یادآوری می کند که خود این قدرتهای خارق العاده، از موانع راه یوگی در رسیدن به مقصد نهایی هستند، هر چند همین تواناییهای خارق العاده برای مبتدیان، کمال محسوب می شوند (همان، بخش ۳، بند ۳۶). از این رو، رهایی مطلق یوگی وقتی ممکن می گردد که او متوجه می شود این تواناییهای خارق العاده همچون دانه هایی برای تطمیع و بند کشیدن او می باشند (همان، بخش ۳، بند ۴۶).

سمادی دارای مراتبی است:

- ۱ - سمپرجنانه سمادی (Samprajnāta Samādhī): یوگی در این مرتبه هنوز نسبت به خود واقف و آگاه است و کاملاً از خویش نرهمیده است.
- ۲ - اسمپرجنانه سمادی (Asamprajnāta Samādhī): یوگی در این مرتبه، به خود و حتی علم خود به موضوع واقف نیست و او علم و شعور ناب شده است. هر یک از این مراتب نیز خود دارای مراتبی است که در این جا مجال پرداختن به آنها نیست.

۲ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب ودانته (Vedānta Darśana)

(مظهر «جنانه مارگه» یا «طریق علم»)

انسان آرمانی مکتب ودانته، سالک طریق علم و معرفت است که با رسیدن به معرفت ناب، به حقیقت مطلق واصل می شود و این، عین رهایی و رستگاری است. بنیان گذاری مکتب «اتر میمانسا درشنه» یا «ودانته»، به فردی اساطیری به نام «ویاس» (Vyās) نسبت داده شده است. این مکتب مبتنی بر متون ودایی به خصوص اپنیشدهاست و به جنبه باطنی تعالیم ودایی تأکید دارد. به عبارت دیگر، این مکتب بر خلاف مکتب «پوروه میمانسا» که بر شریعت تأکید دارد، بر حقیقت تأکید دارد.

بزرگترین متفکران این مکتب عبارتند از: شنکره (Śamkara)، رامانوجه (Rāmānūja)، نیمبارکه (Nimbārka)، مادوه (Mādhva) و ولبه (Vallaba). باید گفت هر یک از این متفکران با توجه به مشرب فکری خود، مکتب اتر میمانسا و برهمه سوتره را تأویل و تفسیر نموده‌اند.

مکتب اتر میمانسا، مکتب ودانته‌ای به معنی خاص آن می‌باشد و معمولاً هر وقت از ودانته یاد می‌شود، منظور همین مکتب اتر میمانساست. این مکتب، فراگیرترین مشرب فکری و عرفانی هندوییزم است، تا آنجا که هرگاه از فلسفه و عرفان هندوییزم سخن به میان می‌آید، مکتب ودانته به ذهن متبادر می‌شود. گفتنی است، نامی‌ترین چهره این مکتب، حکیمی یگانه به نام شنکره است. این حکیم چنان نقشی در احیای مکتب ودانته داشته است که این مکتب به نام او شناخته می‌شود.

مکتب ودانته با توجه به مشربهای فکری مفسران آن، به سه شعبه تقسیم می‌شود:

– **دوایته ودانته (Dvaita Vedānta)** یا ودانته ثنوی، که به واقعیت دو گانه در هستی معتقد است.

– **ادوایته ودانته (Advaita Vedānta)** یا ودانته غیر ثنوی، که به وحدت محض هستی معتقد است.

– **ویشیشتادوایته ودانته (Viśiṣṭādvaita Vedānta)** یا ودانته غیر ثنوی مقید، که به وحدت هستی به طور مقید معتقد است.

انسان آرمانی هر یک از مکاتب فرعی ودانته‌ای، به شرح زیر است:

۱- ۲- ۲. انسان آرمانی مکتب دوایته ودانته (Dvaita Vedānta)

با توجه به معنی لغوی دوایته، که به معنی «دویی» و «ثنویت» (و هم ریشه با کلمه «دو» فارسی) است، این مکتب به واقعیت دوگانه در هستی معتقد است؛ بدین معنا که

برهمن و جهان هر دو دارای واقعیت هستند، هر چند جهان از برهمن نشأت گرفته است.^۱ بنیان گذار این مکتب حکیمی است به نام «مادوه» (Mādhva) (۱۱۶۷ - ۱۲۷۶ میلادی) که متولد جنوب هند است. او عالم روح و ماده را از هم تفکیک نموده و برای هر کدام واقعیت مستقلی قایل است و خدا را تنها علت فاعلی جهان آفرینش می‌داند. چون انسان آرمانی این مکتب در این مقال مد نظر نیست، همین توضیح اندک، که برای روشن شدن جایگاه بحث اصلی لازم بود، کفایت می‌کند.

۲ - ۲ - ۲. انسان آرمانی مکتب ادوایته ودانته (Advaita Vedānta)

این مکتب به وحدت محض هستی معتقد است. کلمه «ادوایته» مرکب از دو جزء «ا» (a) (از ادات نفی در زبان سانسکریت)، و «دوایته» (Dvaita) (به معنی ثنویت)، و در مجموع به معنی «نفی ثنویت» است. این عنوان، نشانگر نفی هر گونه دوگانگی و کثرت در هستی، و مبین نگرش وحدت وجودی محض است. بدین ترتیب، این مکتب قایل به وحدت محض هستی است، و هیچ گونه کثرتی را در هستی بر نمی‌تابد، و معتقد است که تنها یک حقیقت اصیل وجود دارد و آن همان برهمن است.^۲

مهمترین نظریه پرداز این مکتب حکیمی به نام «شنکره» (Śamkara) است که به سال ۷۸۸ میلادی در روستای کالدی (Kāladī) در منطقه مالبار (Mālbār) چشم به جهان گشود و در سن ۳۲ سالگی (سال ۸۲۰ میلادی) درگذشت. هر چند بعید به نظر می‌رسد که فردی با این سن کم، این همه آثار گرانبها و جاودانه از خود به جای گذاشته باشد، اما بعید نیست که کوچک نمودن سن شنکره از نوع اسطوره سازیهای ویژه روحیه شرقی، برای نشان دادن فوق العاده بودن شخصیت او باشد.

۱. این مکتب از این منظر، با فلسفه مکتب مشاء و مشرب سینیوی در نظام تفکر اسلامی قابل قیاس است.

۲. دیدگاه شنکره از این نظر، با دیدگاه ابن عربی قابل مقایسه است.

شنکره شاگرد حکیم «گوینده» (Govinda) بوده و در آثارش خود را مدیون این حکیم - که اصول مکتب ادوایته را از او فرا گرفته است - می‌داند. آنچه ذهن شنکره را همواره به خود مشغول می‌داشت، «راز حیات» بود. او در پی آن بود که حسن رازجویی‌اش را در پرتو تعالیم ادوایته ارضا کند. از این رو، او تمام عمرش را صرف ترویج مکتب ادوایته کرد و به تفسیر و تحلیل این مکتب پرداخت. شنکره بر اپنیشدهای اصلی، بگودگیتا، برهمه سوتره و ... شرح و تفسیر نوشت، که همه این تفاسیر جزء منابع دست اول محققان عرفان و فلسفه هندی به شمار می‌روند.

برای آشنایی با انسان آرمانی شنکره، فهم دو مفهوم کلیدی ضروری است. آن دو مفهوم کلیدی و مهم دستگاه فکری شنکره عبارتند از: «برهمن» (Brahman) و «مایا» (Māyā). برهمن، وجود مطلق و هستی ناب است و هستی، همان برهمن است. هر آنچه غیر از برهمن به نظر می‌آید که وجود دارد، در واقع «هستی نما» است نه «هستی». آنچه موجب می‌شود انسان، «هستی نما» (مظهر هستی) را «هستی» بپندارد، مایاست. مایا معمایی است ناگشودنی، مایا خیال است، مایا جهل است، مایا سحر است، مایا افسون است، مایا نمود است، مایا نیروی خلاقیت در عالم مظاهر است، مایا حجاب است، و مایاست که لباس کثرت به هستی می‌پوشاند و آن را در ظلمات کثرت فرو می‌برد. شنکره در تفسیر خود بر برهمه سوتره، درباره برهمن می‌نویسد: «آن ذات مطلق عین حقیقت است، برترین است، جاری و ساری، تغییرناپذیر، مستغنی و لایتجزی است. او قائم بالذات است. خوبی و بدی در او راه ندارد، معلول نیست و گذشته و حال و آینده برایش معنا و مفهومی ندارد.» (شنکره^۱، بخش ۱، ۱، ۴). طبق نظر شنکره، برهمن عین هستی است و جمیع مظاهر جهان «نمود» او هستند. او «بود» است و مظاهر هستی «نمود» او هستند. مظاهر هستی، وجود واقعی ندارند و سرابی

۱. Śamkara.

بیش نیستند، هر چند انسان آن را واقعی بپندارد. نسبت این جهان به برهمن، نسبت سایه به درخت، و یا نسبت موج به دریاست. اینکه انسان مظاهر هستی را واقعی می‌پندارد، از مایا یا نادانی او ناشی می‌شود که پرده در رخ حقیقت هستی می‌کشد و مانع از آن می‌شود تا هستی رخ بنماید، و به محض اینکه انسان از بند حصارهای تنگ جهانی و اوصاف و تعلقات بشری رهایی یابد، آشکارا خواهد دید که چیزی جز برهمن نیست و جهان خواب و خیالی بیش نبوده است.

مطابق تعالیم شنکره، واقعیت اشیا آن نیست که ما در ظاهر می‌بینیم، همچنان که مسافری که در قطار یا کشتی در حال حرکت نشسته است، درختان را در حال حرکت در جهت مخالف حرکت خود می‌بیند؛ و یا اینکه انسان در حال حرکت، از فاصله دور ساکن و بی‌حرکت به نظر می‌رسد؛ و یا اینکه هنگام حرکت ابرها در آسمان، چنین به نظر می‌رسد که ماه در حال حرکت است. این تفاوت بین تصور انسان با عالم خارج، از محدودیت ذاتی دستگاه حس و ذهن بشری ناشی می‌شود، و به دلیل همین محدودیتهای ذاتی است که اتفاقیهای جهان خارج، غیر از آنی که هستند به نظر می‌رسند. شنکره می‌گوید که به علت بازیگریهای ذهن، حقیقت از انسان پوشیده می‌ماند، و این وارونه جلوه دادن حقیقت، کار مایاست که وحدت بنیادین عالم حقیقت را در هم می‌شکند و بدین ترتیب حقیقت را به دو بخش «ذهنی و عینی»^۱ تقسیم می‌کند. لذا تصویری که انسان از جهان هستی دارد، آکنده از اشتباه و خطاست. انسان، جهان هستی را با ذهن خود کشف می‌کند و ذهن لباس اسم و رسم بر تن آن می‌پوشاند، در نتیجه چیزی که در واقع بسیط است و هیچ اسم و رسمی ندارد با اسم و رسم برای ما ظاهر می‌شود.

۱. Subjective & Objective.

شنکره معتقد است که وقتی انسان می‌خواهد برهمن را از طریق دستگاه ذهنی خود بشناسد، مشکل افتراق ذهن و عین پیش می‌آید و در نتیجه وحدت محض برهمن شکسته، و به «ایشوره» (Īśvara) (خدا)، «جیوه» (Jīva) (روح)، و «مایا» (Māyā) (جهان) تجزیه می‌شود. طبق نظر شنکره، زمان و مکان نیز زائیده‌ی مایا هستند. او معتقد است، همان‌گونه که تاریکی با آمدن نور از بین می‌رود، مایا نیز با آمدن نور معرفت از میان می‌رود؛ و همچنان که نور و ظلمت با هم سر سازگاری ندارند و در یکجا جمع نمی‌شوند، جمع میان دانایی و نادانی (علم و جهل) نیز ممکن نیست. علم راستین، چیزی جز کشف و شهود برهمن نیست و این همان درخشش با شکوه نور معرفت است که زوایای وجود آدمی را از ظلمت جهل و نادانی پاک می‌کند، البته، این علم و معرفت از نوع علوم حسّی و تجربی نیست، بلکه علمی شهودی و بیان‌ناپذیر است. مادامی که انسان با دستگاه فکری و علوم حسّی مأنوس است، آن‌طور که باید و شاید، مایا را نخواهد شناخت، ولی همین که به مرحله کشف و شهود حقیقت برسد، مایا رخت بر خواهد بست و دیگر مایایی نخواهد ماند تا تفسیر و تأویل شود.

طبق نظر شنکره، درک ارتباط این جهان با برهمن، تنها برای کسی میسر است که از مایا رهایی یافته باشد، و این امر با فکر و ذهن قابل فهم نیست. چرا که برهمن مطلق و نامتناهی است و قابلیت دستگاه ذهنی محدود است و تنها می‌تواند مسائل حوزه خاص خود (جهان حس و ظاهر) را تجزیه و تحلیل کند و راهی به بارگاه جهان نامتناهی ندارد. البته، درک این مطلب تنها با اتحاد با حقیقت مطلق ممکن است، زیرا در این هنگام چیزی جز برهمن وجود ندارد. بنابراین، تشبیهاتی از قبیل رابطه درخت و شاخه، دریا و موج، کوزه گلی و گل و ... برای بیان رابطه برهمن و جهان، چنان که باید، دقیق و رسا نیستند و فقط از سر ناچاری و برای فهم مطلب است که این‌گونه تشبیهات بیان می‌شوند. این قبیل مثالها بر یک سلسله تقسیم‌بندی‌های ذهنی مانند کل و جزء، ذات و صفت و ... مبتنی‌اند و بدیهی است که این تقسیمات در وجودی که

بسیط محض است راه ندارند. مسئله ارتباط برهمن و جهان یک راز ناگشوده است و تاکنون نیز هیچ حکیمی نتوانسته این رابطه را چنان که باید، با معیارهای ذهنی و فکری تبیین و تفسیر کند (رادا کریشنان اس^۱، ۵۶۸/۲).

شنکره، تمثیل مشهوری به نام «ریسمان و مار» برای تبیین برهمن و مایا، و علم و جهل دارد. شنکره می‌گوید که ما گاهی ریسمانی را در تاریکی نسبی می‌بینیم و گمان می‌کنیم که مار است، حال آنکه در عالم واقع مار نیست و تنها گمان ما از ریسمان، ماری برای ذهن ما ساخته است. بنابراین هستی نیز همان حقیقت یگانه مطلق است که باقی و فناپذیر است، و تغییراتی که به گمان ما در جهان رخ می‌دهد، همه صوری و ظاهری است. همچنان که اگر توهم ناشی از تاریکی از بین رود، معلوم می‌شود که ماری در میان نبوده است، همان گونه هم اگر جهل از میان برود و علم جای آن را بگیرد، جهان ظاهر کاملاً رخت بر خواهد بست و دیگر چیزی از جهان ظاهر باقی نخواهد ماند تا اینکه کثرتی در آن باشد. و در آن هنگام است که غیر آن حقیقت مطلق، چیزی بر جای نخواهد ماند.

بنابراین، انسان آرمانی مکتب شنکره، وحدت وجود محض هستی را شهود می‌کند و بالعیان می‌بیند که در آن هیچ کثرتی راه ندارد و هر چه هست، برهمن است و جز آن، هیچ چیزی وجود حقیقی ندارد، و اگر انسان گمان می‌کند که کثرتی وجود دارد، خطا از دیدهٔ احوال اوست.

۳- ۲- ۲. انسان آرمانی مکتب ویشیشتادوایت و دانت (Viśiṣṭādvaita Vedānta)

این مکتب، به وحدت وجود به صورت مقید معتقد است. واژه «ویشیسه» (Viśeṣa) به معنی «فید» و واژه «ویشیشت» (Viśiṣṭa) به معنی «مقید» است، بنابراین

۱. Radhakrishnan S.

واژه «ویشیشتادوایته» به معنی «وحدت وجود مقید» است. این مکتب، بر خلاف مکتب ادوایته ودانته، به وحدت محض هستی قائل نیست، بلکه معتقد است با وجود وحدتی که بر هستی حکمفرماست، نوعی کثرت نیز در آن راه دارد.^۱ طبق نظر این مکتب، هم برهمن حقیقت دارد و هم جهان دارای حقیقت است، هر چند حقیقت جهان از حقیقت برهمن ناشی شده و به آن متکی است.

مهمترین نظریه پرداز مکتب ویشیشتادوایته، «رامانوجه» (Rāmānūja) است. رامانوجه در سال ۱۰۲۷ میلادی، در منطقه‌ای نزدیک مدرس (Madras) در جنوب هند، در خانواده‌ای از طبق براهمنان دیده به جهان گشود و بیش از ۱۱۰ سال عمر کرد. رامانوجه با اینکه شاگرد حکیمی پیرو مکتب شنکره بود، راه دیگری را در پیش گرفت. رامانوجه سه اصل را در جهان هستی به رسمیت می‌شناسد:

۱ - خدای واحد یا ایشوره (Īśvara)

۲ - عالم روح یا چیت (Cit)

۳ - عالم ماده یا اچیت (Acit).

عالم روح و ماده، تجلی برهمن بوده و هر دو دارای واقعیت هستند، اما وجودشان قائم به غیر، یعنی وابسته به خداست؛ همانند وابستگی بدن به روح. به عبارت دیگر، عالم روح و عالم ماده همچون بدن خدا، و خدا چون روح آن دوست. حاصل وحدت این سه، یعنی ایشوره (خدا)، عالم روح (چیت) و عالم ماده (اچیت)، برهمن (حقیقت مطلق) نامیده می‌شود (هیریانه ام^۲، ۳۹۸).

رامانوجه، خدا را تنها حقیقت برین، و متصف به صفات کمالیه می‌داند و می‌گوید

۱. این مکتب از این نظر، با فلسفه مکتب حکمت متعالیه و مشرب صدرایی در عالم تفکر اسلامی قابل مقایسه است.

۲. Hirianna M.

که خدا مطلق، باقی، ثابت و فنا ناپذیر است، در بند زمان و مکان نیست و مهمترین صفات خدا عبارتند از: علم، قدرت و عشق.

در واقع، رمانوجه با این مبانی و تحلیل عقلانی آنها، به وحدت وجود محض شنکره - که شهودی بود - ساختاری تعقلی بخشیده است تا این وحدت بینی گرفتار تناقض عقلی نشود و بتواند مورد پذیرش عقل مداران نیز قرار گیرد.

مطابق دیدگاههای جهان شناختی رمانوجه، انسان آرمانی کسی است که با سلوک عاشقانه، و در پرتو نور عقل، وحدت هستی را به نظاره می‌نشیند و وحدت بینی عاشقانه او تعرضی با کثرت بینی عاقلانه‌اش ندارد. او هستی را به لحاظ مبدأ «صدور» آن واحد، و به لحاظ محل «ظهور» آن، کثیر می‌بیند.

۳ - ۲. انسان آرمانی از دیدگاه مکتب بکتی (Bhakti)

(مظهر «بکتی مارگه» یا «طریق عشق»)

انسان آرمانی مکتب بکتی، سالکی طریق عشق است که با سلوک عاشقانه به رهایی و رستگاری کامل نایل می‌شود.

کلمه «بکتی» از ریشه «بج» (Bhaj) به معنی «پرستش» و «دوست داشتن» است و در اصطلاح به معنی عشق الهی و پرستش عاشقانه و مخلصانه خدا به کار می‌رود و طریق بکتی یکی از سه طریق نیل به حقیقت مطلق است.

اولین بار در ادبیات دینی هندو، در بگودگیتاست (Bhagavad Gītā) که به جرقه‌هایی از عشق الهی اشاره می‌شود. بگودگیتا، هر سه طریق - بکتی مارگه، جنانه مارگه و کرمه مارگه - را توصیه می‌کند ولی در برخی موارد به بکتی مارگه تأکید بیشتری دارد، به این دلیل که بکتی مارگه می‌تواند سالک را زودتر از طرق دیگر به مقصد نهایی برساند. در این طریق، سالک با عشق به خدا، قدم در راه سلوک می‌گذارد و با اشتیاق تمام برای نیل به مقصد پیش می‌رود. به این ترتیب، همه هم و غم سالک

متوجه معشوق ازلی می‌شود و وجودش همه یاد او می‌گردد و به کمک معشوق سرانجام به سر منزل مقصود می‌رسد. در طریق عشق، سالک با سرعتی بیش از طرق دیگر پیش می‌تازد و تواناییهایی به دست می‌آورد که از دیگر طرق ساخته نیست. مهمترین کتاب الهام بخش بکتی، بگودگیتاست که در آن کرشنه مظهر عشق است. بگودگیتا با آنکه بکتی، جنانه و یوگا را مکمل همدیگر می‌داند، ولی طریق بکتی را سهل‌ترین طرق دانسته و می‌گوید که با عشق می‌توان خدا را یافت و با او یکی شد (بگودگیتا، بخش ۸، بند ۱۴).

از میان نحله‌های مختلف هندو، ویشنوییزم بیش از همه به بکتی تأکید دارد و آن را مهم شمرده است. عارفان ویشنوی نامداری به نام «آلوارها» (Ālvārs)، نهضت بکتی را در حدود قرن هفتم میلادی در جنوب هند پدید آوردند. این عرفای ویشنوی دوازده نفر، و به طبقات مختلفی متعلق بودند و تنها یکی از آنها از طبقه براهمنان بود. نکته جالب دیگر اینکه، در بین آنان زن عارفه‌ای نیز وجود داشت. پیروان این جنبش عرفانی، ویشنو پرست بودند و «اوتاره‌ها» (Avatāras) یا مظاهر او، به ویژه کرشنه را عاشقانه می‌پرستیدند. تأکید بر پرستش عاشقانه که فراتر از یک تقدیس معمولی است، مهمترین ویژگی نهضت بکتی به شمار می‌رود. ابتدا بکتی به معنی پرستش و اخلاص بوده است، بعدها مفهوم عبادت بدون چشمداشت را پیدا کرده و سپس به معنی پرستش عاشقانه در آمده است. سرانجام، همین جنبه عشقی آن به تدریج در طی تاریخ پر رنگ‌تر شده و نهضت عرفانی بکتی را پدید آورده که در سراسر هند گسترش یافته و پیروان زیادی را برای خود فراهم آورده است.

بعدها استادان بزرگی به نام «آچاریه‌ها» (āchāryas) نهضت بکتی آلوارها را تداوم بخشیدند. مشهورترین آچاریه‌ها عبارتند از: «رامانوجه» (قرن یازدهم میلادی) و «مادوه» (قرن دوازدهم میلادی). این دو آچاریه کوشیدند تا به مکتب ویشنوییزم که بکتی اصل اصیل آن به شمار می‌رفت، ساختاری فلسفی و تعقلی بدهند.

لازم به یادآوری است، هر چند آیین شیوایی نیز مانند آیین ویشنوی بر عنصر بکتی تأکید دارد، لکن آیین ویشنوی بر محور بکتی چرخیده و با بکتی عجین شده است، ولی آیین شیوایی چنین نیست.

مراتب مختلف عشق در نظام بکتی (ویوکانند، ۹۳/۳ - ۹۶) چنین بیان شده است:

۱. **شانتِه** (śānta): مرتبه تعلق خاطر، پایین‌ترین مرتبه عشق است که نوعی آرامش به همراه دارد. این مرتبه، نوعی ابراز علاقه است که در آن از شور عاشقانه خبری نیست. البته مرتبه شانتِه از عبادت خشک و بی‌روح و ایمان مذهبی عامیانه فراتر است.

۲. **داسیه** (dāsya): مرتبه بندگی، که در آن انسان خود را بنده خدا می‌داند و می‌خواهد از طریق بندگی خود را به خدا برساند.

۳. **ساکیه** (sākhyā): مرتبه محبت، که در آن انسان دل به معشوق ازل می‌سپارد و به او توکل می‌کند و امید بخشش لغزشهایش را از درگاه او دارد و یقین دارد که او همیشه یار و یاورش خواهد بود.

۴. **واتسلیه** (vātsalāya): مرتبه عشق به فرزند، که در این مرتبه انسان خدا را چون فرزند خود، و نه چون پدر خود، دوست دارد. شاید این تشبیه عجیب و غریب به نظر برسد، ولی منظور این است که عشق به خداوند عشقی آمیخته به ترس از هیبت خدایی نیست، چون معمولاً احترام به پدر آمیخته به ترس است و عشق با ترس سازگار نیست. اما عشق به فرزند سراپا لطف و مهربانی و بی‌هیچ ترسی است و کسی که به فرزند خود محبت می‌ورزد از او توقعی ندارد و محبتش بی‌هیچ چشم‌داشتی است، و چه بسیار پدر و مادرهایی که برای حفظ جان فرزند خود خویشتن را فدا نموده‌اند.

۵. **مدوره** (madhūra): مرتبه عشق آتشین، که بالاترین و دلپذیرترین مرتبه عشق است و آتشین‌تر از این مرتبه، عشقی نیست. در نتیجه این نوع از عشق است که انسان خویشتن خویش را فراموش می‌کند و شخصیتش کاملاً عوض می‌شود، تا جایی که

کارش به جنون می‌کشد. در این نوع از عشق، خداوند به شوهر، و عاشق به زن تشبیه شده است.

«سواى ویوکانند» معتقد است که عشق با همه مراتب و انواعش در نهایت به حقیقت مطلق منتهی می‌شود، ولی متأسفانه اغلب مردم از این امر غافلند و نمی‌دانند که عشقهای ظاهری همچون رودهایی هستند که عاقبت به اقیانوس بی‌منتهای حقیقت می‌ریزند. به همین دلیل است که انسانهای غافل به چیزهای حقیر عشق می‌بازند و گوهر عشق را ارزان می‌فروشند (همان، ۹۸).

منابع

- اباذری، یوسف و دیگران؛ *ادیان جهان باستان*، ۲ جلد (جلد اول، چین و هند)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- اسفندیار، کیسخر؛ *دیستان مذاهب*، به اهتمام رحیم‌زاده ملک، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲.
- جعفری، یونس؛ *ارمغان ادبی*، تهران، ۱۳۷۶.
- داراشکوه، سرکبر؛ به اهتمام تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۰.
- سن، ک. م؛ *هندویسم*، ترجمه ع. پاشایی، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۵.
- شاله، فیلسین؛ *تاریخ مختصر ادیان*، ترجمه منوچهر خدایار محبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- شایگان، داریوش؛ *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ۲ جلد، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- شریعتی، علی؛ *تاریخ و شناخت ادیان*، ۲ جلد، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۰.
- مشکور، محمدجواد؛ *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، انتشارات شرق، تهران، ۱۳۵۹.
- منسکی، ورنر و دیگران؛ *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمد حسین وقار، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
- ناس، جان بی؛ *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

- ویر، رابرت (ویراسته): *جهان مذهبیه ادیان در جوامع امروز*، ۲ جلد، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴.
- هاردی، فرید هلم (ویراسته): *ادیان آسیا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- هیوم، رابرت ا.؛ *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- *Bhagavad Gītā*, Trans. by Swami Swarupananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1996.
- Dasgupta S., *Yoga as Philosophy and Religion*, London, 1924.
- Dowson John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology & Religion*, Delhi, 1993.
- Eliade Mircea Ed. by, *Encyclopaedia of Religion*, New York, 1987.
- Gherwal R. S., *Commentary on Patanjali's Rāja Yoga*, New Delhi, 1979.
- Hastings James Ed. by, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Charles Scriber's Sons, New York, 1953.
- Hiriyanna M., *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi, 1994.
- Lipner Julius, *Hindus*, Routledge, 1999.
- Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, 2 vols., Oxford India Paperbacks, New Delhi, 1998.
- Śamkara, *Brahma Sūtra Bāṣya*, Trans. By Swami Gambhirananda, Calcutta, 1988.
- Sharma Krishna, *Bhakti and the Bhakti Movement*, New Delhi, 1987.
- Smart Ninian, *The Religions Experience of Mankind*, Charles Scriber's Sons, New York, 1975.
- Vivekananda, *The Complete Works of Swami Virekananda*, 8 vols., Calcutta, 1994.
- Werner Karel, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Curzon, 1997.
- Wood Ernest, *Great Systems of Yoga*, Bombay, 1989.
- Woods J. H., *Patanjali's Yoga*, Delhi, 1977.