

فلسفه هند

یک مقدمه بسیار کوتاه

نویسنده: سو همیلتون

فلسفه هند: یک مقدمه بسیار کوتاه

«یک مقدمه کوتاه و فوق‌العاده که به شکل تحسین‌آمیزی مأموریتش را به انجام رسانده است... مطالعه این کتاب که به راحتی در دسترس عموم قرار دارد به همه دانشجویان علاقمند به تفکر هند توصیه می‌شود و به زودی مفیدبودنش در مباحث جهان فلسفه نمایان خواهد شد.»

دیمن کیون، دانشگاه لندن

«معرفی یک مقدمه واضح از فلسفه هند در ۳۵۰۰۰ واژه کار بسیار دشواری است، و عده کمی هستند که به اندازه آقای دکتر همیلتون (Dr. Hamilton) برای انجامش واجد شرایط می‌باشند. در این کتاب نه فقط مهارتش را در زمینه مورد بحث نشان داده بلکه استعداد فوق‌العاده‌اش در نگارش واضح و مناسب را هم اثبات نموده است.»

ریچارد گومبریچ، دانشگاه آکسفورد

فهرست

۴ پیشگفتار
۶ نکاتی دربارهٔ زبانها و تلفظ
۸ فصل اول : منطق و عقیده
 غنا و تنوع در تفکر هند
۲۰ فصل دوم : آغازهای برهمایی
 قربانی، تفکر در جهان هستی، وحدت
۲۷ فصل سوم : انکار خاندان
 روش میانه روی بودا
۳۹ فصل چهارم : الگوها و مطابقتها
 زبان، دستور زبان، و جدلیات
۴۷ فصل پنجم : طبقه‌بندی‌ها و روش
 وایشسیکا و نیایا (Viasesika and Nyaya)
۵۷ فصل ششم : چیزها و ناچیزها (بودن‌ها و نبودن‌ها)
 پیشرفت و گستردگی در قالب تفکر بودایی
۶۹ فصل هفتم : شاهد و مورد مشاهده
 یوگا و سامکھیا (Yoga and Samkhya)
۷۷ فصل هشتم : کلام و کتاب
 بهارتراهاری، میاماسا و ودانتا
 (Bhartrhari, Mimamsa, Vedonta)
۸۶ ضمیمه :

پیشگفتار

فلسفه هند در ۳۵۰۰۰ واژه؟ بسیاری این را غیرممکن می‌دانند! و روشن است که امکان ندارد از بین کسانی که چنین تلاشی را انجام می‌دهند دو نفر پیدا شوند که به یک شکل کتاب کوچک خود را بنویسند. روش من در بررسی موضوعات و تنوع راهکارهای مورد استفاده در این کتاب برای رسیدن به هدف مورد نظر در فصل اول توضیح داده شده است. در هر موردی، اهداف اصلی یک مقدمه کوتاه می‌تواند نشان دادن طعم، هدایت خوانندگان علاقمند به پی‌گیری موضوعی پیچیده‌تر و گسترده‌تر از حدی است که یک کتاب به طور جامع می‌تواند تحت پوشش قرار دهد. البته آشنا ساختن خوانندگان تازه وارد و ناآشنا هم به یک موضوع می‌تواند یکی از اهداف ارائه مقدمه‌ای کوتاه باشد. اینها راهبردهای من خواهد بود. امیدوارم این کتاب هم در معرفی روشهای بسیار متفاوت تفکر دربارهٔ جهانی که ما تجربه می‌کنیم و هم در مفهوم اشاره به کسانی که به تحقیق بیشتر دربارهٔ موضوع علاقمند هستند تفکرانگیز باشد. فهرستی از منابع مفید در پایان این کتاب برای مطالعه بیشتر ارائه شده است.

وقتی تفکر فلسفی در قالب یک روش مقدمه‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد، و از متون غیرانگلیسی در آن استفاده می‌کنیم، با دو مشکل کاربردی مواجه می‌شویم: نیاز به استفاده از الگوهای تخصصی مرتبط با الگوهای فلسفی، و چگونگی ترجمهٔ واژگان کلیدی و استخراج چکیده و عصارهٔ متون. من سعی کرده‌ام تا جایی که امکان داشته کمتر از الگوهای تخصصی استفاده کنم، اما در هر جا که احساس کردم نیاز به توضیح بیشتر وجود دارد گروه باز کرده و الگوهای پیچیده را برای تازه‌واردان باز کرده‌ام. همیشه باید به خاطر داشته باشیم که در همهٔ موارد درک آنچه که الگوها به آن اشاره می‌کنند بسیار مهمتر از خود الگوها هستند.

در مورد ترجمه نیز باید این را بگویم که بعضی وقتها یک واژه کلیدی را نمی‌توان به طرز مناسبی ترجمه کرد، پس در چنین شرایطی آن واژه را به همان شکل سانسکریتی یا پالی (زبان مقدس بوداییان) نوشته‌ام. من از خوانندهٔ این کتاب می‌خواهم که بخاطر ناآشنایی با این واژگان مطالعهٔ خود را متوقف نسازد. درک بسیاری از حوزه‌های موضوعی و علمی - مثل لاتین، یونانی و آثار وابسته به سنتها، فرهنگها و زبانهای خارجی، ریاضیات و فیزیک، و تکنولوژی امروزی - مستلزم آشنایی با الگوهای کلیدی آنها هستند. در این کتاب، تعداد واژگان درک شده کم است، و در هر مورد من فکر می‌کنم که زمینهٔ واضحی که آن واژگان در قالب آن مورد استفاده قرار گرفته‌اند به خواننده در درک آنها کمک می‌کنند.

در مورد نقل خلاصه‌های طولانی‌تر از متون اصلی باید بگویم که یک مشکل بزرگتر وجود دارد و آن چگونگی تحت‌لفظی ترجمه کردن آنهاست. بسیاری از واژگان تخصصی معادل مناسبی در زبان انگلیسی

ندارند و وفادار ماندن در چنین شرایطی به ترکیب و گرامر بکار رفته در متن اصلی دشوار خواهد بود؛ این مورد نیز هست که تحت‌لفظی نگاه کردن به امور اغلب نمی‌تواند باعث درک موضوعی که در متن اصلی گفته شده است باشد. پس من تمام سعی خود را می‌کنم که متون را تا حد امکان به انگلیسی ترجمه کنم. بنابراین سعی من این بوده تا از انگلیسی عادی در قالب سبکی روان استفاده نمایم هر چند نشان دادن هر چه واضح‌تر منظور متن اصلی در بعضی موارد بیشتر مستلزم تفسیر و توضیح است تا ترجمه صرف. هدف کلی من این بوده که همه نکات مفهومی را تا حد امکان به شکل واضح از متن اصلی استخراج و ارائه کنم. اگر خوانندگان مایل باشند می‌توانند برای مقایسه و بررسی موضوعات به ترجمه‌های دیگری از متون آمده در این کتاب مراجعه کنند. تمام ترجمه‌ها، تفاسیر و توضیحات این کتاب کار خود من هستند و اگر در جایی از کار شخص دیگری استفاده کرده باشم به آن اشاره شده است.

دوست دارم از جورج میلر (George Miller) در بخش انتشارات دانشگاه آکسفورد بخاطر دعوت از من برای نوشتن این کتاب تشکر کنم. همچنین می‌خواهم از او بخاطر راهنمایی‌ها و پیشنهاداتش قدردانی نمایم، در عین حال باید از تریسی میلر (Tracy Miller) نیز به خاطر راهنمایی‌هایشان در روند ویرایش این کتاب تشکر کنم. و به طور خاص از دانشگاه کینگ نیز سپاسگذار هستم که به من اجازه دادند در زمانی که همه اعضای هیئت علمی برای انتشار تعداد زیادی از "تحقیقات اصلی" خود زیر فشار بودند ایشان را ترک کرده و وقت خود را روی نگارش این کتاب بگذارم.

تشکر بسیار از مریل اندرسون (Muriel Anderson)، سسیلیا استور (Cecilia storr)، و گی واتسون (Gay Watson)، برای سخاوتمندی که در وقت گذاشتن از خودشان داده و نسخه‌های دستنویس نوشته‌های مرا مطالعه کرده و نظرات ارزشمندشان را ارائه نمودند. من مسئولیت تمام نوشته‌های این کتاب را بر عهده می‌گیرم. همچنین می‌خواهم از همکار و دوستم، ریچارد گومبریچ (Richard Gombrich) بخاطر حمایت‌ها، و انتقادات و پیشنهادهای فوق‌العاده‌اش چه در مورد این کتاب و چه در مورد پروژه‌های دیگر، تشکر و قدردانی کنم. و از کلر پالمر (Clare Palmer)، برای تبادل نظرات و ایده‌های بسیار با ارزش، صفحه ۱۰۷ (یوگا: هماهنگی و کنترل) به طور خاص به شما تعلق دارد.

نکاتی دربارهٔ زبانها و تلفظ

در این کتاب به دو زبان که بوسیلهٔ سنتهای هند مورد استفاده قرار می‌گرفته اشاره شده است، سانسکریت و پالی. همانطور که قبلاً توضیح داده شد، سنت زمانی آغاز شده که آریایی‌ها صدها سال قبل از میلاد مسیح از اروپا و آسیا به شمال هندوستان مهاجرت کردند از مملکتی که امروزه پاکستان نامیده می‌شود عبور نمودند. زبان مورد استفاده در آئینهای آنها زبان سانسکریت بود، که بعدها بوسیلهٔ یک استاد دستور زبان به نام پانینی (Panini) به شکل "کلاسیک" خود کد گذاری شد (ر.ک به فصل ۴). در تاریخ زبانها، سانسکریت تحت عنوان آریایی - هندوی باستانی شناخته می‌شود، و زبانی است که اکثر آثار فلسفه هند در قالب آن نوشته شده‌اند. به مرور زمان در کنار سانسکریت کلاسیک، اشکال متنوع و بومی‌تر این زبان هم پدیدار می‌گشتند که به اصطلاح آنها را "آریایی - هندوی وسطی" می‌نامند. یکی از این زبانها پالی است، زبانی که متون ابتدایی بودایی در قالب آنها نوشته شده‌اند. ارتباط نزدیک بین زبانها در واژهٔ سانسکریتی دهارما (Dharma) نشان داده شده است؛ نیروانا (Nirvana) به نیبانا (Nibbana) تبدیل می‌شود (یا نیروانا در شکل انگلیسی).

هم سانسکریت و هم پالی زبانهایی مصوت (صدادار) هستند که به پایهٔ یک الفبای - واحد بوجود آمده‌اند. الفبای این زبانها از رومی هم حروف بیشتری را در خود جای داده، و حروف اضافی زیادی که در آن قرار دارد "علائم تشخیص" نامیده شده‌اند: برای مثال ā درست مثل a؛ ñ درست مثل n، و ñ نیز همان S. n و S. بعضی وقتها هم تلفظ و املاي انگلیسی حروف به طرز عجیبی شبیه حروف این زبان می‌شود مثلاً S را در سانسکریتی و پالی، ش تلفظ می‌کنیم (sh).

تلفظ در این زبان مناسب‌تر است هر چند که علائم تشخیص به هر ترتیب ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازند، اما من تصمیم گرفتم تا در این کتاب از الفبای کامل سانسکریتی و پالی استفاده کنم. آشنا کردن شما با تلفظ می‌تواند به غلبه بر احساس غربت با این زبانها کمک کند، پس در اینجا یک راهنمای تلفظ حروف زبانهای سانسکریتی و پالی ارائه شده است.

*پاورقی (کار من از کار دکتر همیلتون هم سخت تر است چون حالا لازم است من نیز سعی کنم این حروف را در قالب تلفظ فارسی نشان بدهم - مترجم).

a کوتاه مثل با

ā بلند مثل آب

i کوتاه مثل سی

ī بلند مثل نیک

u کوتاه مثل نون

ū بلند مثل یوغ

e شبیه دی

o شبیه نوک

ɪ مثل خروس

s مثل سیر

Ṣ و Ṣ̣ اشکال مختلف ش

ñ مثل نردبان

ṇ و ṅ مثل نه، که در تلفظ آن باید زبان به سقف دهان برخورد کند

t مثل تیک

ṭ مثل تیک، اما به شکلی که در تلفظ آن باید زبان به سقف دهان برخورد کند

ṁ مثل سنگ

g و k همیشه محکم بیان می شود مثل کاهو، گور

j و c همیشه با ملایمت بیان می شود - مثل چنگال، جان

h همیشه با آهنگ تلفظ می شود - مثل بودا

r همیشه با آهنگ تلفظ می شود، مثل ایرلند یا آمریکایی

انجام چند نمونه تمرین می تواند در روند آشنا شدن شما با این الفبا کمکتان کند، پس می توانید تلفظ اینگونه واژگان را تمرین کنید:

ṛṣi, Himālaya, dhamma, saṃsāra, Nāgārjuna, Bhartrhari, ānvīksikī,
ātmon, Mīmamsā, darśana, mokṣa, valiśeṣika, śaṅkara, sām̐khya, viśiṣṭa,
ādvaita, Vedānta

فصل اول

استدلال و عقیده

غنی و تنوع در تفکر هند

هندوستان یک سنت بسیار قدیمی و متنوع در تفکر فلسفی دارد، و گستردگی سنتهای مذهبی آن به بیش از دو هزار و پانصد سال می‌رسد. مذهب در زمینه فلسفه به طور خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد چون در هند به طور سنتی اعتقاد بر این بوده که نقش فلسفی ساختن، در مفهوم تلاش برای درک طبیعت یک چیز، مستقیماً به سرنوشت یک شخص مربوط است. پس فلسفه نه تنها در قالب الگوهای یک شغل حرفه‌ای دیده می‌شود که می‌تواند در پایان روز آن را کنار گذاشت، بلکه به عنوان تلاش در جهت درک ماهیت حقیقی واقعیت در قالب الگوهای روحانی یا باطنی هم محسوب می‌شود. شاید بتواند گفت که آنچه غربی‌ها مذهب و فلسفه می‌خوانند در هندوستان در قالب تلاشهای مردم برای درک مفهوم و ساختار زندگی ترکیب شده‌اند - در مفهوم کلی. این را بیشتر می‌توان با تفکر سقراط مقایسه کرد تا مذهب به عنوان ایمان به مکاشفه و فلسفه به عنوان یک رشته آکادمیک دانشگاهی.

فکر کردن و باور داشتن

این نکته درباره طبیعت فلسفه هند بسیار در درک ابتدایی ما حائز اهمیت است، پس ارزش دارد که کمی بیشتر به آن پرداخته شود. در غرب، دقیقاً از زمانی که فیلسوف آلمانی عمانوئیل کانت (Immanuel Kant) خدا را از آنچه که فکر می‌کرد درباره طبیعت امور بوسیله استدلال می‌توان آموخت جدا کرد، نوعی تمایز واضح بین فلسفه و مذهب بوجود آمده است. به مذهب به عنوان زمینه‌ای که در آن "پرش‌های ایمانی" نه تنها مجاز محسوب می‌شوند بلکه بعضی وقتها ضروری هستند نگاه می‌شود. برتری به عده خاصی داده می‌شود که موضوع را به ساده‌ترین شکل ممکن بیان کنند صرفاً به این دلیل که مقام خاصی دارند (یعنی عده مشخصی هستند که هر چه گفته‌اند یا می‌گویند، چه درست و چه غلط، مورد پذیرش عده‌ای دیگر قرار می‌گیرد)؛ انواع مختلف اینگونه "برتری" را می‌توان مشاهده کرد، مثل یک خدای مافوق، موجوداتی که مقام و علم آنها نوعی از انسان فراتر است و حتی انسانهایی که قدرتهای برتر نسبت به دیگران دارند. همه یا یکی از این عناصر، بخشی از مجموعه عقاید سنتهای مذهبی مختلف محسوب

می‌شوند، چه در قالب یک چهارچوب سؤال برانگیز یا یک چهارچوب بی‌چون و چرا، و به این دلیل است که به مردی که چنین عقایدی دارند "ایمانداران" گفته می‌شود.

یک نکته کلیدی برای ایمانداران اینست که آنها نیز معتقد هستند که ایمان داشتن و عمل نمودن به مذهب ایشان مستقیماً در ارتباط با سرنوشت هر یک قرار دارد. جزئیات این ارتباط در مذاهب مختلف می‌تواند متفاوت باشد. بعضی اعتقاد دارند که زندگی‌شان در اینجا و در زمان حال به عقاید و اعمال مذهبی‌شان بستگی دارد. بعضی نیز فکر می‌کنند که تأثیرات ایمان و اعمال مذهبی‌شان را پس از مرگ می‌توان مشاهده نمود. بعضی اعتقاد دارند که آنچه برایشان اتفاق می‌افتد در زمان حال یا پس از مرگ نتیجه مستقیم عقاید شخصی و اعمالشان است و بعضی هم سرنوشت خود را وابسته به قدرت فوق‌بشری و برتر نوعی "دیگری" که به او یا آنها ایمان دارند می‌دانند. بعضی هم وجود دارند که به هر دوی اینها اعتقاد دارند. به هر حال، جزئیات به هر شکلی که درک شوند، وجود این ارتباط بین عقاید مذهبی - اعمال و سرنوشت اشخاص - به طور خاص بعد از مرگ - دلیل تأکید مذاهب بر "نجات‌شناسی" یا "نظامی درباره رستگاری" است.

{مذهب به عنوان نجات‌شناسی: از واژه یونانی *Soter* به مفهوم "نجات دهنده" (Soteriology). در مفهوم عمومی، برای یک نظام ضروری نیست تا به وجود یک فرد نجات دهنده مشخص اعتقاد داشته باشد تا بتوان آن را یک نجات‌شناسی دانست. نکته کلیدی اینست که سرنوشت ایمانداران به مذهب در ارتباط با عقاید و اعمال خودشان فرض می‌شود.

بر خلاف این، از زمان کانت، رشته فلسفه به طور اساسی در جستجو و تحقیق درباره آنچه که از طبیعت و ساختار واقعیت به وسیله بحث منطقی می‌توان شناخت تنیده شده است. منظور اینست که همه موضوعات فلسفی باید به روشی منطقی و عقلانی مورد بررسی قرار گیرند: هیچگونه پرسش مذهبی مجاز محسوب نمی‌شود و گفته هیچکس نمی‌تواند صرفاً به دلیل مقام و شأن او برتر از گفته‌های دیگران قرار گیرد. پس فرآیند جستجو و بررسی منطقی برای رسیدن به پاسخهای فلسفی به طور کامل یک تلاش عقلانی و بشری است. علاوه بر این، فلسفی ساختن، به عنوان یک پایان عقلانی محسوب شده و نمی‌تواند بر کسی در این روند تأثیر بگذارد. فلسفه یک نجات‌شناسی نیست - برآستی، نجات‌شناسی یکی از حوزه‌های مهمی است که فلسفه را از مذهب جدا می‌کند.

درباره این تمایز موجود بین مذهب و فلسفه دو نکته بسیار مهم وجود دارد. اولی اینست که برخلاف تمایزاتشان، این دو زمینه در داشتن تعداد زیادی از حوزه‌های عمومی که به آن علاقه دارند مشترک هستند. دومین نکته مهم اینست که حتی در غرب تمایز بین این دو همیشه به شکل واضح نشان داده نشده است. مشترکات این دو مقوله در این حقیقت قابل تشخیص است که مذهب و فلسفه به طور اساسی با ماهیت واقعیت در ارتباط هستند. به عنوان مثال، بیاید مذهبی را در نظر بگیریم که چنین تعالیمی

دارد: وجودی هست که خدا خوانده می‌شود، و از همه موجودات عالم هستی برتر است؛ خدا خالق همه چیز است؛ قلمروی موجودات خلق شده بوسیله این خدای مافوق، انسانهای با ارواح جاودانی را هم شامل می‌شود؛ رفتار یک شخص بر زندگی او پس از مرگ تأثیر مستقیم دارد. حتی با داشتن چنین اطلاعات کمی هم می‌توان به این نتیجه رسید که بر طبق نظر و تفکر این مذهب، واقعیت شامل دو موجود کاملاً متمایز است (در این مورد، خدا و غیر خدا)؛ پس به این ترتیب هیچ واقعیت دیگری که برخلاف این باشد نمی‌توان وجود داشته باشد، چون خدا خالق همه چیز است. همچنین می‌دانیم که حداقل بخشی از آنچه که غیر خدا محسوب می‌شود هم به صورت جمع است (همه ارواح) و هم جاودانی. هر چند این مورد آخر به وضوح این را نمی‌گوید، اما به هر حال به طور ضمنی می‌توان درباره انسانها، به عنوان بخشی از واقعیت از آن چیزی آموخت که بتواند به یک یا چند شکل بررسی شود. به علاوه، می‌دانیم که نوعی نظام علت و معلولی رفتار زمان حال ما را با وجود یک آینده نامعلوم مرتبط می‌سازد.

هر چند جنبه‌های بسیار دیگری از ماهیت واقعیت وجود دارد، شاید شخصی به شناخت علاقمند بوده و مذهب هم چیزی برای گفتن در زمینه مورد علاقه‌اش داشته باشد، پس برخلاف عمومی بودن این مثال، آنچه که در اینجا داریم با دو الگوی اساسی در فلسفه سر و کار دارد: اینکه واقعیت چطور در ابتدا بنیاد گذاشته شده، و ماهیت وجود انسانها.

الگوی مهم دیگر درباره مقوله مذهب و فلسفه، چگونگی رسیدن یک شخص به دانش و پاسخهای مربوط به چنین سئوالات کلیدی است. اگر، در مورد مذهبی که مفروض گرفتیم، تعلیم بوسیله وجودی مافوق ارائه می‌شود که کلامش از سوی ایمانداران به عنوان حقیقت مورد پذیرش قرار می‌گیرد، پس دانش یک شخص از طریق مکاشفه بدست می‌آید، یا شاید بهتر اسم آن را "شهادت شفاهی" بنامیم. در واقع، همه ما در زندگیمان حساب ویژه‌ای روی شهادت شفاهی باز می‌کنیم. برای مثال از بین ما برای کسانی که تا بحال به آنتارکتیکا (Antarctica) سفر نکرده‌ایم، گزارش کسانی که آنجا را مشاهده نموده و نقشه‌اش را تهیه کرده‌اند قابل قبول است. به دنیا آوردن بچه برای کسانی که تجربه‌اش را ندارند نیز به عنوان تجربه‌ای دردناک شناخته می‌شود چون آنها این را از کسانی که تجربه‌اش را دارند شنیده‌اند. پس همه ما تجربه انواع اموری که بر پایه شهادت دیگران می‌پذیریم را داریم. این اشخاص شامل گزارشگران، معلمین، نویسندگان، دانشمندان، محققین حرفه‌ای، متخصصین و غیره می‌شود. در شرایط هر روز، اطلاعاتی که به این روش بدست می‌آیند، را حداقل می‌توان به طور کلی سنجید. آنچه که شرایط اینکار را درباره مذهب دشوار می‌سازد ابزار شناخت نیست، بلکه موضوعاتی است که برای سنجش و بررسی باز نمی‌باشند. پس اطلاعاتی که یک معلم مذهبی ارائه می‌دهد می‌تواند بر پایه اعتماد یا "ایمان" مورد پذیرش قرار گیرد. یک فیلسوف این اطلاعات غیرقابل سنجش را غیرقابل پذیرش می‌شمارد و در نتیجه قادر به پذیرش اعتبارشان نخواهد بود. یک فیلسوف که روی موضوع مشابهی کار می‌کند، بر روند شناختی که عقلانی یا منطقی‌تر بوده و با

استدلال سروکار داشته باشد متکی است. پس رشته فلسفه واضحاً با آنچه که تحت عنوان "محدودیت‌های دانش" شناخته می‌شود در ارتباط است. می‌توان گفت که فلسفه در پی یافتن معیارهایی است که با اطلاعات قابل بررسی و سنجش (اطلاعاتی که بتوان آنها را به طور عقلانی معتبر یا نامعتبر محسوب کرد) تطبیق داشته باشد. نظریات علمی (از کجا می‌دانیم) در شاخه شناخت‌شناسی بررسی می‌شوند.

با توجه به نکته دومی که در بالا به آن اشاره شد، همیشه یک جدایی مطلق بین آنچه که مذهبی تلقی می‌شود و آنچه که فلسفی تلقی می‌شود وجود ندارد. در واقع، سنت فلسفه غرب از یونان پیش از مسیحیت آغاز گشت، در دوره و زمانه‌ای که عده بسیاری در پی شناخت بیشتر ماهیت واقعیت بودند. پس در آن زمان هدف و مقصود اصلی کسب حکمت و هر گونه نگرش وابسته و مربوط بود: پس به لحاظ فلسفی - "عشق به حکمت"، فلسفی ساختن با مفهوم نجات‌شناسی هیچ ارتباطی نداشت. اما فرضیات مختلف درباره ماهیت واقعیت بوسیله فلاسفه یونانی مطرح شد، فرضیاتی که بدون شک الگوهای را شامل می‌شد که می‌توان بخشی از تعالیم مذهبی هم محسوب شوند. این فلاسفه خود را با ماهیت جهان و انسان در ارتباط می‌دانستند، و در جهت حکیم‌تر شدن به طور خاص متمرکز اهمیت انسان و مسائل مربوط به او بودند. این امر به عنوان سطح بالاترین فعالیت ممکن برای یک انسان مطرح بود. البته پیشنهادهای درباره چگونگی سازگاری عطش انسان برای کسب حکمت و داشتن یک زندگی خوب و مطلوب هم ارائه شده است، مخصوصاً از جانب سقراط.

پس از یونانیها، فلسفه غربی در دوران مسیحیت برای قرن‌ها بر مردمی که عمیقاً تحت تأثیر مذهب بودند حکمرانی می‌کرد. مردم در آن زمان عموماً به دنبال کسب درک بیشتر از "خدای جهان" بودند.

فلاسفه بزرگی که تأثیر زیادی از نگرش خود بر جای گذاشته مثل آگوستین (Augustine)، آنسلم (Anselm)، آکوئیناس (Aquinas)، دکارت (Descartes)، و هگل (Hegel)، همگی مسیحی بودند، و بیشتر به دنبال یافتن راه حلی برای مصالحه فلسفه و مذهب بودند تا جدا ساختن الگوهای مربوط به این دو مقوله. هر چند علائق این متفکرین برجسته در سطح گسترده‌ای در جهان مطرح می‌باشد، یک الگو در نظریاتشان وجود دارد که باید بر آن متمرکز باشیم یعنی اینکه چطور خدا با ساختار واقعیت سازگار می‌شود. وجود خدا آنطور که سنت مسیحیت باور داشت و درک می‌کرد در حیطه ایمانی بدیهی بود، اما تلاشهایی هم در جهت اثبات وجود خدا با استفاده از ابزار استدلال و بحث منطقی هم صورت گرفته است. به این ترتیب، ایمان بجای در تضاد قرار گرفتن با منطق، در هماهنگی با آن قرار می‌گیرد. این هم مورد بحث و بررسی قرار گرفته بود که ماهیت (طبیعت) خدا طوری است که اشخاص می‌توانند روی کمک خود این وجود مافوق برای غلبه بر محدودیت‌های درک و قوه استدلال بشر حساب کنند؛ دکارت یکی از اشخاص برجسته بود که این نظر را داشت. به این ترتیب، ایمان با منطق ترکیب می‌شد و هر دو در مسیر رفع عطش خود برای کسب دانش با یکدیگر همکاری کرده و برآستی خد درک را وسعت می‌بخشیدند. چنین

فلاسفه‌ای بخوبی از کاری که انجام می‌دادند آگاهی داشتند، و معتقد بودند روشی که از آن استفاده می‌کنند درست است. نخستین فیلسوف در مسیحیت غرب که به طور جدی امر درستی ترکیب ایمان و منطق را در جهت رفع عطش شناخت و کسب دانش بررسی نمود کانت بود. این فیلسوف برجسته تأکید و اصرار داشت که هر کس به طور قطع محدودیت خود در زمینه آنچه که بوسیله وسائل منطق و استدلال اثبات می‌شود را می‌داند و البته معتقد بود که این هیچ ربطی به مقوله خدا ندارد. به عنوان یک مسیحی معتقد، کانت به وجود خدا ایمان داشت، اما او این عقیده (باور) را از عقاید منطقی و فلسفی خود جدا می‌ساخت، و می‌گفت که شخص هرگز نمی‌تواند درباره الگوهای وابسته به حیطه ایمان شناخت و دانش قطعی کسب کند؛ اینها همیشه عقاید بوده و عقاید هم باقی خواهد ماند، و شناخت قطعی همیشه در حیطه فلسفه یافت می‌شود. پس سنت فلسفی غرب این روزها تلاش خود را به کسب دانش و شناخت تنها از طریق وسائل بحث منطقی معطوف می‌سازد. به همین دلیل است که این معیار روش‌شناختی تحمیل شد و از اوایل قرن بیستم اکثر فلاسفه نسبت به پرسیدن سئوالاتی مثل چه چیزی آنجاست؟ چه چیزی وجود دارد؟ حقیقت مطلق درباره ماهیت واقعیت چیست؟ و سئوالاتی این چنین سرد شدند. شاید بعضی بگویند که پرسیدن چنین سئوالاتی مستلزم مقایسه بسیار عمیق و موشکافانه برای اطمینان از محصور ماندن در مرزهای قابل درک می‌باشد. بعضی نیز اعتقاد دارند که مطرح ساختن سؤال در ارتباط با هر چیزی که بتواند فراتر از تجربه انسانی فرض شود اساساً بی‌فایده و نادرست است. پس فلسفه امروزی با سئوالات اساسی و جزئیات بنیادی زیادی درباره انواع تجزیه و تحلیل‌های زبان‌شناسی و منطقی مواجه می‌باشد. موضوعاتی از قبیل اخلاقیات و نیکویی، که فلاسفه کهن برای رسیدن به پاسخ این پرسش که برای کسب حکمت و درک بهتر است چطور زندگی کنیم آنها را زیاد بررسی می‌کردند، موضوعاتی کم‌طرفدار و به لحاظ منطقی ظاهری محسوب می‌شوند. فلسفه حرفه‌ای از تحقیق و بررسی شخصی جدا شده، و برای عده بسیاری فلسفه بخودی خود تنها در مفهوم امروزی‌اش درک می‌شود.

هر کس که بخواهد نسبت فلسفی هند و منشأ آن را بررسی کند، لازم است نقش فلسفی ساختن در مفهوم اولیه و سنتی‌اش را بهتر درک کند. فلسفه در هند در پی درک ماهیت واقعیت بوده است. علاوه بر این، باید این را هم مدنظر داشته باشیم که اینکار با هدف مشخصی انجام می‌شد. چون اعتقاد بر این بوده که درک واقعیت ارتباط و تأثیر مستقیمی بر سرنوشت یک شخص دارد. برای بعضی هدف به شکل مستقیم نجات‌شناسی است و برای بعضی نیز به شکل کمتری؛ اما همین برای همه در حکم چیزی است که ما "تعهد روحانی" می‌خوانیم، یک همکاری و فعالیت دوجانبه با یک سنت مذهبی. برآستی، تمایزی که مابین مذهب و فلسفه ایجاد می‌کنیم در هند برای مدت بسیار زیادی به هیچ وجه قابل درک نبود و همین اواخر بوده که تا حدی در هند قابل پذیرش شده است. در واقع این با تلاش مبشرین و تحصیل‌کردگان غربی در

هند میسر شده است. این مبشرین با سفر به هند سعی کردند ذهن ایشان را برای پذیرش چهارچوب مفهومی غرب آماده سازند و تا حدّ زیادی هم موفق بوده‌اند.

بهتر است پیش از شرح دقیق ویژگی‌های زمینه‌ای آثار فلسفی هند، یک سخن هشدارآمیز بگوییم: بخاطر بررسی دوجانبه فلسفه و مذهب در کنار یکدیگر در هند، شاید گرایش غرب این باشد که طرز فکر هندوها را "اسرارآمیز" یا "جادویی" بخوانند و آن را در نقطه مقابل عنوان "منطقی" که برای فلسفه غرب به کار می‌رود قرار دهند. این کار اشتباهی است. چنین نظریه‌ای از نظام‌های فکری خیال‌پردازانه نشأت می‌گیرد که در گذشته بسیار دور وجود داشته و نباید فکر کنیم که امروز دیگر وجود ندارد بلکه به اشکال مختلفی خود را در زمان ما هم ظاهر می‌سازد، و به وسیله آن به اموری که اشخاص با آن ناآشنا هستند مفاهیم ضمنی عجیب و غریب و اسرارآمیزی می‌دهند که بعضاً به آنها "رمزی" نیز اطلاق می‌شود. در واقع بهتر است بدانیم که یک سنت بحث منطقی در هند وجود داشته که بسیار هم قوی و قابل توجه است، و این سنت به اندازه طرفداران نظام‌های فکری متنوع در غرب مهم محسوب می‌شود، هر چقدر هم که فلاسفه غرب بزرگ و مشهور باشند.

غربی‌هایی که در ابتدا به سنت هند نزدیک شدند، چه به امور مذهبی علاقمند بودند و چه به امور فلسفی، با دو مشکل مساوی و متضاد مواجه شدند. یکی از این مشکلات یافتن شخصی قابل درک در میان عدّه بسیار زیادی فیلسوف و متفکر؛ مشکل دیگر این بود که آنها باید مواظب می‌بودند تا از دقت به جنبه‌های مهم تنوع غافل نشوند. نمونه کلاسیک مشکل دومی را در "هندوئیسم" می‌توان یافت. بخاطر وجود عنوان هندوئیسم، غربی‌ها انتظار دارند با بررسی این سنت به نوعی سنت یکپارچه و قابل مقاسه با "ایزم"های دیگر مواجه شوند. متفکران غربی به دلیل مواجه شدن با این مشکل در اغتشاش ذهنی بسر می‌برند تا زمانی که کشف کردند عنوان هندوئیسم در اوایل قرن نوزدهم میلادی بوسیله غربی‌ها به نظام فکری هند که برای ایشان بسیار پیچیده، گسترده و چند جانبه بود، داده شده است. منطقه را در حالی تصور کنید که پر از اروپائیها و اهالی آسیای میانه است و زمان نیز قرن‌ها پس از آغاز دوران میلاد مسیح می‌باشد - و این به شما کمک می‌کند که در نظر بگیرید خارجیها (اروپائیها) به "مذهب" آن ناحیه که برایشان هم بسیار ناشناخته بوده عنوانی داده‌اند. این می‌تواند یک تفسیر منطقی از قرار گرفتن عنوان هندوئیسم بر "مذهب" هند باشد، و می‌توان به نحو بسیار مفیدی از آن برای درک سنت هند در قالب مفاهیم اولیه و اصلی خودش استفاده کرد.

اما درست همانطور که جنبه‌های بسیار متفاوت مذهب و تفکر اروپایی و خاورمیانه آغازها، پیش‌زمینه‌ها، و ساختارهای مشخصی دارند، و همانطور که هر دو تا حدّ زیادی یک چهارچوب مفهومی و جهانی دارند، این مسئله در هند نیز به همین شکل است. پس لازم است گریهایی که باعث شده موضوعات این نظام فلسفی پیچیده شود باز گردند تا الگوهای قابل درک شوند و سپس، ساختارها، زمینه‌ها و آغازها

مشخص خواهند شد و در آخر نیز مرحله آشنا شدن با چهارچوب مفهومی و جهانی عملکرد تفکر هندی است. خوشبختانه برای یک چنین عملکردی، هند معادل مناسب خود را از یک دوران کهن یونانی دارد، یعنی زمانی که سنت فلسفی شان آغاز شد. هر چند این متفکران هندی تفکرات و آثار بسیار قدیمی تری را بسط داده‌اند، اما در طی قرن پنجم میلادی بود که مکاتب شناخته شده‌ای به شکل واضح شروع به شناخت یکدیگر، بحث کردن، همکاری و تلاش برای تکذیب نظریات یا از اشتباه در آوردن یکدیگر و بعضی اوقات پیوستن به همدیگر کردند. از این دوران بود که همزیستی‌های متفاوت آغاز شد و سنتی شکل گرفت که حدود دو هزار سال بعد بوسیله عده‌ای با نگاه به گذشته بسیار دور تحت عنوان "هندوئیسم" نامگذاری شد. از آن زمان به بعد سنت‌های دیگری هم تحت عنوان "بودائیزم" و "برهمنائیزم" هم نامگذاری شده‌اند. این دوران ابتدایی موضوع بررسی ما در فصول ۲ و ۳ هستند.

بینش نسبت به حقیقت

روایات به ما می‌گویند که یکی از فلسفه‌های هند به الگویی تحت عنوان دارشانا (Darsana) اشاره می‌کند، و خود این الگو به ما یکی از جنبه‌های چهارچوب جهانی و مفهومی عملکرد تفکر فلسفی هند را نشان می‌دهد. دارشانا به طور تحت‌اللفظی یعنی "نظریه"، در مفهوم داشتن یک "نظریه" شناختی از یک چیز. آنچه که به عنوان یک مفهوم ضمنی در اینجا قابل تشخیص می‌باشد این است که آنچه بر آن "بینش" صورت گرفته حقیقتی درباره ماهیت واقعیت است، و این امر این حقیقت را منعکس می‌سازد که درک ماهیت واقعیت هدف فلسفی ساختن در هند است. معلمان ابتدایی با دارشانا‌هایی همکاری می‌کردند که تحت عنوان ریشیس (Ṛṣis) شناخته می‌شدند، که به معنای "بینندگان" است.

واژه دارشانا این را هم نشان می‌دهد که انسانها قادر به کسب نگرش عملی هستند، در مفهوم شناخت و دانش تجربی، از حقیقت متافیزیکی. بینش، یا همانطور که بعضی وقتها در انگلیسی خوانده می‌شود حکمت، در تفکر هند به شناخت عقلانی محدود نمی‌شود. در حالی که بحث و جستجوی عقلانی نقش بسیار مهمی را در کار فلاسفه هند ایفا می‌کرد - در بعضی نیز به حدی که باعث می‌شد عناصر دیگر مورد غفلت واقع شوند - این نیز پذیرفته شده است که مشاهده یک نفر برای کسب دانش می‌تواند به شکلی صورت گیرد که دیگران در او قدرت برتری را برای یافتن پاسخها تشخیص دهند و این در بعضی موارد در اشاره به توانایی استفاده از ابزارها و وسائل کسب دانش و شناخت هم مطرح شده است. در ادامه مشاهده خواهیم کرد که بعضی دارشانا‌های مشخص، تعالیم و مباحث خود را بر اساس گفته‌های بیندگانی ارائه کرده‌اند که از نقطه نظر خودشان یک موضوع متافیزیکی را مطرح کرده‌اند، و شهادت این بینندگان کاملاً

معتبر فرض می‌شود - طوری که گویی شخص شنوده یا خواننده خودش وقایع و نظریات بینندگان را دیده و تجربه کرده است. عده‌ای هم این را می‌گویند که نکات تعلیمی دارشانا طوری هستند که هر شخص با شنیدنشان قادر است خودش حقیقت تعلیم داده شده را "بیند". در اصل، توانایی کسب بینش متافیزیکی یک ویژگی بشری در تمام عالم است؛ منظور اینست که نباید کسانی که به این گونه بینش دست پیدا می‌کنند یا بینش شخص دیگری را طوری تجربه می‌کنند که گویی خودشان جای او شاهد ماجرا یا آن واقعیت بوده‌اند، را انسانهای فوق‌العاده یا مافوق بدانیم. کنترل نیروی ذهنی (استعداد فکری هر شخص) که باعث پدیداری بینش خاص می‌شود عملکردی است که آن را یوگا می‌خوانیم، و بینش خاص پدیدار شده در نتیجه این فعالیت ذهنی را نیز ادراک (مشاهده) یوگایی می‌نامیم.

این یکی از عمیق‌ترین تفاوت‌های بین عملکرد طرز فکر هندو درباره جهان با طرز تفکر غربی در این زمینه است، و شاید دشوارترین تفاوت موجود برای هماهنگ شدن. شاید بخاطر وجود همین تفاوت در بینش باشد که فلاسفه غربی تمایل دارند فقط بر آن جنبه‌هایی از فلسفه هند تمرکز کنند که با الگوهای بحث منطقی و عقلانی و استدلال سر و کار دارد، و شاید هم پاسخی باشد برای این پرسش که چرا عده‌ای تفکر فلسفی هند را "رمزی" یا "جادویی" خوانده‌اند. اگر از دریچه بینش تفکر جهانی فلسفه هند به موضوع نگاه کنیم، امکان تغییر مشاهده وابسته به دانش وجود دارد اما بسیار دشوار و طولانی است درست مثل آموختن یک ساز. هر دو مستلزم داشتن پشتکار و اختصاص دادن زمانی بسیار در کنار صرف انرژی ذهنی و بدنی و جنبه‌های بسیار دیگر می‌باشند. همانطور که نواختن یک ساز پس از سپری کردن مراحل مختلف، طولانی و پیچیده یادگیری امکانپذیر است، کسب بینش و تجربه آنچه که بینندگان مشاهده و استنباط نموده‌اند هم نه جادویی است و نه رمزی - هر دو را می‌توان توانایی نامید.

حاصل کردار انسان و تولد دوباره

حاصل کردار انسان در تفکر هندی کارما (Karma) خوانده می‌شود. کارما و تولد دوباره (تناسخ) جنبه‌های خاص نظریه فلسفی هند است. کارما شکل انگلیسی شده واژه کارمان (Karman) در زبان سانسکریتی است، که به طور تحت‌اللفظی به معنای "عملکرد" است. به طور ضمنی از کاربردهای این واژه برداشت می‌شود که "عملکرد"ها نوعی شرایط خاص دارند، و کارما به این طرز کار وابسته به شرایط عملکردها اشاره دارد، چیزی شبیه تعریفی که از یک قانون طبیعی می‌شود. خود این الگو به طور خنثی است و سنتهای مختلف به روشهای گوناگونی ارزش‌هایی را به آن پیوند داده‌اند. به طرز مشابهی، مثال ادبی طرز کار عملکرد وابسته به شرایط در سنتهای مختلف به شکل متفاوتی است. توضیح منطقی کارما به عنوان

عملکردی که بر طبق شرایط وجود دارد ریشه در کارهایی که در ارتباط با آئینهای قربانی صورت می‌گرفت دارد، عملکردی که مردم معتقد بودند در ارتباط مستقیم با شرایط کیهانی قرار دارد. آئینهایی که شرایط به آنها مربوط می‌شدند یا فیزیکی بودند یا شفاهی (ایجاد یک صدا یک "عمل" بود)، و اگر اجراکنندگان آئین‌ها می‌خواستند طرز کار آن آئین را موثر نشان دهند باید با دقت عمل می‌نمودند. بنابراین آنچه که عملی را درست یا نیکو می‌ساخت صحیح بودنش بود، و ارزشهایی که با چنین درکی از کارما مرتبط باشند ارزشهای اخلاقی نبودند.

در قرن پنجم پیش از میلاد، در کنار این درک اولیه از کارما، این نیز تعلیم داده می‌شد که زندگی یک شخص بر طبق وظایف توصیف شده توسط معلم مذهبی‌اش به او تعلیم داده می‌شوند - "برون‌ریزی" وظایف؛ شامل، اما نه محدود به، اجرای آئینهای قربانی - می‌تواند شرایط مفیدی را برای خود اشخاص ایجاد کند. در این مرحله، کارما به ایده تناسخ (تولد دوباره) نزدیک شد، همانطور که اعتقاد بر این بود که شرایط، چه مثبت و چه منفی، به هر ترتیب یا در این زندگی آینده برای شخص شرایطی را ایجاد می‌کند. مثل کارما به عنوان یک عملکرد آئینی، مربوط ساختن شرایط به انجام وظایف توصیف شده یک ارزش اخلاقی را هم به همراه دارد که الگوی انجام کارهای خوب در مقابل کارهای بد است. در مرحله بعد زمانی که این شاخه از سنت مذهبی هند در حال گسترش بود، این نکته باز هم مورد تأکید قرار گرفت چون معلمین برجسته تصریح کردند که هر شخص بهتر است وظیفه خودش را حتی شده بد هم انجام بدهد تا اینکه وظیفه دیگری را بخوبی انجام دهد؛ پس هر کس بهتر است بدون چون و چرا وظایفش را انجام دهد، تا اینکه بر پایه اصل اخلاقی از انجامش سرباز بزند.

تفاسیر دیگری که از طرز کار کارما در قرن پنجم پیش از میلاد ارائه شده شامل تفاسیر برهمایی و بودایی بود. برهمائیان می‌گفتند که همه اعمال - که آنها را در طبقه‌بندی قرار می‌دادند، شفاهی، فیزیکی و ذهنی - انسان به هر ترتیب که صورت گیرند و هر چقدر هم که کوچک و بی‌اهمیت باشند بر جان شخص تأثیر می‌گذارند، و اینجا بود که چرخه زندگی یا همان تناسخ به کمک کارما می‌آمد. از آنجا که برهمائیان نیز معتقد بودند که شخص باید برای آزاد ساختن جانانشان از این مخمصه (چرخه زندگی) تلاش کنند، تعلیمشان به طور ضمنی کارما را بد جلوه می‌داد: پس هیچگونه چیزی خوبی در شرایط یک عملکرد نمی‌توانست وجود داشته باشد. در نقطه مقابل، بر طبق نظر بودا عملکرد کارما به طرز اساسی اخلاقی بود. تا جایی که به قانون کارما مربوط می‌شد، مقصد یک نفر، بر طبق گفته بودا، عمل اوست. آنچه که یک نفر به شکل ظاهر و قابل مشاهده انجام می‌دهد نیست که به حساب می‌آید بلکه روحیه درونی (وضعیت ذهنی) اوست. پس در اینجا عملکرد کارهایی به آنچه که معمولاً "اعمال" خوانده می‌شود مربوط نمی‌شود.

پس کارما، یک عملکرد وابسته به شرایط است. هر چند کارما بوسیله مکاتب مختلف به اشکال گوناگون تفسیر شده، بدون شک یک بخش اساسی از بینش جهانی هند در کل محسوب می‌شود، که بوسیله

اکثر ماده‌گرایان رادیکال در مکاتب مشابه مورد پذیرش بوده است. و از قرن پنجم پیش از میلاد به بعد مفهوم کارما به طور عمومی در ارتباط با این عقیده قرار داشته که تجربیات اشخاص در زندگی بعدی آنها بواسطه فرآیند تناسخ به ارث برده می‌شود. عملکردهای وابسته به شرایط در حکم سوختی برای ادامه حرکت تناسخی زندگی هستند، و شرایط خاص هر تولد دوباره‌ای با عملکردهای قبلی مرتبط هستند.

درک جنبه بینش جهانی هند برای ما بسیار مهم است مخصوصاً بخاطر روشی که این جنبه برای کسب بینش از ماهیت حقیقی واقعیت بکار می‌گیرد. اکثر نظام‌های هندی تعلیم می‌دهند که رسیدن به چنین بینشی می‌تواند انسان را در جهت آزاد شدن از این چرخه زندگی دوباره (تناسخ) کمک کند. این مقصود و هدف اصلی حکم بی‌چون و چرای فلسفی ساختن و دلیل مرتبط بودن "مذهب" و "فلسفه" در تفکر هند است. در ارائه شرح و توضیح درباره نظریه "حقیقت"، هر دانشا نا طوری دیده می‌شود که گویی توصیف کننده چیزی است که عمل‌کنندگان به آن در آینده "مشاهده" خواهند کرد. و اهمیت هدف - آنچه که غربی‌ها "نجات" یا "رستگاری" (Salvation) می‌خوانند - توضیح می‌دهد که چرا هر مکتبی تا حد زیادی اعتبار، تأثیر و یکپارچگی تعالیمش را مهم می‌داند.

پیچیدگی و تنوع: انتخاب محتوا

محیط جدل‌آمیزی که بر آن زمان حاکم بود، محیطی که در آن نظریات جهانی مختلف مورد بحث قرار می‌گرفت، بسیار پیچیده، اساسی، چند رشته‌ای و متنوع بود. این یعنی که در یک مقدمه بسیار کوتاه باید دست به انتخابهای دشواری در زمینه مطالبی که باید در کتاب گنجانده شده و آنهایی که باید حذف گردند زد. مطالب قابل توجهی که در این کتاب بر طبق انتخاب زیاد از آنها صحبت نشده شامل جانیزم که در بالا اشاره شد نیز می‌شود. ماهاویرا (Mahavira)، بنیانگذار فرقه برهمایی، با بودا هم دوره بود. تعالیم او اصیل و جالب بودند، و سنت برهمایی نیز در سنت مذهبی - فلسفی هند بی‌تأثیر نبوده است، اما بی‌شک حذف سنت برهمایی از بحث کتاب مفید هم نخواهد بود. سنت کارواکا (Carvaka)، که یک مکتب ماده‌گرایانه فکری را بنیاد گذاشت نیز از بحث کتاب حذف شده هر چند اشاره‌ای گذرا به آن شده است اهمیت این مکتب در تدوین چالشهایی است که برخلاف مکاتب تفکری دیگر ایجاد کرد، و این سهم جالب توجهی در محیط فلسفی اطراف داشت. به هر حال حذف این مکتب و مباحث مربوط به آن، مثل حذف مباحث مربوط به عقاید برهمایی مشکلات زیادی را ایجاد نمی‌کند. بحث اصلی دیگری که حذف شده "شیوائیزم" (Sivaism) است. این مکتب نمایانگر یک مسیر مهم، بسیار موثر و حرفه‌ای از تفکر هند

است، اما زمینه مورد بحث و تمرکز این تفکر به حدی با دیگر مباحث اصلی کتاب متفاوت است که صرفاً یک شرح کوتاه از آن نه فقط مفید نیست بلکه باعث ایجاد ابهام و تحریف نیز خواهد شد.

مثل حذف این سنت‌های مهم، کتابی با این حجم و چهارچوب اجازه هیچگونه گزارش جزئی از روشی که هر یک از مکاتب فلسفی مختلف در مسیر گسترش خود چه در حیطه زمان و چه در حیطه جغرافیایی استفاده کردند را نمی‌دهد، پس نمی‌توان از متون کلیدی و ایده‌های اصلی و آغازین چنین سنت‌هایی هم در اینجا صحبت کرد. در زمان گسترش این سنت‌های مذهبی - فلسفی در هند، مرسوم بود که طرفداران مکاتب تفکری مختلف در صدد یافتن روش‌هایی برای رد کردن ادعاهای دیگران بدون دور شدن از منابع اصلی خودشان بودند. ماهیت این منابع نیز این را می‌رساند که تفاسیر مختلف از آنها به هر شکلی امکانپذیر بود. اغلب این بخاطر سبک نگارشی بود که برای ثبت این تفاسیر استفاده می‌شد، سبکی خلاصه یا رمزی، که معلمین لازم بود مفهوم آنها را به طور کامل به شاگردانشان منتقل کنند. برای مثال، بعضی وقتها در مورد مکاتبی که بر پایه تفسیر متونی که آپانیشاد خوانده می‌شود بحث می‌کردند، چون متونشان بسیار حجیم بود که روشها و تأکیدات متفاوت و متنوعی برای ارائه تفاسیر کلی ایجاد می‌شد. هر جا که ویژگی‌های شاخه‌های مهم یک سنت را بتوان به شکل مناسب و واضحی توضیح داد، اینکار را انجام خواهیم داد. اما برای دریافت جزئیات بیشتر در این زمینه لازم است که خوانندگان به منابع اصلی و به کتاب حجیم‌تری در این زمینه مراجعه کنند.

این کتاب در وهله اول بر گزارش دورانی تأکید دارد که سنت مذهبی - فلسفی هند در قرن پنجم پیش از میلاد آغاز شد، و ویژگی‌های ایده‌ها و عملکردهای حاکم بر آن زمان. چرا الگوهای مشخصی به عنوان الگوهایی با اهمیت حیاتی برای یک مکتب فلسفی مطرح می‌شوند که وقتی آنها را با مکاتب دیگر در میان می‌گذارند مشاهده می‌نمایند که از یک سری عوامل و عناصر مشترک صحبت می‌شود اما تفاسیر مربوط به آن عناصر و عوامل متفاوت می‌باشند؟ این امر راه را برای درک چگونگی و دلیل محوری شدن بحث‌های جدلی برای مکاتب فلسفی مختلف باز می‌کند. ما قادر به مشاهده مقصد جدلیات هستیم: ایجاد معیارهای روش‌شناختی، و اهمیتی که هر سنت برای بحث خود قائل بود.

بحثی که در ادامه آمده نمایانگر یک ترتیب تاریخی گسترده از ایده‌هایی است که در قبل به آنها اشاره شده، تا بسط و گسترش مکاتب و ایده‌هایشان بهتر درک شود. قدیمی‌ترین سنتها و مکاتب فلسفی هند، بعضی از جزئیات مربوط به مکاتب خود را با یکدیگر مورد بحث قرار دادند؛ موضوعاتی از قبیل مذهب قربانی ودایی و ایده‌ها و عملکردهای ثبت شده در آپانیشادها، این دو نه تنها نمایانگر "بازوهای" مذهب راهبان برهمنی هند باستان بودند، بلکه در حکم منبع اصلی مورد استفاده بوسیله مکاتب فلسفی بعدی، و در عین حال زمینه‌ای که بر پایه آن نیاز به بنیانگذاری پایه‌های بحث فلسفی میسر می‌شد. به علاوه، این بر خلاف راست‌دینی مسلط بود که این سنت در زمانهای قدیم بر پایه واکنشها و تعالیم دیگران

تأسیس شده باشد. در میان این مکاتب اولیه می‌توان به مکتب شخصی به نام بودا اشاره کرد که در قرن پنجم پیش از میلاد برای ۸۰ سال زندگی کرد. به دلیل وجود بودائیزم در هند امروزی، یا شاید بهتر است بگوییم از روزی که عده‌ای این عنوان را برای جنبش مذهبی مربوط انتخاب کردند، نقش بودائیزم در سنت مذهبی - فلسفی هند به طور کل مورد غفلت واقع شده است. برای بیش از هزار سال پس از آغاز، بودائیزم نقش بسیار مهم و موثری در به چالش فرا خواندن نظریات دیگران و شکوفایی ایده‌های متفاوت ایفا کرده است. البته دیگران هم در طی این دوران به شدت این مکتب را مورد انتقاد قرار داده‌اند. فصل‌هایی در این کتاب هم به دوران ابتدایی بودائیزم و هم به روش گسترش و پیشروی ایده‌های بودا در طی قرون متمادی چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ آکادمیک اختصاص داده شده است.

در طی زمان، چند مکتب فلسفی که منشأ و کارکردشان مستقیماً به سنت ودایی - آپانیشادی مربوط می‌شد به طرز قابل توجهی نظام‌مند شدند. شش امتیاز کسب شد که عنوان شش دارشانا کلاسیک هند را بر خود گرفت. اغلب به اینها دارشانا‌های "هندو" می‌گویند، و هر چند عنوان "هندو" از نظر تاریخ وقوع نامناسب است و ما نیز در این کتاب از آن استفاده نخواهیم کرد، اما به نظر می‌آید برای اشتباه نگرفتن بحث با بحث‌های مربوط به بودائیزم و سنت‌های دیگر، مثل جانیزم، که اصل و نسب متفاوتی دارند به کار می‌آید. آنچه که سنت‌های جانیزم و بودائیزم را جدا می‌سازند این بود که آنها به شکل مستقیم و به طور کامل اقتدار تعالیم برهمنیان و ادعاهایی که آنها در مورد روند منابع اصلی‌شان داشتند را رد می‌کردند. در نقطه مقابل، رواج دهندگان شش دارشانا کلاسیک در حالی که به بحث و جدل می‌پرداختند، و تعالیم و نقطه نظرات بسیار متفاوت خود را ارائه می‌کردند، اقتدار برهمنی را پذیرفتند و به اصطلاح در حصار ماندند.

شش دارشانا کلاسیک، هر کدام که در این کتاب از آن صحبت شده را تحت این عناوین می‌شناسیم: نیایا (Nyaya)، وایشسیکا (Vaisesika)، یوگا (Yoga)، سامکاهایا (Samkhya)، میمامسا (Mimamsa)، و ودانتا (Vedanta). معمولاً این شش دارشانا را در قالب سه جفت در نظر می‌گیرند که هر جفت ویژگی‌های تقریباً مشابهی را دارد: نیایا و وایشسیکا یک هستی‌شناسی را با هم به اشتراک می‌گذارند (ر.ک به کروشه صفحه قبل)؛ یوگا و سامکاهایا بسیار در هستی‌شناسی به هم نزدیک هستند؛ در مورد این دو جفت باید بگوییم که روش دارشانا اولی سازگارتر است؛ و میمامسا و ودانتا نیز یک روش تفسیری را در ارائه توصیف از روند اصلی مورد بحث خود بکار می‌برند. این کتاب این سنت جفت کردن دارشاناها را رعایت کرده، و فصل‌های جداگانه‌ای را به هر جفت اختصاص می‌دهد. به هر حال در جایی که به لحاظ تاریخی مناسب باشد، فصل شامل اشاراتی به مراحل و طبقات کلیدی سنت‌های دیگر نیز خواهد شد تا درک بهتری از مکاتب دیگر در گسترش تفکر بوسیله ابزار رابطه متقابل به مثل بدست آید.

آغازهای برهمایی

قربانی، تفکر در جهان هستی، وحدت

آغاز قرن پنجم پیش از میلاد: این نقطه‌ای است که ما بحث خود درباره تفکر هند را از آن آغاز خواهیم نمود، با نگاه کردن به ایده‌ها و عملکردهایی که در هند شمالی بوسیله راهبان برهمایی آن زمان بنیادگذاری شد. این زمان، بنا به دلایل زیادی برای آغاز مناسب است. اول، ناحیه شمالی هند در این دوره زمانی تحت حاکمیت سنت برهمایی بود، و این سنت تا زمان شکل‌گیری ساختار مذهبی - اجتماعی کشور هند سنت حاکم باقی ماند. هر چقدر هم که تأثیر ایده‌ها و اعمال سنتهای دیگر در آن زمان زیاد بوده باشد، اما این سنت برهمایی بود که کنترل معیارهای اصلی و قانونی را در دست گرفت. دوم، با آغاز قرن پنجم پیش از میلاد، دو سنت به شکل واضح در کنار برهمائیان در حال رشد بودند، و ما اطلاعات کافی و خوبی از ویژگیها و بحث‌های کلیدی آنها داریم - سوم، و شاید مهمترین هدف، ما از بررسی، تجزیه و تحلیل این دو سنت می‌توانیم مشاهده کنیم که آنها چطور بحث‌های خود را گسترده‌تر ساخته و تلاش کردند ایده‌های دیگران را تکذیب کنند. ما در حین اشاره به این نکات، روشی که بوسیله آن دو سنت مورد بحث کارشان را آغاز نمودند را نیز بررسی خواهیم نمود.

قربانی

برهمائیان قرن پنجم پیش از میلاد از نسل قومی که آریایی خوانده می‌شد بودند. آریایی‌ها قرن‌ها قبل از اروپا و آسیای مرکزی آمده و در شمال غربی هند ساکن شده، و ایده‌ها و اعمالشان را هم با خود آورده بودند. آنها برای یک مدت طولانی، نظامی مذهبی بر پایه اجرای آئین قربانی داشتند، که جزئیات مقدس آن در نهایت دقت حفظ شده و در "راهنماهای آئینی" به ثبت رسیده است. از آنجا که نوشتن هنوز برای آنها ناشناخته بود، راهبان برهمایی مسئول توضیح شفاهی آئین‌ها و امور مربوط به وظایف خود به بقیه بودند. آنها این مسئولیت را بسیار جدی می‌دانستند، چون بر پایه دقت و تمرکز بود که تأثیرگذاری آئین قربانی مشخص می‌شد. روشهای حفظ کردن به اشکال مختلف در آن دوران رفته رفته کامل‌تر شدند، و ما از

شواهدی که در دست داریم می‌دانیم که مردمان آن روزگار در ناحیه مورد بحث ما معتقد بوده‌اند که راهبان مسئولیت خود در انتقال شفاهی مفهوم آئینها و کارکردهایشان را با دقت تمام انجام می‌داده‌اند. هر چند که اجرای آئین‌های قربانی ودایی امروزه به عنوان یک فعالیت مذهبی تلقی می‌شود، اما در آن زمان چنین مفهومی نداشتند. هدف اصلی از انجام آئین قربانی حفظ جهان هستی به شکلی که در وضع فعلی قرار داشت بود. قربانی به جنبه‌های ترتیب طبیعی جهان هستی، مثل خورشید، باران، صاعقه، باد و غیره تقدیم می‌شدند، در کنار یک سری اصول مطلق، مثل تعهد و نذر. مجموعاً، قربانی به خدایان تقدیم می‌شد. منطق آئین در این بود که اگر یک انسان آئین‌های قربانی را بدرستی انجام دهد، خدایان خشنود شده و در ازای دریافت آن قربانی عملکرد کیهانی خود را به بهترین شکل انجام خواهند داد و این باعث منفعت ساکنان زمین خواهد شد. ترتیب کیهانی - که بعدها با اصطلاح دهارما (Dharma) شناخته شد - رعایت می‌شد. لزوم انجام اینکار بوسیله آئین‌های برهمنیان که برای راهنمایی مردم به اجرا در می‌آمدند به اطلاع عموم رسید. اینها بخشهای ابتدایی کالبد آنچه که ما تحت عنوان ودا می‌شناسیم را شکل دادند، و به مذهب وابسته به قربانی بعضی وقتها تحت عنوان مذهب قربانی ودایی اشاره می‌شود.

واژه ودا به معنای "دانش" است. این واژه به این عقیده اشاره می‌کند که اجداد کهن قرن پنجم پیش از میلاد، یعنی راهبان برهمنی حقیقتی که وداها بود را می‌دانستند یا "می‌دیدند" (به همین دلیل است که آنها را بینندگان می‌نامند). نباید از این گفته‌ها چنین برداشت شود که حقایق مورد بحث ما فقط به آن زمان و به معلمین و شاگردان آن دوره مربوط بوده، بلکه بینندگان وظیفه داشتند به عنوان وسیله‌ای در دست خدایان کیهانی برای نسل بعد همه چیز را حفظ کنند. پس، روند متون مربوط به قربانی ودایی بسیار اساسی و اصیل است. و هر چیزی که بوسیله این کالبد به انسان امر شده باشد بخودی خود دارای اعتبار است - باید انجام شود: این بخشی از حقیقت جاودان است. بنابراین تمرکز بر درستی و اصالت لازمه اطمینان داشتن از تأثیرگذاری بود و این نیز با داشتن این عقیده تحکیم می‌شد که اجرای درست هر عمل آئینی بخشی از وظیفه کیهانی راهب است.

مثل عملکردهای آئینی عملی، راهنماهای آئینی هم با واژگان و تلفظ‌های متنوعی بیان می‌شدند و این شامل تمام زمزمه‌ها، مناجات‌ها و سخنان زیر لب راهبان در حین تقدیم قربانی می‌شد. هم بخش شفاهی و هم بخش عملی، هر دو بر نتیجه گذراندن باقی تأثیر داشتند: هر دو این کارما، یا "عملکردهای" مهم بودند. فرمولها (وردها) به زبان سانسکریتی ادا می‌شدند، و در نتیجه این زبان به یک ابزار مقدس و بسیار قوی برای ارتباط تبدیل شد. زبان سانسکریتی به عنوان زبانی نمایانگر شکل مجسم عالم هستی مطرح بود.

بخاطر روند و قدرت زبان سانکسریتی و متون ودایی، دانش هر دو از سوی راهبان برهمایی به شدت حفظ می‌شد. شاید زمینه مسئولیت راهبان در آن زمان صرفاً این بود که متون و تعالیم نیاز به حفاظت داشتند، اما به هر ترتیب در همان دوران هم راهبان نوعی اقتدار فوق‌العاده را در جامعه بدست آوردند. منشأ آنچه که امروزه در هند تحت عنوان نظام کاست خوانده می‌شود در راهنماهای آئینی ودایی به ثبت رسیده است؛ مردم بر طبق نظام کاست بر طبق پاکی آئینی و سلسله مراتب روحانی طبقه‌بندی می‌شوند. برهمنیان، که پاک‌ترینان معرفی شده‌اند، در صدر قرار می‌گیرند. پاکی آنها هم به آنها اقتدار می‌بخشید و هم توانایی برای انجام درست و موثر اعمال مقدس و بکارگیری زبان قربانی.

بنابراین ویژگی‌های اصلی مذهب وابسته به قربانی ودایی این بود که بر پایه عملکردهای آئینی قرار دارد، هم فیزیکی و هم شفاهی، و در انجام همه مراحل برای کسب اطمینان از تأثیرگذاری دقت تمام بکار گرفته می‌شد، و البته فقط راهبان برهمایی بودند که این آئینها را بطور کامل انجام می‌دادند. هدف اجرای عملکردهای آئینی کسب حمایت کیهان (خدایان) بود، اعتقاد بر این بود که چگونگی اعمال گوناگونی که در روند قربانی صورت می‌گرفت - چه فیزیکی و چه شفاهی - رابطه مستقیمی با تأثیرگذاری‌شان داشت.

تفکر در جهان هستی

هر چند این نظام بسیار این جهانی بود، اما بسیاری از متون ودایی این را ثبت کرده‌اند که بعضی از متخصصین آئین کهن متفکران بسیار سفسطه‌گری بوده‌اند، از ماهیت جهانی که در پی حفاظت از آن بودند آگاهی داشته‌اند. درک آنها این بود که نقشهای خدایانی که قربانیها به ایشان تقدیم می‌شد محدود به مکان خاص بوده و هر کدام از این خدایان در جهان هستی یک نقش بخصوص را ایفا می‌کنند، و این پرسش نیز همیشه وجود داشته که آیا از آن خدایان، بزرگتر و برتری هم وجود دارد. منشأ خود جهان هستی هم جزء پرسشهای مهم آنها بوده است. همه چیز چطور آغاز شد؟ چه کسی یا چه چیزی (اگر البته کسی یا چیزی) جهان را خلق کرد؟ آیا هستی از یک وجود بدوی (ابتدایی) آغاز شده است؟ آیا یک معمار آسمانی آن را ساخته است؟ آیا یک قربانی کیهانی برای آن انجام شده است؟ گفتار چه نقشی را در پیدایش جهان هستی داشته است (منظور زبان مقدس است)؟ آیا نفس یک جان بخش بوده که همه چیز را زنده ساخته است؟ آیا این زمان بوده که همه چیز را آغاز کرده است؟ قبل از آغاز جهان هستی چه چیزی وجود داشته است؟ و شاید مهمتر از همه: چه کسی اینها را می‌داند؟

این تفکر کهن محتوا و عمق بسیار مرموز و عجیبی دارد، و درجه قابل توجهی از تفکر تحلیلی بر پایه بخش آئین‌گرایی درباره ماهیت آنچه که از قبل انجام می‌شده را ارائه می‌دهد. ما هیچ مدرکی نداریم که

بر طبق آن بتوانیم ثابت کنیم که تفکر و تعمق برهمنیان بر خود آئینها تأثیر گذاشته است: برآستی، اگر تأثیر گذاشته باشد باید متعجب شویم چون آئینها به دقت رمزگذاری شده‌اند. اما این امکان‌پذیر است که سنت برهمنی از یک شاخهٔ ثانوی ایده‌ها و اعمال مذهبی استقبال کرده باشد. در کنار ادامهٔ اعمال ظاهری که در اکثر آئینهای قربانی، صورت می‌گرفت، متون ودایی ثبت می‌کنند که بعضی برای درک عمیق‌تر ماهیت قربانی، انزوا جستند تا تفکر کنند. در نهایت، بعضی از این افراد به این فکر افتادند که ممکن است قربانی را بتوان به شکل "باطنی" هم تقدیم کرده آنها روش‌های تمرکز و تجسم فکری عمیق را پیشنهاد کردند.

گسترش تدریجی این شاخه در کتابهی ودایی ثبت شده است اما این آیینشادها هستند که اوج وجود شاخه یا شاخه‌های ثانوی را به تصویر می‌کشند (ر.ک به کروش). آیینشادهای بخش پایانی کانون ودایی - به آنها "پایان ودا" می‌گویند - و محتوایشان در یک سطر بندی برهمنی مشابه با متون آئینی قرار داده شده‌اند.

آیینشادها شامل فرامین، مفاهیم و شرح بسیار گسترده‌ای از ماهیت، اهداف و لزوم اجرای آئینهای قربانی هستند. اما آنچه که آنها را از متون ابتدای دیگر برهمنی متمایز می‌سازد اینست که این نوشته‌ها شامل تعالیم و ایده‌های مربوط به جستجو برای کسب درک از ماهیت طبیعت انسان هم می‌شوند. علاوه بر این، دانشی که آیینشادها از جستجوییش صحبت می‌کردند رمزی و تا حد زیادی فردی بود - دانش باطنی، روحانی - برخلاف دانش ظاهری وابسته به آئینهای قربانی. این امر سنت مذهبی - فلسفی هند را از الگوهای کیهان محوری (جهان محوری) که داشت به الگوهای بیشتر شخص محور منتقل ساخت یا شاید بهتر باشد بگوییم باعث شد که هر شخصی بر تصویر کیهانی گسترده‌تر و فراتری متمرکز شود. آیینشادهای اولیه شامل نخستین نوشته‌هایی می‌شوند که در آنها این ایده به ثبت رسیده که انسانها دوباره متولد می‌شوند و بر طبق اعمالی که در زندگی گذشته خود انجام داده‌اند زندگی دوباره خود را بدست می‌آورند (تناسخ). در آیینشادها می‌خوانیم که اجرای درست و مناسب آئینهای قربانی به هیچ وجه به نفع خدایانی که قربانیها به ایشان تقدیم می‌شوند سود نمی‌رساند، بلکه فقط در وضعیت زندگی بعدی اشخاصی که قربانیها را تقدیم می‌کنند تأثیر مثبت دارد. این قانون کارما (اعمال) است که فقط به آئین محدود نمی‌شود بلکه به عملکرد تجربهٔ انسان نیز مربوط است.

به هر حال مهمترین نکته کسب بینش از ماهیت شخصیت یا جان یک نفر است، که به آن در زبان سانسکریتی آتمان (Atman) می‌گویند. آیینشادها تعلیم می‌دهند که شخصیت و جهان یکی هستند، و دائماً این را عنوان می‌کنند که شخصیت، جان یا وجود یک انسان از همهٔ موجودات (هر چیزی که وجود خارجی دارد) جدایی‌ناپذیر است. این گفتهٔ مشهور که "شما هر آنچه که وجود دارد هستید" (You are all that) از آیینشادها نقل قول می‌شود (چاندوگیا آیینشاد ۸.۶). کسب بینش تجربی از این هویت به معنای پیشرفت بسیار والاست چون چنین دانشی بر رهایی شخص (در سانسکریت، موکشا) از ادامهٔ چرخهٔ

زندگی (تناسخ) تأثیر می‌گذارد. این تعلیم ایده نجات را برای نخستین بار به سنت برهمنی معرفی کرد، و هر چند آئین‌های قربانی حتی تا به امروز هم اجرا می‌شوند، تجربه موشکا (Moska) فوراً به عنوان هدف وجود انسان در سنت برهمنی پذیرفته شد. این تعلیم به عنوان یک دانش کاملاً مثبت که اشخاص را قادر به فرار از چرخه پر زحمت تناسخ و تجربه فساد اخلاقی می‌ساخت مطرح شد: «هر کس این را ببیند مرگ، بیماری یا پریشانی را دیگر تجربه نخواهد کرد». (چاندوگیا آپانیشاد ۲.۲۶.۷)

*پاورقی (واژه‌ای که در متن اصلی کتاب "Exoteric" بوده و "ظاهری" ترجمه شده در زبان فارسی نوعی بار منفی دارد که گویی نویسنده از چیزی شبیه "ریاکاری" صحبت می‌کند اما این واژه در زبان‌های دیگر صرفاً به معنی انجام فعالیت‌های غیرذهنی و قابل مشاهده است؛ پس مثلاً هدف از روشن کردن آتش بوسیله یک راهب بودایی برای سوزاندن یک قربانی یک فعالیت باطنی یا "درونی" است و عمل روشن کردن آتش یک فعالیت ظاهری - مترجم).

وحدت

اگر بجای نگاه کردن به موضوع از نقطه نظر خاص (شخصی) از دریچه نگرش جهانی به آن نگاه کنیم، مشاهده خواهیم نمود که تعلیمی که بر یکی بودن جهان هستی و شخص تأکید دارد نیز به تفکر و تعمق سنتی برهمنیان، تفکر به ماهیت جهان هستی، واکنش نشان می‌دهد. در آپانیشادهای اولیه، برای اشاره به جهان از یک الگوی خشتی استفاده شده است: **برهمن** (که البته نباید با شکل مذکر خود، برهما، اشتباه گرفته شود، که نام یکی از خدایان بسیار مهم در این سنت است). یک معادل درست و مناسب برای برهمن الگوی / مطلق است که وحدت یا وجود خوانده می‌شود. یک متن بسیار مهم هست که در آن پدری مشغول حکم کردن به پسرش است:

در ابتدا، این جهان فقط وجود بود - واحد، بی‌ظنیر. این درست است که بعضی از مردم می‌گویند "در ابتدا این جهان اصلاً وجود نداشته است - واحد، بی‌ظنیر؛ و از آن عدم موجودیت (نیستی) پدید آمد." اما چنین چیزی چگونه ممکن است؟ چگونه امکان دارد که هستی از نیستی پدیدار شود؟ در ابتدا، این جهان فقط وجود (هستی) بود - واحد، بی‌ظنیر."

(چاندوگیا آپانیشاد، ۲.۱.۲.۶-۲)

آپانیشادهای اولیه پر از جملاتی هستند که چنین وحدتی را معرفی می‌کنند: «تمام جهان بوسیله دیدن، شنیدن، واکنش نشان دادن و تمرکز بر شخصیت هر فرد (Atman) شناخته می‌شود.» (برهه‌دارانیکا آپانیشاد،

آتمان (Atman) همه جا هست؛ بالا، پائین، در مشرق، در مغرب، شمال و در جنوب؛ برآستی آتمان تمام جهان است.» چاندوگیا آپانیشاد، (۲.۲۵.۷). به جرأت می‌توان گفت که عبارت "آتمان برهمن است" به طرز روشنی جهان را با شخصیت انسان یکی معرفی می‌کند. شخصیت و جهان دو چیز نیستند بلکه یک چیز واحد هستند.

تمرکز بر هویت شخصیت درونی و جهان این ایده را در ذهن ایجاد می‌کند که تعالیم موجود در آپانیشادها را می‌توان به عنوان نقطهٔ اوج درونی ساختن قربانی مشاهده کرد، همانطور که در بالا گفته شد. اعمال ظاهری و قابل رویت که به جهان خارجی و قابل رویت مربوط می‌شدند به درک درونی و باطنی از جهان تبدیل گشتند. آپانیشادها به هیچ وجه این ایده که باید نظام و آئین انجام قربانیها متوقت شود را تأیید یا تشویق نکرده‌اند، بلکه بر اجرای درست و با دقت آئین‌ها و لزوم ساختار اجتماعی بر طبق سلسله مراتب روحانی که بر اساس میزان پاکی آئینی عطا می‌شود، تأکیدی در آنها یافت می‌شود. پس آئین‌ها و تعالیم آپانیشادها در کنار یکدیگر در سنت برهمنی کاربرد داشتند. روند اصلی راهنمایی آئین ودایی به روند اصلی راهنمای آئینی آپانیشادها شباهت داشت در این مورد که هر دو شامل تعالیمی دربارهٔ حقیقت هستند.

به هر حال، هر کس می‌تواند این را تشخیص دهد که این دو مسیر سنت ایده‌ها و نظریاتی داشتند که به لحاظ درونی و بالقوه می‌توانند موجب ستیزه‌جویی و تفرقه شوند.

تأکید و تمرکز بر امور این‌جهانی وابسته به آئین در آپانیشادها به ماهیت و سرنوشت شخص، آنطور که در بالا گفته شد منتقل شد؛ اما این تمام ماجرا نبود، بر اینکه کسب دانش ظاهری نیز حائز اهمیت زیادی است هم به عنوان یکی از اهداف والا و پُر اهمیت اجرای اعمال آئینی تأکید شده است. علاوه بر این، و شاید مهمتر از همه، عملکرد ودایی در اجرای آئین‌ها و جستجو دانش در آپانیشادها بوسیلهٔ یک درک متفاوت از ماهیت واقعیت تأیید می‌شوند. آپانیشادها روشن می‌کنند که آئین‌ها، هر چند مهم هستند، اما فقط در حکم فعالیت‌هایی محدود به جهانی هستند که واقعیت متعالی عالم کثرت در آن مفروض انگاشته می‌شود: برآستی، هدف از اجرای آئین‌ها فقط این جهان کثرت است. اما چنین کثرتی، از نقطه‌نظر آپانیشادها، فقط به لحاظ تجربی (یا شاید بهتر باشد بگوییم بطور قراردادی یا مطلق با سنت‌ها و رسوم) واقعی است، و این شناخت واقعیت بزرگتر وحدت جهان است که به هدف والاتر می‌انجامد:

واقعاً هیچگونه تناقضی در اینجا وجود ندارد. کسی که در اینجا تناقض می‌بیند از مرگ منتقل خواهد شد. هر کس باید هر دو را یکی ببیند... با دانستن اینکه هر کس، یعنی هر برهمنی حکیم می‌تواند این بینش را کسب کند.» (برهنادانیکا آپانیشاد ۱۹.۴.۴)

در دهه‌های نخستین قرن پنجم پیش از میلاد، این دو روش به نظر نمی‌آمد با هم وارد هیچگونه رقابتی شده باشند که در نهایت به تلاش برای برتری یافتن بینجامد. اما همانطور که در فصول بعدی

مشاهده خواهیم نمود، این مسئله خیلی زود تغییر کرد، فقط این قرن شاهد بودا و چالشهای تعلیمی دیگر بر پایهٔ آپانیشادها نبود، بلکه متخصصین آئینی خیلی زود مجبور به دفاع از نقطه نظرات واقع‌گرایانهٔ خود علیه کسانی شدند که در پی تکذیب لزوم اجرای آئین قربانی بودند. و با انجام اینکار آنها خودشان باید هر گونه اندیشهٔ مربوط به روند مرسوم اجرای آئینی را که در خود آپانیشادها توصیه شده بود را تکذیب می‌کردند. این امر بدین معنا بود که نه تنها سنت برهمایی باید با انتقادهای خارجی دست و پنجه نرم می‌کرد، بلکه به طور تدریجی بر تمایل به فرقه‌گرایی داخلی بر اساس دو شاخهٔ اصلی منابع آن اضافه می‌شد.

بعدها، بعضی که مسئله بر حق بودن حضور هر دو روش در یک سنت واحد برایشان مطرح نبود در پی غلبه بر ناسازگاری بوسیلهٔ پیشنهاد این نظریه برآمدند که وظایف آئینی باید در حین دوران زندگی شخصی که ازدواج کرده و بچه‌دار شده نیز ادامه یابند. منظور این بود که به این وسیله شخص می‌تواند هم از اجرای آئین‌ها در جهان اطمینان حاصل کند و هم به این موفقیت نائل شود که با تولید پسران، سلسله مراتب روحانی برهمایی در جامعه به بقای خود ادامه دهد. وقتی فلسفه هند از این مرحله عبور کرد، توجه بار دیگر بر تشنگی انسان برای کسب دانش و شناخت متمرکز شد. تا به امروز، آنانی که توجه اصلی‌شان بیشتر بر عمل آوردن مطالبات مذهبی‌شان است تا بحث فلسفی این را به عنوان راه اصلی برهمایی راست‌دینانه می‌بینند؛ راهی که در آن کل روند ودا مورد توجه و شناخت قرار می‌گیرد.

همینطور که بحث جدلی و فلسفی گسترش می‌یافت، متفکران از سنتهای مختلف دور هم جمع می‌شدند، اما در مسیر اصلی و مستقیم وابسته به این دو دارشانای اولیه - میاماسا و ودانتا - که بر پایهٔ تعالیم و نظریات جهانی برگرفته از تفسیر متون آئینی ودایی و آپانیشادها تهیه شده بودند. این دو بدنهٔ متون اصلی، که شاخه‌های عرفان و آئین سنت برهمایی که در طی دهه‌های نخستین قرن پنجم پیش از میلاد در کنار هم وجود داشتند را شکل داده بودند بوسیلهٔ چالشها، مصالحات، و تفاسیری مثل "انتخاب عمل" (Karma - Kando) و "انتخاب دانش" (Junana - Kando)، برگرفته از ودا، مشهور شدند.

انکار خاندان

روش میانه‌روی بودا

منکر علیه صاحب خاندان

وابستگی بین قدرت مذهبی و سلسله مراتب اجتماعی، بوسیله برهمنیان با همان درجه استحکام که در مورد خود آئین قربانی وجود داشت مورد حفاظت و مدیریت قرار می‌گرفت. این تلاش برای حفظ وابستگی به خدی شدید بود که بعضی زندگی در قالب ساختارهای حصار برهمنی را افسرده کننده یافتند. این اشخاص در پی یافتن راههای مذهبی اجتماعی دیگر بر آمدند، و به تدریج تحت عنوان منکران (Sramana) شناخته شدند. آنچه که ایشان تکذیب می‌کردند هر چیزی بود که با اقتدار متداولات وابسته به نسخه‌های نوشته شده بوسیله راهبان برهمنی بود، اما عنوان "منکر" بیشتر در این معنا درک می‌شود که آنها مخالفان قطبی روند "صاحب خاندان" که در سنت برهمنی برای کسب اطمینان از ادامه یافتن سنت‌هایشان ثبت شده بود محسوب می‌شدند. صاحبان خاندان به غیر از اجرای آئین قربانی و وظایف دیگری هم داشتند، مثلاً باید به لحاظ مالی سودآور و به لحاظ تولیدمثل بسیار فعال می‌بودند. اگر در این مسیر سنتی، کسی پیدا می‌شد که در انجام یکی از وظایف خود کوتاهی می‌کرد، قطعاً از روند پاکی آئینی اخراج می‌شد. منکران، در نقطه مقابل، بیشتر به دوره‌گردی، درویشی و تجرد گرایش داشتند. بعضی به شکل گروهی دور رهبرانی که ایشان را تعلیم می‌دادند جمع می‌شدند، اما اکثراً دوست داشتند همواره برای کسب بینش در سفر باشند. بسیاری ریاضت‌کش شدند، و خودشان را در معرض گرمای شدید، گرسنگی و تشنگی قرار دادند تا با از شکل طبیعی انداختن جسمشان به شکلی دردآور، و انکار نفس با ایجاد محدودیتها و رنجهای بدنی بسیار شدید، به زندگی زاهدانه برسند. چنین ریاضتی بر طبق عقیده منکران به این دلیل مفید و با هدف بود که کسب بینش روحانی با تمرکز ذهنی به روشهای مشخص و در عین حال غیرعادی میسر می‌شود.

ما دقیقاً نمی‌دانیم که چگونه و در چه زمانی منکران حضور چشمگیری در حوالی هند شمالی از خودشان دادند. این منطقه در قرن پنجم پیش از میلاد تحت سلطه برهمنیان بود. در طی قرن بیستم میلادی، حضریات باستان‌شناسی یک تمدن بسیار بسیار قدیمی و ناشناخته را در هند معرفی کرد که باعث شد این

فرضیه تحکیم بخشیده شود که یک سنت بسیار بسیار بومی قرن‌ها قبل از ورود آریایی‌ها در هند وجود داشته که شواهد حاکی از آن است که منکران هم ممکن است وارثان آن سنت بوده باشند: یعنی امکان این وجود دارد که سنت آریایی منشأ عملکردها و روشهای منکران نباشد. منشأ هر چه که باشد، بدون شک مسئله این بوده که بعضی از آنانی که در داخل چرخه نظام برهمایی بوده‌اند در پی درونی (باطنی) ساختن هدف و عملکرد اجرای آئینهای قربانی همچنین ایجاد یک مسیر فرعی (فرقه) برای اجتناب از سخت‌گیریهایی لازم در رهبانیت در قالب یک ساختار اجتماعی منظم برآمدند. این نیز امکان دارد که تمایل به درونی (باطنی) ساختن قربانی با عملکردهای بومی در تضاد قرار گرفته و عده‌ای در صدد یافتن راهی برای مصالحه دو روش یا تکذیب دیگری برآمده باشند.

آنچه که ما از بررسی منابع و مقایسه آنها با یکدیگر می‌دانیم اینست: زمانی که سنت برهمایی تعالیم تازه ثبت شده در آپانیشادها را قبول داشت، تعدادی از منکران دوره‌گرد بودند که به دنبال پاسخهایی برای سئوالات مذهبی - فلسفی‌شان می‌گشتند. سئوالات این افراد از بسیاری نظرها، به همان الگوهای مربوط بود که در متون ودایی و آپانیشادها مطرح شده بودند. شاید بتوان گفت، منکران در پی یافتن حقیقتی کاملاً متفاوت نبودند، بلکه می‌خواستند بوسیله روشهای خودشان به پاسخها برسند نه با تعلیم گرفتن از برهمنیان. توجه به همه اینها برای درک ماهیت جهان و ماهیت وجود انسان ضرورت داشت، و در قالب الگوهای فردی ابراز شده‌اند.

ماهیت خویشتن

منابع ما این را نشان می‌دهند که یک سری نظریات متنوع در رابطه با ماهیت خویشتن و جهان وجود داشته که هر کدام تأکیدات متفاوتی داشته‌اند. افراط در تمرکز بر خویشتن در یک متن بودایی بسیار قدیمی چنین خلاصه شده است:

آیا من در گذشته وجود داشته‌ام؟ آیا من در گذشته وجود نداشته‌ام؟ در گذشته چه چیزی وجود داشته است؟ همه چیز در گذشته چگونه بوده است؟ اگر من در گذشته وجود داشته‌ام، چگونه وجود داشتم؟ آیا در آینده وجود خواهم داشت؟ در آینده چگونه وجود خواهم داشت؟ اگر در آینده وجود داشته باشم، به چه چیزی تبدیل خواهم شد؟ آیا الان وجود دارم؟ من چه هستم؟ من چگونه هستم؟ آغاز من از کجا بود؟ این وجود به کجا خواهد رفت؟ این متن ادامه پیدا می‌کند و به پاسخهایی فرضی و تا حدی عامه‌پسند می‌رسد:

«من یک خویشتن دارم، من خویشتنی ندارم. من خویشتنم را بوسیله خویشتن خودم درک می‌کنم. من بوسیله خویشتن خودم، خویشتنم را درک نمی‌کنم. این خویشتن من که صحبت می‌کند و احساس دارد

است که شرایط اعمال خوب و بدی که من در اینجا و در زمان حال انجام می‌دهم را تجربه می‌کند، این خویشتن جاودانی، استوار، ابدی، بی‌تغییر و همیشه یکسان است.»

(ماجهیما نیکایا ۱۸)

پس سئوالاتی که درباره خویشتن و جهان در اذهان آنها ایجاد می‌شد بی‌شمار بود و در یکی از متون بودایی به شکل مناسبی قادر به مشاهده این روند سئوالات هستیم:

آیا جهان جاودان است یا خیر؟ آیا جهان محدود است یا خیر؟ آیا خویشتن با جسم فرق دارد یا خیر؟ در کسب رهایی از تناسخ، آیا شخص وجودش را از دست می‌دهد یا خیر؟ آیا اصلاً وجود دارد که بخواهد وجودی نداشته باشد؟

(سامیاتا نیکایا ۲۲۳.۲، برای مثال - ترجمه تفسیری)

از این متون و شواهد دیگر می‌توان به جریانات فکری گسترده‌تر مربوط به آن زمان هم دست یافت. بعضی به یک نظریه مادی‌گرایانه اعتقاد دارند، و ادعا می‌کنند که انسانها در جهانی کاملاً محدود و موقتی، به عنوان موجوداتی کاملاً جسمانی زندگی می‌کنند. بعضی دیگر می‌گویند که هر چند امکان دارد نوعی همکاری غیرمادی با بدن جسمانی یک نفر در طول دوران زندگی وجود داشته باشد، در زمان مرگ به هر حال متوقف خواهد شد. به طرفداران این نظریه در اصطلاح فناگران هم گفته شده است (در منابع اولیه بودایی): مرگ مستلزم فناپذیر بودن خویشتن است. نه طرفداران این نظریه و نه مادی‌گرایان در هیچ فرقه‌ای هرگز معتقد نبوده‌اند که قانون کارما برای انسانها نیز کاربرد دارد. اما بسیاری، احتمالاً اکثر منکران، متون خود را در قالب چهارچوبی نوشته‌اند که ادعایشان مبنی بر اینکه انسانها چندین زندگی را تجربه می‌کنند واضح است. بعضی مثل برهمنیان معتقد به آپانیشادها، معتقد هستند که خویشتن جاودان و بی‌تغییر است، و بوسیله بودیست‌ها جاودانه‌گرایان خوانده شده‌اند. بعضی دیگر هم بودند که جاودانه - گرایان نام نگرفتند، اما به همان ادامه حیات انسان اعتقاد داشتند. همه این مردمان معتقد بودند که اعمال انسان شرایطی را برایش در زندگی‌های آینده ایجاد خواهد کرد، و برای آنها تمام مسئله یافتن پاسخهایی برای این پرسشها کسب همین دانش خاص بود - دانش مربوط به ماهیت خویشتن و هستی‌شناسی - دانشی که معتقد بودند بر آزادی (موکشا) از چرخه زندگی (تناسخ) تأثیر دارد. به همین دلیل بود که جستجوی آنها برای یافتن پاسخها به حدی حیاتی بود که باعث می‌شد این الگوها هرگز از مرکز توجهشان دور نشود.

این نکته بسیار مهمی است، چون در حکم کلیدی برای درک ویژگیهای محیطی است که ما سعی داریم درک کنیم. اگر بخواهیم واضح تر بگویم، لازم است قضیه را از یک دریچه دید کاملاً متفاوت مشاهده کنیم. آنچه که ما در اینجا داریم، در کل، محیطی است که در آن هر کس می‌تواند اعمال و مراکز توجه مختلف را ببیند که مستقیماً به نظریات جهانی مناسب وابسته هستند.

از یک سو کسانی را داریم که از سنت مذهبی وابسته به آئین قربانی ودایی برهمایی پیروی می‌کردند، که اجرای آئینها به شکل مناسب در ارتباط مستقیم با حفظ جهان هستی تعریف می‌شد، و هر چند کاملاً ظاهری نبود، اما قطعاً کثیر و واقعی بود. توجه و تمرکز روی درست انجام شدن آئین قربانی بخاطر ارتباطش با تأثیرگذاری بود. این سنت کهن در این زمان در پشت سایه روشهای دیگر کمرنگ تر شده بود و منکران غیرمادی گرا و تعالیم آپانیشادها تا حدودی آن را به حاشیه برده بودند. اما به هر حال تحت عنوان یک راست‌دینی به آن نگاه می‌شد، که عرف‌های اجتماعی را بوجود آورده بود، عرفهایی که تا امروز هم در جامعه هند رعایت می‌شوند. حضور و تأثیر سنت برهمایی هرگز به طور کامل محو نشده است، هر چند روشهای بسیار زیادی ادعای داشتن برتری بر آن را اعلام کرده‌اند.

دیگران، مثل مادی‌گرایان و فناء‌گرایان، یک نظریه جهانی را قبول دارند که هر گونه تمرکز بر چیزی غیر از زمان حال و مکان فعلی را رد می‌کند. اینها خود را اساساً بر دفاع از دیدگاهشان متمرکز ساخته‌اند و تلاش می‌کنند ادعاها و عملکردهای غیرمادی‌گرایان و آئین‌گرایان را تکذیب کنند.

در نقطه مقابل کسانی بودند که فکر می‌کردند زندگی چرخه‌ای تناسخی است که قانون کار ما بر آن حاکم بوده و جهان چیزی فراتر از وجود ظاهری آن است. تمرکز آنها بر کسب دانش از ساختار دقیق جهان به طور واقعی و به عنوان همان محلی که انسانها در آن زندگی می‌کنند متمرکز بود. این عقیده و تمرکز نه تنها آنها را قادر می‌ساخت که ادعاهای بلندپروازانه‌ای درباره حقایق متافیزیکی داشته باشند، بلکه برای درک مفاهیم موثر در رهایی از اسارت چرخه تناسخ به ایشان سرنخ‌هایی می‌داد. اگر آنها می‌خواستند به این والاترین پاداش دست پیدا کنند، لازم بود بالاتر از هر چیزی به ماهیت خویشتن پی می‌بردند. پس این تلاش وجد و جهد بر روش آنها حاکم شد، و به شکل موثری هر گونه در تمرکز یا الگوی دیگری را بیرون راند.

گوتاما – بودا

این محیطی بود که در حوالی سال ۴۸۵ پیش از میلاد، مردی به نام سیدهارتا گوتاما (Siddhartha Gotama)، که بعدها به بودا مشهور شد، در آن به دنیا آمد. واژه بودا به طور تحت‌اللفظی به معنای بیدار شدن است، و به زمانی که بودا به روشنفکری رسید اشاره می‌کند. این واقعه در متون به

عنوان کسب بینش (یا سه بینش) توصیف شده، ماهیتی که به اندازه‌ای محسوس بوده که بتوان برای درک بهتر از واژه بیدار شدن از خواب برای توصیفش استفاده کرد. همین نکته به خوبی ساختار و مسیر بودنیزم را نشان می‌دهد، که در همان خط فکری برهمنائیان آپانیشادی و بسیاری از منکران، به دنبال روندی بود که بوسیله طی کردن آن از نادانی به آگاهی برسد. نادانی یک عنصر کاملاً وابسته به شرایط تناسخ تعریف شده، به این معنا که همه زندگیهایی که شخص تجربه می‌کنند نشانی از عدم موفقیت برای فرار از چرخه تناسخ بواسطه کسب بینش لازم (آگاهی) بیدار شدن - هستند. دانش، فاکتوری توانبخش در خاتمه این چرخه تناسخ است. به این دلیل نظریات متافیزیکی مختلفی از این دوران به ما رسیده که معلمین ابتدایی در این سنتها ادعا کرده‌اند چنین دانشی را به وفور دارند.

اگر داستانهای بسیار عامه‌پسند که بر پایه تعالیم سنتی بودا و ادبیات داستانی افسانه‌ای درباره چرخه آزاد نوشته شده را کنار بگذاریم، هیچ حقیقت قطعی درباره زندگی ابتدایی بودا باقی نمی‌ماند، مگر اینکه او در خاندانی به دنیا آمد که در شهر کوچک کاپیلاواتهو (که امروزه در کشور نپال قرار دارد) به دنیا آمده و به نظر می‌آید خانواده او ارتباط وسیعی داشته و خوشبخت بوده‌اند. متون مربوط به آن زمان ثبت کرده‌اند که بودا در جوانی وقتی که هنوز ۳۰ ساله نشده بود برای یافتن سئوالاتی درباره ماهیت وجودی سرنوشت انسان خانه را ترک کرد: چرا موجودیت انسان اینگونه است؟ چرا ویژگیهای زندگی انسان بیماری، پیری و مرگ را شامل می‌شود؟ آیا اینگونه زندگی انسان اجتناب‌ناپذیر است؟ آیا کسی نمی‌تواند در این مورد کاری انجام دهد؟ براستی، آیا کسی می‌تواند از چنین موجودیتی فرار کند؟

اینکه بودا در حین ترک خانه هیچگونه آگاهی از تعالیم اشاره شده در بالا داشته یا نداشته برای ما مشخص نیست، اما متون ابتدایی بودایی می‌گویند که وقتی او با هدف کسب دانش منزل را ترک کرد با توده عظیمی از مردم با نظریات گوناگون که هر یک داشتند مواجه شد. براستی، این متون از مهمترین منابع اطلاعاتی ما هستند، در کنار متون وابسته به مکتب جانیزم، از تنوع نظریات آن دوره زمانی صحبت می‌کنند. بودا در حالی که به دنبال یافتن پاسخهایی برای سئوالات بزرگش بود، به طرز فعالانه‌ای به مشارکت با کسانی که تشنگی مشابهی داشته و آموختن آنچه که آنها آموخته بودند علاقمند شده به نظر می‌آید که او سالهای زیادی را در شنیدن، آموختن و سنجیدن نظریات و عملکردهای مردم اطرافش سپری کرد، او که بعد از این مدت احساس کرد هیچکدام از آن نظریات نمی‌توانند پاسخگوی جستجوهایش باشند، در نهایت تصمیم گرفت روش خودش برای تلاش بجهت کسب بینش‌های عمیق‌تری که به دنبالشان بود را بکار گیرد.

بودا که بعدها شکلی بسیار موثر از تمرکز را ابداع کرده و تعلیم می‌داد، ادعا می‌کرد که به سه بینش دست پیدا کرده است، که در کنار هم توانسته‌اند به او قدرت درک چگونگی و دلیل موجودیت انسان را به شکلی که وجود دارد بدهند. او همچنین ادعا می‌کرد که از طریق رسیدن به آن سه بینش، از چرخه تناسخ

رهایی یافته است. اولاً، او قادر بود زندگی‌های گذشته‌اش را ببیند، و شاهد چگونگی تأثیرگذاری یک جنسیت و شرایط زندگی‌های قبلی خود باشد: به طور خلاصه او ادعا می‌کرد که قادر است تاریخچه تناسخی خود را مشاهده نماید. دوم او می‌توانست چگونگی به دنیا آمدن و تناسخ موجودات دیگر را هم ببیند، باز هم در کنار تأثیرات و شرایط عملکردهایشان در زندگی‌های قبلی. پذیرش و تعلیم تناسخ و کار ما که بوسیله بودا ارائه می‌شد بر پایه پذیرش ویژگی‌های یک نگرش جهانی بود: بجای اینکه بر پایه تجربه شخصی خودش باشد. بینش سوم این بود که او می‌توانست چگونگی ریشه‌کن شدن چهارچوب روانی - ادراکی خود و جایگزین شدن عناصری که می‌توانست با تمرکز عمیق‌تر خود ببیند را مشاهده نماید: آرزوهای جسمانی، آرزویی که برای ادامه هستی وجود داشت، گمراهی از ماهیت حقیقی واقعیت، و داشتن "نظریات" شخصی.

بر طبق این متون (به کروشۀ بالا نگاه کنید)، بودا قبل از توصیف سومین نگرش خود آنچه که در قالب یک فرمول چهارگانه مشاهده نموده را به طور خلاصه بیان کرده است. (۱) وجود انسان ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر خاصی دارد؛ (۲) عناصر مشخصی هستند که به تدام موجودیت انسان به شکلی که هست کمک می‌کنند؛ (۳) توقف اینگونه وجود داشتن ممکن است؛ (۴) راهی هست که به توقف این چرخه مداوم زندگی می‌انجامد. جنبه‌های کلیدی رسیدن به این شرایط دیدن و درک کردن هستند. پس اگر کسی بخواهد به رهایی از چرخه تناسخ برسد لازم است این دو را در حد اعلی کسب کند. پس نخستین تعلیم بودا به دیگران همین بود، که تحت عنوان چهار حقیقت باشکوه شناخته می‌شود، و درباره‌اش گفته شده که در پارک گوزن واقع در واراناسی (Varanasi) برای نخستین بار ارائه شده است.

چهار حقیقت باشکوه

ساختار چهار حقیقت باشکوه بسیار ساده و واضح است: X به دلیل Y وجود دارد، و اگر Y متوقف شود آن هم متوقف خواهد، در حالی که X در وجود انسانی به شکل ذاتی هست. اینکه هر کدام در قالب الگوهای قابل فهم دقیقاً به چه چیزی اشاره دارند را کمی سخت‌تر می‌توان درک کرد، به دلیل ماهیت رمزی‌شان و همچنین بخاطر اینکه **دوکها (Dokkha)**، واژه پالی که برای اشاره به ویژگی‌های ذاتی وجود انسان آنطور که در حقیقت باشکوه اول توصیف شده بکار می‌رود، مفهوم بسیار مبهمی دارد. دوکها را اغلب "رنج"، "درد"، "بیماری" یا "مرض" ترجمه کرده‌اند، اما حالا ثابت شده که این ترجمه منظور بودا را به هیچ وجه نمی‌رساند و نوعی بار منفی به نظر او می‌دهد. ترجمه بهتر برای این واژه پالی می‌تواند "عدم رضایت بخشی" (Unsatisfactoriness) باشد، که به لحاظ مفهومی می‌تواند دوکها را در ارتباط با همه

چهار عنصری که بودا تعلیم داد نشان دهد. برخلاف تمام ادعاهای معلمین آپانیشادی امروز - که بدون توجه به وجود کثرت فراوان و واضح در جهان، هستی را یگانه و غیرقابل تغییر می‌دانند - بودا تعلیم می‌داد که همه عناصری که انسان در این زندگی تجربه می‌کند ناپایدار هستند، و چون ناپایدار هستند، می‌توان آنها را در قالب "عدم رضایت‌بخشی" تعریف کرد (حتی بهترین تجربیات و شرایط نیز جاودان باقی نمی‌مانند) و این درست برخلاف فرضیه لذت از فناپذیری، یا پایداری ذاتی است. بنابراین چهار حقیقت باشکوه به عنوان راهی برای تشخیص این عدم رضایت‌بخشی وابسته به ناپایداری به عنوان ویژگی اساسی چرخه زندگی (زندگی چرخه‌ای) درک می‌شوند. اینکه شخص خودش به تداوم زندگی توأم با عدم رضایت‌بخشی کمک می‌کند به این دلیل است که او ویژگیهای زندگی چرخه‌ای را نمی‌پذیرد، ویژگیهایی که یکی از مهم‌ترینشان ناپایداری است. شخص به دنبال آرزوهایی از قبیل جوانی، سلامت، عشق و داراییهای مادی است اما تلاش برای داشتن همه اینها سرنوشتی جز ناامیدی را برای انسان در پی نداشته و نخواهند داشت. آئین بودایی در رابطه با دومین حقیقت باشکوه تعلیم می‌دهد که کارکرد روند کارمایی در کجا نهفته است: در هوس‌ها و آرزوهای مادی (شهوانی) یعنی در بخش آزاد ذهن شخص.

دلیل اینکه شخصی به دنبال آرزوها و هوس‌هایی است که نمی‌تواند به آنها دست پیدا کند اینست که از ماهیت حقیقی واقعیت بی‌خبر است. در واقع، همه چیز داخل چرخه زندگی مشروط به چیز دیگری است. بودا در یکی دیگر از تعالیم کلیداش به این نکته اشاره کرد. او عنوان کرد که "شکلی که همه چیز بر طبق آن وجود دارد"، و یک "نظم و ترتیب برای همه چیز" هست، که با توجه به آنها می‌توان این را درک کرد که همه چیز اصل و ریشه وابسته‌ای دارند. این به تمام عناصر داخل تجربه چرخه‌ای ما مربوط می‌شود: هیچ چیز، هرگز در داخل این چرخه، هر ماهیتی که می‌خواهد داشته باشد - مادی یا ذهنی، حسی یا مفهومی، محسوس یا خیالی، ذاتی، جامد، مایع یا هر چیزی که تصورش را بکنید - نمی‌تواند به عنصر یا شرایط خارجی وابسته نباشد. برآستی، این دلیل ناپایداری همه چیز در چرخه زندگی است.

اصل و ریشه وابسته

اصل و ریشه وابسته یک تعالیم کاملاً عمیق متافیزیکی است. این تعالیم نمی‌گوید که هیچ چیز وجود ندارد، بلکه چگونگی متفاوت بودن همه چیز با یکدیگر، که عدم استقلال را می‌رساند، به طور ضمنی ما را به این نتیجه می‌رساند که همه اینها تصادفی به وجود نیامده‌اند. نکته‌ای که بودا قصد داشت در تعالیم اصل و ریشه وابسته بیان کند این است که یک حدّ واسط میان وجود و عدم وجود، و وجود یا عدم وجود باید باشد. این ساختار منطقی، که در بالا به آن تا حدی پرداخته شد، برای تکذیب تمام تحریفات ممکن در زمینه شرایط متافیزیکی دیگر طراحی شده بود.

اغلب این گفته شده که آنچه بودا در این زمینه تعالیم می‌داد، در تضاد مستقیم با تعالیم برهمنیان آپانیشادی و دیگران بوده، که می‌گفتند چیزی به عنوان شخص (هستی شخص) یا همان خویشتن وجود ندارد. این نظریه بخاطر استعمال واژه پالی *آناتمان* (Anatman) در زبان سانسکریتی، که مستلزم پیوستن پیشوندی منفی به واژه "شخص" یا "خویشتن" بود، بوجود آمد. فردیت، همانطور که مشاهده نمودیم، به یکی از جنبه‌های بسیار مهم توجه و تمرکز در دوران بودا تبدیل شد. گروه غالب برهمنایی، که از آپانیشادها تعالیم می‌دادند، ادعا می‌کردند که شناخت هویت فناپذیر خویشتن و واقعیت هستی عالم به آزادی و رهایی می‌انجامد. بودا، برخلاف این نظر، عنوان کرد که امور آموختنی (Dhamma) "خویشتن" یا "شخص" (Anatta) نیستند. و بودائیان و مکاتب مشابه این را به عنوان تکذیب مستقیم فردیت برداشت کردند: هیچ شخص (خویشتنی) وجود ندارد.

به هر حال، تحقیقات اخیر نشان داده‌اند که زمینه این تعالیم بسیار کلی است، و به لحاظ کاربردی نمی‌تواند صرفاً مطلق برداشت شود. منظور اینست که اگر همه چیز در اصل و ریشه وابسته هستند، بین همه تبدیلات وجود و عدم وجود، پس چگونگی وجود همه چیز - شامل خویشتن‌ها به همان شکلی که نت‌های موسیقی، ناخن‌های دست، افکار، خنده، عطرها، گریه‌ها، درختان، صندلی‌ها، و سنگها وجود دارند - عموماً یکسان است، نه اینکه آنها اصلاً وجود ندارند. برآستی، در تعالیم بودا عدم وجود واضحاً تکذیب شده است. بخاطر وجود همه این مفاهیم ضمنی، واژه آناتا (Anatta) می‌تواند به عنوان راهی برای فرار از موضوع مورد بحث مورد استفاده قرار گیرد. بودا به هیچ وجه وجود شخص یا خویشتن را رد نمی‌کرد، بلکه این را قبول نداشت که همه چیز به طور مستقل وجود دارد. این به طور واضح با ادعاهای دیگران درباره جاودانی (پایدار) بودن فردیت در تضاد قرار داشت، اما به هر ترتیب باعث شده که بعضی اینطور برداشت کنند که او وجود خویشتن یا فردیت را رد می‌کرده اما اینکه او چنین قصدی نداشته امروزه برای همه آشکار است.

شاید بتوان موضوع عدم وجود شخص را به این شکل مورد بحث قرار داد که بودا اصرار داشت یک شخص باید از پذیرفتن هر گونه جایگاه وابسته به هستی که به بودن شخص یا جهان وابسته‌اش سازد خودداری کند. او عنوان کرد که همه این‌ها "نظریات پوچ" هستند - خواستن عناصر وابسته به چرخه زندگی و تدام حرکت تناسخی به معنای ریشه‌کن نمودن بینشی است که به درک ماهیت واقعیت می‌انجامد. او از پاسخ به پرسشهای مشابه خودداری می‌کرد، و سکوتش در زمانی که از او در مورد فرمول "منطق چهارگانه" سؤال شد به عنوان سؤال بی‌پاسخ بودائیزم تا به امروز باقی مانده است. بودا برخلاف تمام هم‌عصرانش و اکثر معلمین دیگر، هیچ اصلاحاتی درباره روند هستی‌شناختی خویشتن و جهان ارائه نکرد - آنطور که در منابع بودایی آمده او قصد داشته به شاگردانش تعلیم دهد که "همه چیز را آنطور که واقعاً هستند ببینند" - بودا نمی‌خواست بر تمرکز توجه شخص دیگری درک خود را بنا کند و تحقیق و برداشت یک شخص را الگوهای هستی‌شناسی نامگذاری نمی‌کرد بلکه آنها را عملکردشناختی نیروی ذهن می‌دانست.

در منابع بودایی به اینها تحت عنوان شعب پنج‌گانه عملکرد متقابل اشاره شده است؛ یا همان پنج کهاندھاس (Khandhas)، واژه‌ای که هیچ معادل دقیقی در انگلیسی ندارد. اگر شخصی در حین صحبت کردن با بودا می‌خواست مسیر تمرکز بحث را عوض کند، او فوراً این را تکرار می‌کرد که این عملکرد کهاندھاس است که باید درک شود. علاوه بر این، و مهمتر از همه، این بارها در متون اولیه بودایی گفته شده که پنج کهاندھاس اموری هستند که دوکها را بوجود می‌آورند، ویژگی اصلی تجربه انسان که در حقیقت باشکوه نخست تعلیم داده شده بوسیله بودا به چشم می‌خورد. پس این نشان می‌دهد که تمام اهمیت این حقیقت در محدود نکردن خود به جنبه روانی عدم رضایت‌بخشی خلاصه نمی‌شود، بلکه نقطه‌ای که تحقیق درباره وجود انسان از آن شروع می‌شود شعبه شناختی یا وابسته به دانش است. اگر کسی اصلاً از وجود چنین ضرورتی آگاه نباشد و اندیشه‌ای در این زمینه در ذهن نیروراند هرگز نمی‌تواند حتی این روند را آغاز کند و هیچ چیز خاصی به غیر از تجربیات شخصی‌اش عاید درک و شناخت او نخواهد شد.

از نقطه نظر مذهبی، هدف از تحقیق و جستجو برای شناخت، درک ارتباط بین عملکرد طبیعی یک شخص و تأثیری که آرزوها و هوس‌هایش بر آن می‌گذارند است: واکنش شهوانی به روندهای شناختی مشخص که به شکل طبیعی عمل می‌کنند بستگی دارد، اما در واقع، بر طبق ماهیت حقیقی واقعیت. به طور خاص، عدم درک دلالت‌های ضمنی اصل و ریشه وابسته شخص را به تداوم واکنش دادن به آرزوهای شهوانی مستقل می‌کشد. به این ترتیب تداوم چرخه زندگی بوسیله ترکیبی از ناآگاهی و هوس‌های شهوانی آسانتر می‌شود. برعکس، هوس‌های شهوانی در صورتی که درک غلط بودن مفهوم استقلال و جدایی جایگزین ناآگاهی شود به تدریج تحلیل می‌رود.

از ماهیت وجود به ماهیت تجربه

از نقطه نظر "فلسفی"، کار این تعلیم انتقال تمرکز از تحقیق روی هستی‌شناسی به شناخت‌شناسی است. می‌توان گفت در دوران مطرح شدن پرسشها متافیزیکی و نظریات هستی‌شناختی مربوط به خویشتن (شخص) و جهان، بودا به صحنه وارد شد و ادعا کرد که هر شخصی فقط به روندشناختی وابسته به خودش دسترسی دارد. هیچکس نمی‌تواند از این محدوده خارج شود تا ببیند این روند در ابدیت چه نقشی دارد اما هر کس می‌تواند بدون شک چگونگی کارکرد آن را در زمان حال مشاهده و درک کند. این مستلزم درک چگونگی کارکرد آن در ساختار تجربه ما از جهان اطرافمان است. متون به چگونگی درک و مشاهده شخص از روندهای مخفی، اطلاعات "نارس" تجربی اشاره می‌کند و کل روند را مستلزم "متعدد ساختن هر چیزی که متعدد نیست" می‌داند (آنگوتا رانیکایا ۱۶۱.۲).

دو دلالت ضمنی از این تعلیم برداشت می‌شود که از مطالعه متون نمی‌توان به وضوح بین آنها برداشت اصلی و اولیه (منظور نویسنده) را برداشت کرد (براستی، این متون بسیار مبهم هستند). یکی از برداشتها اینست که اگر این قوه درک یک شخص است که همه اطلاعات تجربی را پردازش (کنترل) می‌کند، پس این همان چیزی است که زمینه اصل و ریشه وابسته را شکل می‌دهد: هر چیزی که شخص تجربه می‌کند به روندهای تجربی وابسته به آن بستگی دارد. این نه تنها به این معناست که بین فردیت و مادیت نوعی وابستگی وجود دارد، بلکه این را نیز می‌رساند که اهمیت پدیده‌های اصل و ریشه وابسته در چرخه زندگی در ماهیت تجربی‌شان نهفته است. این دلالت ضمنی در بودییزم اخیر بیشتر مورد بحث و بررسی قرار گرفت، مخصوصاً در بودییزم یوگا کارا (Yogacare Buddhism)، اما در دوران اولیه به شکل گسترده‌ای مبهم بود.

برداشت دیگر اینست که اگر تمرکز بر درک ماهیت شناخت برخلاف ماهیت چیزها باشد، آنطور که بوده، مستقل از استعدادهای شناختی ما، پس اینطور می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هیچکدام از چیزهایی که شخص می‌داند خویشتن او نیستند. یک مورد قابل شناخت هر چه که می‌خواهد باشد با هر ماهیت و روند شناختی که دارد، نمی‌تواند خودش باشد تا بوسیله خودش مورد شناسایی قرار بگیرد. بنابراین می‌توان سطر پایانی فرمولی که تحت عنوان سه ویژگی وجودی شناخته می‌شود را اینطور خواند: «هیچکدام از شناختی‌ها (دهاما) خویشتن نیستند (Anatta)». این دلالت ضمنی هم بسیار مبهم است، چون ادعاهای بسیار متضادی درباره آن شده مثلاً اینکه آموزه آناتا می‌گوید که هیچ خویشتنی اصلاً وجود ندارد.

بودا یک منتقد سرسخت نظریات و ادعاهای دیگران در باب موضوعات بسیاری بود. اگر تعلیم آناتای او می‌گوید که هیچ خویشتن (شخصی) وجود ندارد، این به تنهایی می‌تواند در تضاد با تمام ادعاهای گروه برهمنایی غالب باشد، که از آپانیشادها تعلیم می‌دادند. اگر، در واقع، منظور او این بوده که هیچکدام از چیزهایی که یک نفر می‌آموزد نمی‌تواند خویشتن او باشند، پس قطعاً او نه تنها آگاهانه نظریات و تعلیم گروه برهمنائیان غالب را رد کرده، بلکه اصول عقاید بسیاری از هم عصرانش را نیز تکذیب نموده است. به هر ترتیب، او در تعلیم خود، اصل و ریشه وابسته، به طور آشکار همه وضعیت متنوع هستی‌شناسی را تکذیب کرده است.

به هر حال، در شرح ویژگی‌های متنوع تعلیم بودا، مهم است به خاطر داشته باشیم که او هدف دوگانه‌ای داشت که هم تعلیم بود و هم تکذیب تعلیم دیگران، و این دو هدف کاملاً در جهت کمک به دیگران برای کسب بینش و آزادی از تجربه تلخ و پرفراز و نشیب وابسته به وجود انسان قرار داشت. هیچکس نمی‌تواند متون ابتدایی بودایی را مطالعه کند و این انگیزه‌ها را دائماً تشخیص ندهد، و عدم توجه به این نکته به معنای تحریف عقاید و تعلیم بودا است. بودا به دنبال رد کردن عقاید برهمنائیان بود نه بخاطر کسب برتری یا پیروزی در یک بحث فلسفی بلکه چون مشاهده نمود که ادعاهای راهبان برهمنایی از اقتدار بالایی برخوردار است و این برای سلامت همه مردم مضر و مهلک بود. علاوه بر این، او تشخیص داد که مردم تا حد زیادی ادعاهای خود را در مورد امور و وقایع، بخاطر وابستگی زیادشان به سنت ارائه می‌دهند، اما هیچگونه درک دقیق و تجربی از آن ادعاها ندارند. او مشاهده نمود که بسیاری از ادعاهای مردم به آنها به ارث رسیده و اساساً بی‌اعتبار هستند: او هیچ دلیلی برای پذیرش تعلیمی که بوسیله کسی داده می‌شد که خودش از ادعایی که می‌کرد تجربه‌ای نداشت پیدا نمی‌کرد. او بر ضد تمرکز بیش از حد آنها بر خودشان و کمبود توجه به آزادی دیگران هم اعتراض می‌کرد. او تمام آئین‌های رهبانی و فعالیت‌های کهناتی را بی‌هدف می‌دانست: او می‌گفت، مکانیزم عملکرد - شرایط به وضعیت ذهنی هر شخصی مربوط می‌شد، و هیچکس جز خود او به آن دسترسی ندارد. او تمرکز بر به خاطر سپردن فرمولهای مقدس، و حفاظت از زبانی که دیگران سالها قبل در مکالمه استفاده می‌کردند را نوعی انتقال توجه از نیاز به درک ساختار مکانیزم وجودی به حاشیه‌ها می‌دانست: او می‌گفت، آنچه که اهمیت دارد حرف نیست بلکه روح است، نه جزئیات بلکه تصویر کلی، نه حافظه یک نفر بلکه درک او.

ساختار نوشته‌های بودایی اولیه بیشتر شبیه نوشته‌های "مذهبی" است تا یک سنت "فلسفی". متون ممکن است بر علائق فلسفی متمرکز باشند اما مسیر آنها نیز بسوی درک شخص از وجود خودش است. برآستی، بودا و پیروانش، و هم عصران دیگرش که به دنبال حقیقت بودند، اگر تلاشی برای منطقی ساختن ایده‌هایشان در عصر ما را می‌دیدند، از تعجب شاخ در می‌آوردند. زمینه قرن پنجم پیش از میلاد بی‌شک در حکم یک امتحان سخت برای مکاتب مختلف فلسفی در دورانی بود که باید ارتباطشان و اصول اساسی

عقایدشان را تعریف می‌کردند. علاوه بر این، از این قرن به بعد بود که ادعاهای جدید باید برای کسب اعتبار به شکل محسوس‌تری وارد صحنه می‌شدند. در حالیکه دوران قرن پنجم پیش از میلاد بخودی خود چندان تحت سلطه شکل‌گیری در مفهوم تأیید و تکذیب تعالیم گوناگون نظری نبود، اما زیاد با دورانی که رقابت بین طرفداران نظریات مختلف شدت یافت فاصله نداشت. در همان دوران‌ها بود که آنچه تعلیم داده می‌شد یا بخاطر رد کردن یک سنت دیرینه بود یا اهدافی عملی در زمینه نجات‌شناسی داشت که مستلزم فرمولهای نظری، تحقیقی و تفسیری بیشتری بود.

الگوها و مطابقت‌ها

زبان، دستور زبان، و جدلیات

تهدیدی برای برهمنیان

از نقطه نظر راهبان برهمنی، گسترش‌ها و پیشرفتهایی که در طی قرن پنجم پیش از میلاد صورت گرفتند یک تهدید جدی را بر جای گذاشت. نسل مهاجمان آریایی به طرز محسوسی در تأسیس یک جایگاه غالب و حاکم موفق بودند، چه به لحاظ فرهنگی و چه به لحاظ مذهبی، اما چالش‌های دیگران در طی این دوران باعث تسریع احساس نیاز برای برداشتن قدمهایی محکم برای دفاع از نظریات و عملکردهایشان شد. نیاز اصلی در رابطه با سنت قربانی احساس می‌شد. نظریات رقیب نه تنها پیشنهاد می‌کرد که آئین‌های مربوط با نظام قربانی بی‌هدف و بی‌فایده هستند، بلکه، اگر به آنها اجازه عمل بیشتر داده می‌شد، خود برهمنیان را هم مضر و اضافی قلمداد می‌کردند، و در نتیجه ایشان به عنوان سران سلسله مراتب روحانی پذیرفته شده بوسیله جامعه، مقام و نفوذشان را از دست می‌دادند. آنچه که از تلاش‌های برهمنیان برای حفاظت از تمام جنبه‌های و مقام و جایگاهشان حاصل شد این بود که مباحث تکنیکی متنوع و مستحکم زیادی که شامل نظام پاداش‌ها و فرمولهای جزئی‌تر و بیشتری بود برای نشان دادن اعتبار و روند آئین قربانی توسط آنها مطرح شد.

همانطور که در فصلهای قبل از پیشرفتهای قرن پنجم پیش از میلاد صحبت شد، شکل‌گیری "دفاعیه‌های" ودایی نیز بر پایه گرایش‌های قبلی صورت گرفت. سنت آئینی بر طبق همین پایه و اساس تخصصی شدن، طبقه‌بندی، حفظ و وارد حیطه فعالیت شدند: اصل و نسب‌های متفاوت مسئول، و متخصصی، حوزه‌های تخصصی گوناگون آئین‌های قربانی در کل هستند. بنابراین نیاز به ایجاد مباحث جزئی در دفاع از آئین‌ها بستر مناسبی برای گسترش داشت، مثل تخصصی جدید و گسترده: عملکرد دفاع به طرز پیچیده‌ای در داستانهای در حال پیشرفت و مباحث مربوط (موافق) در حیطه سنت برهمنی در کل تنیده شده است.

خطوط دفاع

اگر بخواهیم ساده صحبت کنم باید بگویم، تهدید آئین اساساً تهدیدی برای خود ودا محسوب می‌شد - به طور مشخص بخش عملی و "اصلی"، پیش از آپانیشاد (کارما - کاندا). پس دو خط دفاعی ضروری بود. اولی برای حفاظت و تقویت تداوم نظام سلسله مراتب روحانی بر پایه پاک‌آئینی راهبان برهمنی بود، و آینده ودا نیز به آن بستگی داشت. شواهد این تقویت نظام اجتماعی در نامه‌هایی که تحت عنوان دهارما ساستراس (Dharma - Sastras) و آرتا ساستراس (Artha - Sastras) شناخته می‌شوند موجود می‌باشد که بطور بسیار ریز به جزئیات طبقات مختلف جامعه اعم از جایگاه، نقشها، وظایف، حقوق، اهداف، پتانسیل و غیره پرداخته است. بنابراین ساختار جامعه چنین شکل گرفت، و هر چند مخالفتها و انتقادهای زیادی علیه آن به عمل آمد، اما بی‌شک باید اقرار کرد که موفقیت چشمگیری در رسیدن به هدفش بدست آورد که تا به امروز در هند پابرجاست. (شاید این اصلاً ارزشی نداشته باشد که یک دلیل این امر این است که در زندگی، جایگاه هر شخصی در سلسله مراتب روحانی جامعه را عملکردهایش (کارما) در زندگی‌های قبلی تعیین می‌کند. این یعنی برای کسانی که تحت این نظام زندگی می‌کنند همه چیز بر پایه عملکرد نوعی قانون طبیعی است که به طور تصادفی شبیه ساختار نخبه‌ای غرب در آن زمان بوده است).

دومین خط دفاعی حفظ و دفاع از تمام حیطة متون مربوط به اجرای آئین بود. بنابراین امور تخصصی مربوط به این زمینه بر پایه نظامی تحت عنوان ودانگاس (Vedangas) انجام می‌شد - "اندام (شاخه‌های) ودا" - که ۶ عدد بودند. طریقه درست ادا کردن (تلفظ) واژه‌ها به همراه آهنگ صحیح، در قالب زبان آوایی (Phonetics) ارائه شد تا به هنگام اجرای آئین قربانی همه بدانند که چه حروف، واژگان یا سرودهایی و به چه ترتیب و با چه لحنی به گوش برسند. علم سجع (مبحث وزن شعر) برای طبقه‌بندی طول اشعار یا فرمولهای گفتاری آئین قربانی بکار گرفته شد. دستور زبان به کمک شکل‌گیری روابط بین اجزای سازنده جملات آمد. تجزیه و تحلیل ریشه واژگان برای توضیح مفهوم هر واژه در داخل جمله مورد استفاده قرار گرفت. ستاره‌شناسی (نجوم) زمینه بسیار مساعدی را برای زمانبندی اجرای آئینها فراهم کرد. قوانین تشریفاتی روش مناسبی را برای اجرای آئینهای گوناگون قربانی مشخص کرد.

جدا از ستاره‌شناسی (نجوم) و قوانین تشریفاتی، آنچه که ودانگاس از بیرون قرض گرفته بود، که بیشتر ما را به آن علاقمند می‌سازد، مربوط ساختن محتوای ودا با یک درک از واقعیت بوسیله زبان بوده می‌توان گفت، در پایه‌گذاری قوانین زبان ودا، روش زبان کتاب ودا در جهانی که بوسیله آئین قربانی قرار بود حفظ شود هم پایه‌گذاری شده بود. معنایی که فراتر از این می‌تواند برداشت شود اینست که ماهیت

جهان توضیح داده شده، و ارتباط بین زبان و شناخت جهان به طرز ماهرانه‌ای شرح داده شده است - البته فقط اگر از این نقطه نظر به موضوع نگاه شود. من امیدوار هستم آنچه در ادامه می‌آید این نقطه نظر است برگرفته شده از بحث زبانی و چگونگی آنها را باز کند.

زبان و واقعیت

نظریات و مباحث مختلفی در داخل سنت ودایی برای تحکیم مهمترین عقاید درباره بحث زبان در طی قرون متمادی شکل گرفته است که البته در تاریخ فلسفه هند چیز جدیدی نیست: ما فقط به ذکر چند مورد از اینها بسنده می‌کنیم. شاید موثرترین شخصیت در این زمینه را بتوان استاد دستور زبان هندی، پانینی معرفی کرد، کسی که در قرن چهارم پیش از میلاد زندگی کرد. پانینی یکی از جامع‌ترین و پیچیده‌ترین نظام‌های دستور زبان در تاریخ زبان‌شناسی نوشت، که تا به امروز هم تحوّر او بر سر زبان‌هاست. کار اصلی او، آستادهیایی (Astadhyayi)، هشت فصل حاوی ۴۰۰۰ قانون (دستور زبان را شامل می‌شود. این پروژه در کنار ضمیمه‌اش، همه جنبه‌های معنایی، وابسته به علم نحو، اقتباس، قوانین صوت‌شناسی، طبقه‌بندی ریشه‌های زبانی و جزئی را شامل شده است، و قوانین مشخصی هم برای موارد خاص دارد. پس پانینی علم ریشه‌یابی واژگان و الفبای صوتی را با هم متحد ساخت، و همچنین ودانگاس (Vedangas) را نیز در زمینه اصلی و درست خودش مطالعه نمود و دستور زبان آن را کاملاً با توجه به دستور زبان جامع مناسب خودش بازنویسی کرد.

پانینی دستور زبان را در قالب زبان سانسکریت توصیف کرد، زبان ودا و زبان آئین. سانسکریت تحت عنوان گویش "پاک آئینی" شناخته می‌شد، و به لحاظ جنبه خلاقیت خود بسیار مهم بود: صوت سانسکریت که در حین اجرای مراسم قربانی از سوی راهب برهمایی ادا یا سرانیده می‌شد به اعتقاد ایشان مسبب ایجاد شرایط خاصی برای قربانی (یا از طریق آئین قربانی می‌شد، دستور زبان پانینی این روند را به عنوان یکی از واسطه‌های افزوده به فعالیت توصیف می‌کرد. بنابراین برای مثال، اظهار کردن خلاقانه جمله‌ای مثل "آب گندم را خیس می‌کند" با این درک نشان داده می‌شود که گویی لفظ چنین است: "گندم بوسیله آب خیس می‌شود". برای ما توجه به دو نکته در اینجا ضروری است. اولی نقطه‌ای است که جزئیات (واژگان اسمی)، در این مثال آب و گندم، به عنوان واژگان دارای ویژگیهای اسمی درک می‌شوند - چیزها یا موجوداتی که وجود خارجی دارند. دومین نکته اینست که عامل واسطه، در اینجا آب، نیاز به عملکردی هشیارانه یا عمدی ندارد: ندای قربانی (اصوات ادا شده در حین اجرای آئین) به طرز خلاقانه‌ای موثر واقع می‌شود و طوری که گویی نقش راهبان در "سرانیدن یا ادای با لحن جملات ودایی" با پاشیدن آب بر روی گندم مقایسه می‌شود. بنابراین خود زبان واقعیت جهان کثرت که آئین قربانی در آن انجام شده

را نشان داده است. و نقش اساسی که بوسیلهٔ راهبان در محافظت و نگهداری از متون آئینی انجام می‌شد نیز تحکیم شده است: این زبانی بود که به عنوان یک ابزار خلاق کار موثری را انجام می‌داد.

هر چند پانینی علاقه کمی به رمزی ساختن قوانین دستور زبان سانسکریت داشت، اما از آن به عنوان ابزاری برای "محصور کردن" آن استفاده کرد. این یک عامل عجیب و غیرعادی در تاریخ هر زبانی بود، چون اکثر دستور زبانها خود را برای وفق پیدا کردن با پیشرفتهای فرهنگی باز می‌گذاشتند اما سانسکریت، بر خلاف زبانهای دیگر، یک شکل خاص "کلاسیک" داشت، که یک راهنمای واضح از درست یا نادرست بودن، چگونگی مورد استفاده قرار گرفتن و غیره را در خود داشت. هر چند سانسکریت یک سنت غنی در استفاده از ادبیات، نمایشنامه و نوشته‌های "مذهبی" در هند داشت، نکتهٔ بسیار مهم و قابل توجه آن ماهیت محصور قوانین و روند انحصاری این زبان در استفادهٔ خلاقانه از واژگان در باب اجرای آئین قربانی بود.

دو پیرو و مفسر مهم پروژهٔ پانینی، پاتانجالی (Patanjali) و کاتیایانا (Katyayana) بودند، که هر دو در قرن دوم پیش از میلاد می‌زیستند و سهمی که در تفسیر این پروژه داشتند مربوط ساختن قوانین تئوری پانینی به طور خاص با روش بود که سانسکریت در عمل مورد استفاده قرار می‌گرفت. آنها عقیده داشتند و عنوان می‌کردند که استعمال مستلزم یک اقتدار دستور زبانی است. برآستی، استعمالی که اقتدار را شامل شود به معنای شناخت (دانش) است. این نکتهٔ بسیار مهمی است چون معنایش این بود که حتی جملات ناقص هم می‌توانند با استفاده از ابزاری به نام صرف و نحو (قواعد دستور زبانی خاص) درک شوند. یعنی اگر جمله‌ای یا یک سری واژه دقیقاً بر اساس ترتیب لازم دستور زبانی پشت سر هم قرار نگرفته‌اند، به هر حال می‌توان با استفاده از قواعد دستور زبانی وابسته به استعمال خاص واژه‌ها، آنها را به شکل معناداری درک کرد. این یک ادعای مهم نه تنها در باب گسترش معیارهایی که زبان در قالب آنها بکار برده می‌شد بود، بلکه مهمتر از آن برای مدافعان ودا در حکم یک راه حل موثر محسوب می‌گشت. این امر به این خاطر نبود که همهٔ موارد ثبت شده در متون آئینی ماهیت واضح یا کاربردی داشتند. بخش اعظم این متون شامل نهیات (یا برآستی، تحریمات) است که واضحاً در قالب هدفی که اجرای درست آئین قربانی معرفی گشته نشان داده شده‌اند. اما توصیفات تکمیلی متنوعی هم در متون یافت می‌شوند که مفهومشان یا بدیهی نبود یا در تضاد یا جملاتی که در متون‌ها وابسته دیگر آمده بود درک می‌شد. این متون بوسیلهٔ معیارهای جدید کاربردی قابلیت تفسیر به عنوان استعارات، یا اصطلاحات تمثیلی، را می‌یافتند، و اعتبار و ارتباط زبان مقدس در متونی که ثبت شده بودند را نشان می‌دادند.

دفاعیه جایمینی از ودا

در نهایت، تئوری ساختن زبان و نقش آن باعث شد که مدافعان دیگر ودا تلاشهای مشخص بیشتری را برای تعریف معانی و نشان دادن اعتبار ودا صورت دهند. کار استادان دستور زبان آنها را قادر ساخت تا از حفاظت متون و انجام دقیق و درست آئین قربانی اطمینان حاصل کنند. اما این بحث نیز حیاتی بود که آیا آنها قادر هستند تمام کالبد متون را با مفهوم و یکپارچه (عاری از تضاد) معرفی کنند. نخستین مفسر متون ودایی که مهم تلقی می‌شد، و تلاش که ماهیت و اهداف آئین قربانی را آنطور که در ودا آمده درک کند، جایمینی (Jaimini) بود، که در قرن دوم پیش از میلاد زندگی می‌کرد. این آغاز سنت میماسما بود (میماسما به معنا "تفسیر" است). عنوان مناسب میماسما (Mimamsa) به کمک تفسیر متون آئینی، کارما - کاندها، در متون ودایی آمد، و سنت فلسفی وابسته به اینگونه تفاسیر از این عنوان بهره خوبی بردند.

بحث اصلی ما درباره میماسما در فصل ۸ شکل خواهد گرفت چون شکوفایی سنت در تاریخ متأخرتری انجام شد. اما درک آغازهایش به ما کمک می‌کند تا در این مرحله درک بهتری از کل ماجرا بدست آوریم چون تأثیرش بر مکاتب فلسفی دیگر در قرون وسطی بسیار محسوس است. دقت و توجه جایمینی، در میماماساوترا (Mimamsa Sutra) ثبت شده است، و معطوف به درک متون آئینی ودایی و اسرار و رموز دهارما (Dharma) بود، همانطور که در فصل اول به آن اشاره شده است. دهارما (Dharma) همانطور که قبلاً گفتیم، نظم و ترتیب کیهانی است که برای اجرای صحیح آئین قربانی ارائه شده است، هر چند هدف دیگری که حفظ نظام اجتماعی کاست (سلسله مراتب روحانی جامعه) است را هم دنبال می‌کند. جایمینی، به عنوان مفسر راهنماهای آئینی/دهارما، آن را به عنوان داشتن ماهیت یک تحریم (نهی) تعریف کرد. به بیانی دیگر، او متون ودایی را اساساً در قالب الگوهای مفهوم وابسته به نهیاتی که داشتند تفسیر کرد: اگر در جایی این متون به شخص می‌گویند که کاری را باید انجام دهد، این یعنی نباید عکس آن را انجام دهد، و این در مورد آئین قربانی به طور خاص صادق است. نکته کلیدی در اینجا این بود که او در متون الگوهایی را مشاهده کرد که به طور مجرد محرک انجام عملکرد (عملکردهایی) بودند. پس همه آن چیزهایی که در متون به ثبت رسیده بودند، باید یا بطور تحت‌اللفظی به عنوان یک دستور برای عمل درک شوند، یا نمایانگر امری در ارتباط با این هدف هستند. او به همین ترتیب از معیارهای دستور زبان هم برای توضیح چگونگی درک جملات با توجه به معنای وابسته به نهایت استفاده کرد. او بی‌مفهوم بودن نوشته‌ها، و عدم اعتبار اهداف ودایی را زیر سؤال برد، و هر چیزی که به این روش نمی‌توان توضیح داد را هم زیر سؤال برد به این امید که کسی قادر به حمله کردن به ودا و آئینهای قربانی نباشد.

جایمینی نهایت مستقیماً به اسامی وابسته به جهان کثرت مربوط می‌شوند. او که به کار استادان دستور زبان توجه داشت، مفهوم واژه‌ای که با وجود چیزی که به آن اشاره می‌کند مرتبط است را درک

می‌کرد. برای مثال، اگر کسی می‌گوید، "گاو"، برای داشتن منظور لازم است موجودی به آن عنوان که در ذهن اوست وجود خارجی داشته باشد. بنابراین با تعریفی که در ودا از نهایت آمده می‌توانیم به این نتیجه برسیم که باید عواملی وجود داشته باشند که این نهایت از آنها بتواند معنی بدهد: در هر موردی حداقل باید یک عامل و یک محصول موجود باشد. این یعنی که در متون ودایی هم واقعیت کیهانی در نظر گرفته شده و هم اعتبار نیهاتی که باید برای حفظ تداوم کیهان (هستی جهان) رعایت می‌شدند.

جایمینی با مطالعه و بررسی تعلیم آپانیشادی که می‌گفت آزادی تحت تأثیر شناخت هویت خویشتن و جهان است، این را عنوان کرد که نکته آپانیشادی را باید به عنوان یک دستور تلقی کرد که از شخص می‌خواهد به عنوان مجری آئین قربانی در رابطه با جهان و حفظ تداوم آن، خویشتن (شخص) خود را بشناسد. او متون وابسته به این عقیده که واقعیت یکی است را به عنوان استعاره تفسیر می‌کرد، و به این ترتیب ناسازگاری آنها با واقعیت متون آئینی را رد می‌کرد. او عنوان کرد که آپانیشادها واقعیت کثرت بودن شخص را مطرح نموده‌اند، اما باید همواره به خاطر داشته باشیم که این امر به عنوان یک عامل واسطه وجود دارد.

برتری آپانیشادها

در کنار تلاشهای بی‌وقفه جایمینی در کار تفسیر که اساساً بر پایه راهنماهای آئینی قرار داشت، خود آپانیشادها نیز بوسیله کسانی که به آئین‌ها علاقه چندانی نداشتند تفسیر شدند این عده "خودشناسی" و تأکید بر آن را در متون ودایی تشخیص داده بودند و سعی بر نشان دادن این متون به عنوان متونی معتبرتر و مقتدرتر داشتند. یکی از نسخه‌های بسیار قدیمی از یک متن مهم (که بعدها بوسیله دیگران مورد تأیید قرار گرفت)، شامل توضیح خلاصه‌ای از تعالیم کلیدی آپانیشادها را به شکلی قابل درک می‌شود، که بوسیله بادارایانا (Badarayana) نوشته شده‌اند؛ او یکی از هم عصران جایمینی بوده است. متن بادارایانا معمولاً تحت عنوان ودانتاسوترا (Vedanta Sutra) شناخته می‌شود، که منعکس کننده این واقعیت است که آپانیشادها "پایان ودا" (Vedanta) را شکل می‌دهند. این متن به عنوان برهماسوترا (Brahma Sutra) هم شناخته می‌شود، و نشان می‌دهد که توجه اصلی آن بر آئین نیست بلکه بر درک آنچه آپانیشادها درباره برهمن، زمینه جهان هستی، می‌گویند است. نخستین جمله (آیه) متن می‌گوید: "پس در برهمن پرس‌وجو هم [وجود دارد]"، و در دومین جمله (آیه) نوشته شده: "آن شکلی که منشأ، محافظت، و تجزیه همه [موجودات] را شکل می‌دهد". این جملات به طور ضمنی می‌گویند که نه تنها بیش از یک مرکز توجه (تمرکز) وجود دارد بلکه، یک درک بسیار عمیق و متفاوت از ماهیت واقعیت هم هست. در مورد کثرت که

در آثار جایمینی بر آن تأکید زیادی شده، و *دانتاسوترا* نشان می‌دهد که همه چیز بخشی از یک برهمان است. این به طور ضمنی نهیات آئینی را قدغن می‌کند، همانطور که بوسیله جایمینی عنوان شد؛ واقعیت به آن چیزی بستگی دارد که به آن اشاره می‌شود؛ برای بادارایانا، زبان، ماهیتی اینگونه ندارد. علاوه بر این، آپانیشادها به عنوان متونی دستوری می‌گویند که آنچه شخصی باید "انجام بدهد" شناخت بر همان است.

متن و مدرک

آثار جایمینی و بادارایانا به متون اصلی متأخر تبدیل شدند: دارشانا‌های میاماسا و ودانتا. به همین دلیل هم هست که به میاماسا و ودانتا بعضی وقتها تحت عناوین میاماساهای (تفاسیر) پورو (قبلی) و آتارا (بعدی) اشاره می‌شود - یعنی، تفاسیری که روی بخشهای اول و آخر ودا انجام شده‌اند. دو ویژگی مهم نیز در فلسفه هند در این میان پدیدار گشت. اولی به سبک نگارش و شکل بسیار اسرارآمیز "*سوترا*" مربوط می‌شد. هر جمله (آیه‌ای) شامل چند واژه کوتاه می‌شد که اغلب معنا و زمینه‌ای بسیار متفاوت با معنا و کاربردشان به طور منفرد داشتند، و درک متن مستلزم تفاسیر بیشتری بود. این امر ممکن منعکس‌کننده این حقیقت باشد که سنت اساساً یک سنت شفاهی بود، و نکات کلیدی ثبت شده در قالب واژگان به شکلی آمده بودند که حفظ کردنشان آسانتر باشد (*Aide - Memoire*). این امر در عین حال می‌تواند منعکس‌کننده گرایش به درک انحصاری هر سنت باشد، به این معنا که اهل این سنت دوست داشتند فقط کسانی که در داخل سنت هستند و برتری آن سنت را می‌پذیرند همه چیز را درک کنند. دلیل این امر هر چه که باشد به هر حال این ویژگی جدید که سبک رمزی نگارش بود اهمیت بسیار زیادی در فلسفه هند داشت چون مکاتب فلسفی زیادی در یک دوره واحد از آن در ثبت متون اولیه خود بهره بردند.

دومین ویژگی که این دو مفسر سبب ایجادش شدند آغاز آنچه که در سنت فلسفی هند برای نخستین بار از این زمان بسیار مهم جلوه داده شده بود - مدرک (شهادت). هم جایمینی و هم بادارایانا تعالیم بودا و دیگران را رد کرده وادعا کردند که منابع ودایی کاملاً برای شناخت و کسب دانش قابل اعتماد و معتبر هستند: یعنی هر چه در متون ودایی نوشته شده به طور کامل درست و قابل اعتماد است. به معیارهای شناخت‌شناسی با اصطلاح سانسکریتی *پرامانا (Pramana)* به معنای ابزار شناخت اشاره می‌شد و شهادت دادن (ارائه سند و مدرک) نیز "*سابدا - پرامانا (Sabda - Praman)*" خوانده شد که به طور تحت‌اللفظی به معنای "شناخت بوسیله کلام" است. از این زمان به بعد، حدی که شهادت می‌توانست با توجه به آن به عنوان یک ابزار مهم برای شناخت (کسب و دانش) بکار رود به حدی بالا رفت که رسماً به یک ابزار قابل اعتماد تبدیل شده که هر نظام فکری و فلسفی می‌توانست بر پایه آن، یعنی "کلام" دیگری،

اصلی را بپذیرد و البته این تا حدی بود که "کلام" قابل تأیید بوسیله ودا بوده یا نقل قولی مستقیم از متون ودایی باشد. آنانی که یا قابل اعتماد بودن شهادت را می‌کردند، یا اهمیت کمی برای شناخت‌شناسی قائل بودند، باید حداقل برتری و اعتبار یکی از معیارهای شناخت‌شناسی مثل مفهوم، استنباط، استدلال/ بحث منطقی را می‌پذیرفتند. الگوهای هستی‌شناسی مربوط نیز باید مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفتند: به طور کل، ماهیت و "روند واقعیت" خویشتن - در رابطه با شناخت و عامل، ماهیت و "روند واقعیت" جهان - در ارتباط با آنچه که شناخته شده یا مورد پذیرش قرار می‌گیرد. در بعضی موارد، رسیدگی و توجه به اینکه آیا اینها به طرز استعمال زبان مربوط شده یا زبان بر روندشان کنترل دارد یا خیر هم معطوف می‌گشت.

رسیدگی و بررسی الگوهای مربوط به شخص بوسیله اصطلاح "آتما - ویدیا" (Atma - Vidya) - به معنای "شناخت خویشتن" - فرآیند خود را آغاز کرد. و فعالیت فلسفی در کل به واژه انویکسیکی (Anviksiki) محدود شد که به معنای "نگاه کردن"، یا حتی "چیزی که به آن نگاه می‌شود" بود. این الگو را اغلب به عنوان یک اصطلاح فنی برای اشاره به "استدلال منطقی" درک می‌کنند، اما در واقع این الگو منعکس‌کننده مراحل ابتدایی سنت است که در حال تشکیل دادن یا تصمیم‌گیری دربارهٔ اموری بود که باید به آنها "نگاه می‌کرد"، یا به بیانی دیگر "مورد بررسی قرار می‌داد"، یا در یک کلام: "موضوع مورد بحث". هر نظریه‌ای که می‌خواست در این زمینه مطرح شود لازم بود از این فیلترها رد شود تا محتوایش حتی بتواند مورد بررسی قرار گیرد. علاوه بر این، انتقاد کردن از نظرات دیگران بر پایهٔ درک ایشان از این الگوها صورت می‌گرفت. آنویکسیکی (Anviksiki) بر اینکه چطور این روند حیاتی انجام می‌شود می‌پرداخت.

در دوران بحث و جدل، برای طرفداران یک نظریه مطرح ساختن یک ایدهٔ متناوب معمول بود، البته باید به این هم توجه داشته باشیم که پس از مطرح کردنش، خود مطرح‌کنندگان شروع به رد کردنش می‌کردند. به ایدهٔ متناوب (بعضی وقتها برای رد کردن موضوعی در یک بحث لازم بود چند ایدهٔ متناوب مطرح شود) تحت عنوان پورووا پاکسین (purva-paksin) اشاره می‌شد به معنای "طرفدار اولیه". عموماً این ایده را برای درک بهتر چنین توضیح می‌دهند: "اگر گفته شده [یعنی اگر پوروواپاکسین می‌گوید] که X یا (Y یا Z)، پس اشتباه می‌کند." هرچند در نظامهای گوناگون جزئیات با هم متفاوت بودند، رد کردن و بحث کردن ادامه می‌یافت، بحثی که نه فقط بر پایهٔ نظریات و ایده‌های متناوب استوار بود بلکه بر معیارهای شناخت‌شناسی که از آن نشأت گرفته بودند نیز. طرفدار قبلی نیز جایگاه خودش را با هر مدرکی که مناسب می‌یافت مطرح می‌نمود، و معیار شناخت‌شناسی خاص خودش را بوسیلهٔ آن توضیح می‌داد.

طبقه‌بندی‌ها و روش

وایشسیکا و نیایا

تفکر وایشسیکا: طبقه‌بندی نظام عالم وجود (هستی)

یکی از نخستین نظام‌های فکری پدیدار شده در دوران اولیهٔ تصمیم‌گیری دربارهٔ "به چه چیزی نگاه کنیم"، کانادا (Kanada) بود. دلیل ما برای این امر ثبت آن در وایشسیکا سوترا، نوشته شده در قرن دوم پیش از میلاد است. هرچند پیش‌زمینهٔ او برای ما ناشناخته است، اما کانادا، مثل جایمینی، بر درک دهارما متمرکز بود و برای کانادا، دهارما به حدی فوق‌العاده بود، که بر خلاف جایمینی که معتقد بود خود ودا می‌تواند اعتبار خودش را ثابت کند، کانادا ودا را فقط به این دلیل که در تضاد با دهارما بود رد می‌کرد. این یعنی در حالی که دهارما اساساً یک مفسر و دایی و مدافع ودا بود، کانادا به ماهیت واقعیت علاقه داشت. کانادا ماهیت واقعیت را همان دهارما می‌دانست، ماهیتی که بوسیلهٔ عمل کردن به دستورات و تهیات ودایی حفظ می‌شد و تداوم می‌یافت. بنابراین در آیات (جملات) نخستین وایشسیکا سوترا چنین نوشته شده است.

حال می‌توانیم ماهیت دهارما را بشناسیم.

از دهارماست که والاترین و فوق‌العاده‌ترین نیکویی کسب می‌شود.

ودا اقتدار خودش را دارد چون بر دهارما متمرکز است.

(وایشسیکا سوترا ۱-۳)

وایشسیکا سوترا نمایانگر نظامی از واقعیت‌گرایی کثرت‌گرا است: واقعیت مستقل هر یک از اهداف جهان اطراف ما، خارج و جدا از خویشتن ما. تمرکز بر جستجوی کثرت برای طبقه‌بندی بر اساس انواع مختلف وجود است. عنوان "وایشسیکا" از همین جا به این نظام داده شده چون ویژگی‌ها (*Viśesa*) را تحت بررسی و جستجو نشان می‌دهد. نظام دیگری که به روش وایشسیکا و هستی‌شناسی نزدیک بود نظام فکری نیایا (*Nyaya*) بود، که برای نخستین بار بوسیلهٔ مردی به نام گوتاما (*Gotama*) معرفی شد.

زمان زندگی و فعالیت گوتاما برای ما ناشناخته است اما او به احتمال زیاد حوالی قرن سوم پیش از میلاد زندگی می‌کرده است. وقتی نیایا و وایشسیکا با هم ترکیب شدند، تحت عنوان نیایا- وایشسیکا به مکتبی تبدیل شدند که سهم و تاثیر بسیاری در میان دارشانا‌های کلاسیک داشتند، و در تفکر فلسفی هند نقش بسزایی را ایفا کردند. هر چند نیایا اغلب بشتر مورد توجه و مطالعه قرار گرفته، اما در اشاراتی که به آن شده معمولا پیش فرض سهیم بودن تفکر واقعیت‌گرایی وایشسیکا هم حضور داشته است. پس درک جایگاه و ادعاهای وایشسیکا قبل از نگاه کردن به نیایا مفید خواهد بود، و به همین ترتیب نگاه کردن به زمینه ادعاهای هر دو نظام مبنی بر واقعیت‌گرایی بوسیله تجزیه و تحلیل هم‌عاری از لطف نیست.

طبقه‌بندی ویژگی‌هایی که وایشسیکا در قالب الگوهای اساسی پایدار مفروض انگاشت به همه موجودات مربوط می‌شد. اصطلاح سانسکریتی برای اشاره به چنین طبقه‌بندی‌هایی پادارثا (Padartha) بود، که به طور تحت اللفظی به معنای "آنچه بوسیله کلام پیشگویی شده"، است و خود این اصطلاح واقعیت متعالی موجودیت‌ها را تحت بررسی و تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد. یعنی، یک موضوع مورد بحث با وجودی مستقل می‌تواند با این روش درک شود. بر طبق وایشسیکا هفت طبقه بندی نهادی وجود دارد: ماده، کیفیت، عمل، عمومیت، جزییات، ارتباطی با ذات، و غیبت یا خنثی بودن (که بعدها اضافه شد).

ماده و کیفیت

مهمترین این طبقه بندی‌ها را می‌توان ماده دانست، چون همه طبقه بندی‌های دیگر به نوعی به آن مربوط هستند. هر ماده‌ای با هر ماهیتی که داشته باشد می‌تواند به یکی از ۹ نوع متفاوت تبدیل شود: زمین، آب، آتش، هوا، اتر، فضا، زمان، خویشتن، و ذهن. هر کدام از اینها کیفیت‌های متفاوتی دارند، و وایشسیکا سوترا درباره پنج مورد اول می‌گوید:

زمین دارای رنگ، طعم، بو و لمس است [مثل سختی].

آب دارای رنگ، طعم، لمس، و جریان است،

آتش دارای رنگ و لمس است [مثل حرارت]،

هوا دارای لمس است مثل [حرکت]،

اتر دارای هیچ کیفیت محسوسی نیست.

(وایشسیکا سوترا ۱.۱.۱-۵- ترجمه تفسیری)

هر چند کیفیت اصلی اتر محسوس نیست اما این واضح است که اتر واسطه‌ای است که برای مثال، صدا می‌تواند از طریق آن عبور کرده و به مقصدش برسد. پس اتر بخودی‌خود می‌تواند یک ماده تلقی شود. همه مواد در قالب اتمها، وجود دارند، و این در حالیست که اتمها جاودانی و نابود نشدنی (فنا ناپذیر) هستند و این اتمها بوسیله نسبت‌های متنوعی که دارند همه عناصر دیگر موجود در عالم را بوجود می‌آورند، که البته همگی محدود و البته قابل بازگشت به شکل اولیه هستند. بر خلاف زمین، آب، آتش، و هوا، که اتمهای مواد فیزیکی هستند، اتمهای اتر، فضا، زمان، خویشتن، و ذهن غیر فیزیکی هستند. از این پنج ماده غیر فیزیکی، تعریف ذهن به فردیت وابسته است، در حالی که چهار اتم باقیمانده، که همگی جاودان می‌باشند، موادی حاضر مطلق می‌باشند یعنی در همه جا هستند.

کثرت خویشتن‌ها بوسیله تجسم کثرت کیفیت هشیاری (یا ادراک) نشان داده می‌شود، و هر شخصی نیز به نوبه خود ویژگیهای کیفی خودش را دارد: میل، نفرت، لذت، درد، تلاش، نقشی که ذهن دارد، و وجودش از فعالیتش قابل تشخیص است: ذهن به خویشتن اجازه می‌دهد که به لحاظ درونی ادراک کند. این جدایی متمایز از خویشتن و ذهن در تفکر فلسفی هند غیرعادی نیست.

در بررسی رئوس مطالب مربوط به طبقه‌بندی ماده، به نمونه دوم در فهرست طبقه‌بندی شده اشاره کردیم، یعنی کیفیت. کیفیتها فقط می‌توانند در مواد وجود داشته باشند و بخودی‌خود نمی‌توان تعریفشان کرد. از ۱۷ تا ۲۴ کیفیت در متون وایشسیکا نام برده شده است، و همگی به گروههایی که مواد فیزیکی غیرفیزیکی می‌توانند در قالب آن گروهها طبقه‌بندی شوند تقسیم شده‌اند. البته ناگفته نماند که بعضی از مواد می‌توانند به لحاظ کیفی در هر دو طبقه‌بندی قرار گیرند. از این رو، کیفیتهای مثل رنگ، مزه، بو، لمس، جریان، و استحکام، در مواد فیزیکی از قبیل زمینی، آب، آتش و هوا استقرار دارند یا به بیانی دیگر در این مواد فیزیکی موجودیت می‌یابند؛ بعضی از کیفیتها مثل ادراک، شادی، ناراحتی، میل و نفرت فقط در اشاره مواد غیرفیزیکی معنا می‌یابند: برای مثال اعداد، اندازه‌ها، و پیوستگی، در هر ماده‌ای می‌توانند باشند. بعضی وقتها بیش از یک ماده برای تعریف یک کیفیت خاص لازم است وجود داشته باشد، مثل پیوستگی، دگرگونی، و اعداد جمعی (صیغه جمع).

اهمیت کیفیتها اینست که ویژگی‌های ماده را طوری عنوان می‌کنند که می‌توانیم بوسیله تمایزات آنها، مواد را از یکدیگر تشخیص دهیم. بدون کیفیتها، مواد در جهان به آن شکلی که ما می‌شناسیم قابل تشخیص نبودند. بنابراین ماده همیشه حداقل یک کیفیت را باید از خود نشان بدهد. این ویژگی ذاتی ماده در وایشسیکا خودش یک طبقه‌بندی متفاوت دارد، و طوری عمل می‌کنند که می‌توانیم از آن به عنوان "چسب" بین دو طبقه‌بندی دیگر نام ببریم، که بخودی‌خود امکان وجود نداشتند. مثالی که اغلب برای نشان دادن این نکته، یعنی عدم امکان وجود ماده‌ای که هیچ کیفیتی از خود بروز نمی‌دهد، مثال "رنگ" است که اگر ماده‌ای را با رنگی معرفی نکنیم یک رنگ معنایی ندارد یا ماده‌ای به نام "گل رز" که بدون

وجود کیفیت رنگ نمی‌توان ادعایی وجود داشتنش را مطرح کرد. بنابراین اگر مثلاً در همین مورد یک گل رُز قرمز داشته باشیم، رنگ قرمز قطعاً کیفیت ذاتی در ماده‌ای است که آن را گل رُز می‌خوانیم. بر خلاف لزوم ارتباط، به هر ترتیب، کیفیت (این درمورد رنگ)، و ماده (در این مورد گل رُز)، و حتی ذات، به لحاظ طبقه‌بندی جنبه‌های مختلف واقعیت را تشکیل می‌دهند. رنگ قرمز می‌تواند برای به تصویر کشیدن طبقه‌بندی‌های عمومیست و جزئیات هم مورد استفاده قرار گیرد. ذات قرمز رنگ بودن در یک گل رُز قرمز یک نمونه جزئی از "قرمز بودن" بعضی از مواد در جهان است. جهان (به طور عمومی) ممکن است در بسیاری از جزئیات واحد فرض شود، اما حتی دو گل رز وجود ندارد که کاملاً شبیه یکدیگر باشند. علاوه بر این، فقط بوسیله ابراز جزئیات است که عمومیت را می‌توان مجسم کرد. حتی هستی‌شناسی فردی اتمهای مشابه (دو قلو)، برای همه اتمهای زمین و همه اتمهای خودش طبقه‌بندی مجزایی دارد، چون جزئیات همگی نشان‌دهنده وجود کثرت هستند: بر خلاف تشابه طبقه‌بندی، و عمومیست تقریباً مشترک، هر ماده‌ای برای خودش خاص و منحصر به خودش محسوب می‌شود، و به همین دلیل خودش هم یک طبقه‌بندی را تشکیل می‌دهد که ویژگی‌های جزئی در آن قرار می‌گیرند. اهمیت عمومیت این است که بدون آن، هیچ راهی برای شناخت جزئیات مشخص وجود ندارد - اگر بگوییم، همه گل‌های رُز، در طبقه گل‌های رُز قرار می‌گیرند: باید این را هم اضافه کنیم که هر گل رُزی در این طبقه، خودش با توجه به کیفیتهایش یک جزء گل رُز است، هر چند در واقع همه آنها در کنار گل رُز هستند.

از دو طبقه باقی‌مانده لازم است عمل و غیبت (خستگی) را بررسی کنیم، و این در حالیست که عمل مهمتر می‌باشد، چون نمایانگر جنبه پویا و فعال ماده در جایی است که کیفیتها غیرفعال و بی‌اثر هستند. عمل در تمام فعالیت‌های آشکار وجود دارد، مثل بوجود آمدن و متوقف شدن اتمها. شاید عنوان "نسبت" برای "عمل" به عنوان اسمی برای این طبقه‌بندی جایگزین مناسبی باشد - هر چند خود وایشسیکاها هرگز دست به چنین کاری نزدند.

احتساب غیبت (خستگی بودن) به عنوان یک طبقه‌بندی جداگانه شاید برای یک مکتب فلسفی عجیب به نظر برسد. این گروه به طبقه‌بندی شش‌گانه اضافه شد تا بتوان بوسیله آن حضور یا عدم حضور یک حقیقت را در یک نظام به عنوان بخشی از واقعیت در نظر گرفت و مورد تحقیق و بررسی قرار داد. بنابراین غیبت است که می‌تواند به جملاتی نظیر "اثر هیچگونه کیفیت قابل تشخیص ندارد"، یا "هیچ گل رُزی در اینجا نیست" اجازه بدهد تا واقعاً مفهومی داشته باشد. پنج نوع غیبت مورد تشخیص هستند: هیچ گل رُزی در اینجا نیست (غیبت)؛ گل رُز، همان گاو نیست (تفاوت)؛ هیچ گل رُزی بر روی بوته رُز باقی نمانده است (عدم وجود با توجه به امکان وجود)؛ دیگر گل رُزی وجود ندارد (عدم وجود بعد از وجود داشتن)؛ رُز بودن را در وجود یک گاو نمی‌توان جستجو کرد (چیزی که هرگز وجود ندارد). به این دلیل غیبت (عدم

وجود یا خنثی بودن) به عنوان یک گروه جدا طبقه‌بندی شده که به این ترتیب شکلی از واقعیت محسوب می‌شود.

دقیقاً معلوم نیست که وایشسیکاها چطور به هستی‌شناسی خود رسیدند: یعنی روشن نیست که آیا قصد داشتند واقعیت را توصیف کنند، یا تلاش کردند یک نظام با ساختاری واقعیت‌محور بسازند. پس اصلاً معلوم نیست که آنها شکل طبقه‌بندی شده نظام هستی‌شناسی خود را از کجا آورده‌اند، یا چه ملاکی برای تعیین آن داشته‌اند؟ وقتی نیایکاس (Naiyayikas) نظام هستی‌شناسی وایشسیکا را پذیرفت به نظر نمی‌آمد که مشکلی هم با آن داشته باشند. به هر حال، آنچه که می‌توان درباره هر دو مکتب گفت اینست که در پی تأسیس واقعیت جامع جهان کثرت بودند، و اینکه مفاهیم عقل سلیم را در این زمینه را به عنوان ملاک اصلی برداشتشان از جهان پذیرفته بودند. پس آنها اولویت را به درک محسوس داده بودند بجای اینکه آنرا به ابزار شناخت بدهند، برخلاف جایمینی و باداریانا که به شهادت (مدرک) زیاد استفاده می‌کردند. این پذیرش اعتبار ادراکات محسوس و هر روزه از جهان، به هر حال، بر نگرش هستی‌شناسی مفسرین ودایی صحه گذاشت، اما دیگران بعداً آن را زیر سؤال بردند - اغلب این عمل بوسیله بودائیان انجام شد، همانطور که در فصل بعد خواهیم دید.

سهم نیایا

متفکران وابسته به نیایا، که با فعالیت گوتاما در نیایای سوترا کارشان را آغاز کردند، به نظام وایشسیکا دو عنصر بسیار چشمگیر افزودند. نخستین عنصر این است که یک معیار واضح بوسیله این متفکران بوجود آمد که بر طبق آن می‌شد به شکل منطقی هر عاملی در این نظام را آنطور که توصیف شده نشان داد. یعنی آنها روش خاصی را بر پایه قوانین مشخص منطقی معرفی کردند که دانش می‌توانست بوسیله تحقیق و بررسی مطرح شود. این عنصر به آنها اجازه می‌داد تا ادعا کنند که واقعیت کثیر بودن را "اثبات" نموده‌اند. بد نیست اشاره کنیم که در عین پذیرش ادراکات عقل سلیم، نیایا اعتبار ادراک یوگایی را هم که در فصل اول به آن اشاره شد پذیرفت، همانطور که ادراکات "ذاتی" را نیز پذیرفت - ادراکات مبنی بر مشاهده یا انتقال مستقیم. اما در میان همه این ادراکات، این ادراکات عقل سلیم بود که نقش هستی‌شناسی اصلی را برای نیایکاس بازی کرد. روش رسمی نیایا نخستین روشی بود که در دوران پیشرفت بحث در هند باستان پدیدار شد، و تأثیرات بسیاری بر کل سنت هند بر جای گذاشت. این روش سهم بسزایی هم در تأثیرگذاری بر قوانین بحث داشت، به این معنا که معیاری برای تشخیص بین بحث معتبر و بحث پوچ (بی‌اعتبار) معرفی کرد.

دومین عنصر مهمی که متفکران نیایا به نظام وایشسیکا افزودند این بود که گفتند، دانشی که از این راه بدست می‌آید تأثیرات نجات‌شناختی دارد (یعنی کسب آن بر سرنوشت ایمانداران تأثیر می‌گذارد) - چیزی که در وایشسیکا نبود، احتمالاً چون کاندا (Kanada) بیشتر به دهارما (Dharma) علاقه داشت (مثل ساختار جهان هستی) تا موکشا (Moksa، به معنای آزادی). در معرفی روش رسیدن به دانش مشخص، گوتاما بیان می‌کند که فقط باید در شرایط خاص از این روش استفاده شود. او فهرستی از "موضوعات دانش حقیقی" ارائه می‌دهد، که چیزهایی که ماهیت و وجودشان ثابت شده بود را شامل می‌شد - چون کسب دانش درباره آنها شخص را در مسیر رسیدن به "بالاترین نیکویی"، آنطور که در سنت به عنوان آزادی درک می‌شد، قرار می‌داد.

ما روش نیایا را با ارجات مطرح می‌کنیم، تحت بخاطر معیاری که برای پذیرفته شدن یک بحث به عنوان بحثی معتبر ارائه کرد، و دوم، بخاطر موضوعات معتبری که برای بحث به سنت معرفی نمود. این بررسی ما را به بحث درباره روشی هدایت می‌کند که روش نیایا بوسیله آن با نمونه‌های مشخص موضوعات معرفی شده خویش می‌پردازد.

چگونگی پرداختن

نیایا می‌گوید، پرس‌وجو باید متعدد به معیاری باشد. اگر شکی درباره یک وضوح وجود ندارد یعنی موضوع مورد بحث به طور کامل روشن و ثابت شده است، دیگر دلیلی برای پرس‌وجو درباره آن وجود ندارد. بنابراین، آنچه که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد باید چیزی باشد که قابلیت برداشت‌ها و ادراکات متفاوتی از آن وجود داشته باشد. علاوه بر این، لازم است نوعی امکان برای یک نتیجه‌گیری مشخص هم در مورد موضوع مورد بحث وجود داشته باشد. هدف بحث قطعاً کسب دانش است، که مستلزم "نتیجه‌گیری" از بحث است، این امکان وجود دارد که بعد از بحث، طرفین به یک قطعیت برسند که تا قبل از بحث برایشان ناشناخته بوده است، یا حداقل اینکه در مورد موضوع مورد بحثشان شک داشته‌اند؛ این یکی از نکات بسیار کلیدی معتبر شناختن یک بحث است.

به هر حال، شک و امکان نمی‌توانند بخودی‌خود برای معتبر داشتن یک بحث کافی باشند. اگر اینطور بود، پس هر کس با انگیزه فضولی و کنج‌جوی هم می‌توانست ادعا کند که بحثش معتبر است، و این انگیزه بر طبق گفته گوتاما، "بی‌هدف"، و برخلاف "رفتار منطقی" انسان است. در واقع، یک "هدف" مناسب هم برای شرکت در بحث به عنوان بحثی معتبر وجود دارد. هر چند مفسران نیایا در دورانهای مختلف سنت نسبت به این موضوع باز بوده‌اند، اما مفهوم ضمنی جمله‌ای که در نیایاسوترا یافت می‌شود

اینست که یکی از اهداف بحث باید کسب رهایی از چرخه تناسخ باشد: بحث باید با هدف کسب "بالاترین نیکویی" انجام شود.

یکی دیگر از معیارهای تشخیص معتبر بودن یک بحث اینست که باید اطلاعات قابل بررسی و تحلیل در آن بحث باشد که بتوان از آنها برای تأیید طرح اصلی بحث استفاده کرد و هم برای تأیید معیار بحثی که قطعیت را می‌سازد. در اینجاست که نظام نیایا به واضح‌ترین شکل ممکن خود را به عنوان آنچه جهان کثیر اطراف ما نشان می‌دهد معرفی می‌کند. برای نیایاکاس، نکته در اینجاست که در ارائه اطلاعات قابل بررسی و تجزیه و تحلیل، مثل هر جا که دود باشد، آتش هست، آنها ادعا می‌کنند که یک تأیید فراتر از بحث یافته‌اند، پس اعتبار و قطعیت را به عنوان ویژگیهای نتیجه‌گیری بحث خود مطرح می‌سازند. این ویژگی نظام اهمیتی که اطلاعات قابل بررسی و تجزیه و تحلیل برای نیایا داشت را هم نشان می‌دهد. هیچ جایگاهی برای اختلاصات فلسفی بر پایه منطق ریاضی، چنانچه در فلسفه امروزی غرب شاهد هستیم باقی نمی‌ماند. روش منطقی نیایا بر پایه جهان اطراف، و انسانهای درونش بود، در مفهومی وجودی‌تر و تجربی‌تر.

خود روش

این ما را به خود روش می‌رساند، که به عنوان بحثی با پنج مرحله یا "شاخه" ارائه شده است، و در نهایت به یک نتیجه‌گیری مشخص ختم می‌شود. پنج مرحله عبارتند از: اول، تز موضوع مورد بحث که قرار است اثبات شود؛ دوم، بیان یک استدال برای تز مطرح شده؛ سوم، ارائه یک نمونه یا مثال که بتواند "نقش" شد یا مدرک را برای اثبات موضوع مورد بحث تز مطرح شده ایفا کند؛ چهارم، ارتباط دادن "نقش" با تز؛ و پنجم، بیانی تز به عنوان یک نظریه اثبات شده. مثالی که در *نیایاسوترا* بوسیله گوتاما مطرح شده اینست: (۱) آتشی در تپه وجود دارد؛ (۲) زیرا در آنجا دود دیده می‌شود؛ (۳) هر جا که دود هست آتش هم هست (همانطور که در آشپزخانه هم می‌توان مشاهده کرد)؛ (۴) دودی وجود دارد که در رابطه با آتش است، بر روی تپه؛ (۵) بنابراین آتشی روی تپه وجود دارد.

اهمیت حیاتی استنباط برای نیایا را می‌توان از بررسی این روش پنج مرحله‌ای (پنج‌شاخه‌ای) مشاهده کرد: می‌توان استنباط کرد که X وجود دارد (آتش بر پایه)، و این استنباط بر پایه شواهد قابل مشاهده ارائه می‌شود یعنی Y (دود) و نقش Z (هر جا که دود هست آتش هم هست). استدلال وابسته به استنباط و عملکرد اطلاعاتی بر طبق نظر نیایا مستلزم استفاده از ابراز کسب شناخت می‌شد. بعدها به طور کل در فلسفه هند، مخصوصاً منطق‌گرایان بودایی مثل نیایاکاس، توجه بیشتری به معتبر بودن "مثالها" و

"نقش‌ها" معطوف کردند، یعنی به عنوان مثال، آیا واقعاً مشاهده دود می‌تواند دلیل قطعی وجود آتش باشد؟ این پیشرفت واقعاً اهمیت زیادی داشت چون نقش قرار نبود متنوع باشد، تا بتواند در حکم تأیید قابل اطمینان برای اثبات تز مطرح شده بکار برود. اما با وجود مشکلی که در نظام او بود، این نویسنده "نیایاسوترا"، گوتاما، بود که هم سهم اصلی شکل‌دهی اولیه روش فلسفی را ادا کرد، و هم اولین کسی بود که جایگاه نخست را در یک بحث منطقی به استنباط داد.

حالا می‌توانیم به موضوعات معتبر و اصیل بحث به شکلی که گوتاما لیست کرد پردازیم. این لیست (فهرست) به طبقه‌بندی‌های ماده و طبقه‌بندی‌های دیگر وایشسیکا افزوده شد، و در خود متن نیایاسوترا ۹.۱.۱ هم ثبت شده است: خویشتن، بدن، ارگانهای حسی، موضوعات حسی، ادراک، ذهن، عمل، نقص، تولد چرخه‌ای و مرگ، شرایط، رنج، و رهایی. واتسیایانا، جانشین گوتاما که نقش بسزایی در پیشرفت سنت داشت، واضحاً قصد داشت در این لیست نوعی پیوستگی ایجاد کند، پس درباره آن چنین می‌گوید: در اینجا، خویشتن در حکم پیش‌فرض همه چیز است که از همه چیز لذت می‌برد، بر همه چیز واقف است، همه چیز را تجربه می‌کند، بدن محل قرار گرفتن لذت و درد است. ارگانهای حسی ابزاری هستند که لذت و درد می‌توانند بوسیله آنها تشخیص داده شوند. حس درونی "ذهن" است که همه موضوعات را تشخیص و تمیز می‌دهد. عمل دلیل همه لذات و دردهاست؛ در مورد نقص‌های اشتیاق، خشم و دلبستگی نیز همین امر صدق می‌کند. خویشتن کالدهای اولیه را دارد، و کالدهای دیگری هم خواهد داشت، تا زمانی که به رهایی دست پیدا کند. در آن زمان است که به چرخه بی‌آغاز تولد و مرگ خاتمه می‌دهد. "شرایط" تجزیه لذت و درد است، درست مثل ابزارهایش، درد هم ارتباط نزدیکی با لذت دارد برای کسب رهایی، شخص باید همه شادی‌ها را درست مثل همه رنجها درک کند و بشناسد؛ این به تمام دلبستگی‌های ما خاتمه داده و در نهایت رهایی از چرخه زندگی تناسخی را به ارمغان می‌آورد.

(نیایاسوترا بهاسیا: تفسیری بر نیایاسوترا ۹.۱.۱)

در زمینه فنی که گوتاما برای متعهد کردن هر تحقیقی به رشته تحریر در آورد، این لیست به ما از اموری خبری می‌دهد که او فکر می‌کرد برای کسب دانش قطعی قابل توجه هستند، و بر خود تحقیق مقدم می‌باشند، چون هر گونه شک در ماهیت بحثی که می‌خواهد مطرح شود در قالب این لیست می‌تواند خود را نشان دهد. شناخت این امور می‌تواند در کسب "بالاترین نیکویی" سهم داشته باشد، که این هدف اصلی تمام تشکیلات و بحث‌هاست.

اثبات خویشتن

به عنوانی مثالی از روش گوتاما برای بررسی هر یک از موارد لیست در *نیایاسوترا*، بیایید به دلایل "اثبات" وجود خویشتن (Atman) که بوسیله او ارائه شدند نگاهی بیندازیم. این موضوع بحث واضحاً ملاک شک را تحقق می‌بخشد، چون وجود خویشتن (شخص) برای کسانی که محقق مذهبی - فلسفی محسوب می‌شوند بحث بسیار داغی است. نیایکاس معتقد بود که بکار بستن روش آنها می‌تواند دانش مطلقی را در مورد لزوم وجود داشتن خویشتن (شخص) حاصل کند، و اینکه کسب آن دانش برای رسیدن به بالاترین نیکویی مفید خواهد بود. هر کس که این مثال را بررسی کند متوجه خواهد شد که نیکیکاس به چه شکلی نظام ماده و کیفیتها را در وایشسیکا طرح‌ریزی کرده است.

گوتاما این تز را مطرح کرد که بیش از یک شخص (خویشتن) وجود دارد. دلیلی که او برای این تز ارائه کرد این است که بیش از یک شرایط، بیش از یک کیفیت برای اشتیاق، نفرت، تلاش، لذت، و درد وجود دارد. مثالی که از نقش آورده شد هم نشان‌دهنده کثرت آگاهی‌ها، و کیفیتهای خاص بود که وجود شخص (خویشتن)، جدا از ذهن و بدن را نشان می‌دهد: به بیانی دیگر، دقیقاً این‌ها ویژگی‌های این نوع خویشتن هستند. همه این ویژگی‌ها مهم بوده و نشان‌دهنده کثرت خویشتن (شخص) هستند. بنابراین بیش از یک خویشتن (شخص) وجود دارد. سوترایی که وجود شخص در آن مطرح شده (نیایا سوترا ۱۰.۱.۱) بسیار رمزی است، و تفسیر آن، که بحث در آن به طور کامل باز شده، نمی‌تواند یک نمونه واضح تلقی شود. اما بی‌شک، ساختار "اثبات" موضوع بحث مطرح شده به همین شکل بوده است. این نیز عنوان شده که کیفیتها فقط به شخص (خویشتن) تا قبل از رسیدن به رهایی از چرخه تناسخ مربوط می‌شوند، چون هر گاه شخص به آزادی از همه کیفیتها برسد همه را از دست خواهد داد اما فردیت خویش را حفظ خواهد کرد، فردیتی که جاودان است. نیایا ادعا کند که یک روش بسیار مطمئن برای شناخت شخص (خویشتن) وجود دارد که از ارائه سند و مدرک معتبرتر است.

نیازی نیست که بگوییم، این و دلایل دیگر که در *نیایاسوترا* و تفاسیرش ارائه شده، مثل آن دسته از دلایلی که به کثرت و ماهیت ذهن‌ها اشاره دارد، همگی مورد انتقاد شدید متفکران معاصر و بعدی قرار گرفته‌اند. به هر حال، خود روش، تا به امروز بسیار جدی تلقی شده، هم در فلسفه هند و هم در چرخه فلسفی غرب، که در آن یکی از جنبه‌های بسیار قابل دسترسی و درک برای تفکر غربی محسوب می‌شود. در میان امور دیگر، محققین امروزی ساختار و نتایج روشن‌شناختنی وابسته به آن را با قیاس منطقی ارسطو مقایسه کرده‌اند، و اغلب چنین نقل‌قولی را تکرار کرده‌اند: "همانطور که انسانها فناپذیر هستند؛ سقراط نیز یک انسان است؛ پس سقراط هم فناپذیر است."

برای خلاصه کردن بحث، نگرش نیایا - وایشسیکا درباره جهان یکی از کثرت‌گرایانه‌ترین نگرش‌های واقع‌گرایانه است. بر طبق این نگرش درک هر چیز به حیطة شناخت ادراکی یک شخص، از طریق یک عامل مستقل منتقل می‌شود: اگر شخص یک گل رُز را می‌بیند یا نامش را می‌برد، پس می‌تواند این را درک کند که گل رُز قطعاً وجود خارجی دارد. این یعنی فقط کیفیتهای موجود در گل رُز نیست که باعث می‌شود ما بتوانیم وجودش را مفروض بگیریم، چون برای مثال کیفیتهایی مثل قرمز بودن یا بوی خوش داشتن، که بوسیله ابزار ادراک حسی شناخته می‌شوند، عوامل وابسته به گل رُزی محسوب می‌شوند که بخودی‌خود به عنوان یک ماده وجودی مجزا دارد. این واقعیت‌گرایی برای عمل بر پایه نظام استدلال منطقی نیایا در جهت کسب دانش مطلق درباره وجود یا ماهیت چیزی، قابل اعتماد بود. بنابراین ابزار اصلی شناختی که در دارشانا‌های نیایا - وایشسیکا مورد استفاده قرار گرفته ادراک، استدلال و استنباط هستند.

چیزها و ناچیزها

پیشرفت و گستردگی در قالب تفکر بودایی

در فصل چهارم روشی را مشاهده کردیم که بوسیله آن در ابتدا، مکاتب تعلیمی با ایده‌هایی که سنت ارتودکس برهمایی را به چالش فرا خواند، سعی کردند اقتدار نوشته‌های ودایی، چه آپانیشادها و چه راهنماهای آئینی را زیر سؤال ببرند و اینکه چطور برهمنیان سعی کردند از نوشته‌ها و منابع وابسته به ودا دفاع کنند. و مشاهده کردیم که چطور این امر بر واقعیت‌گرایی کثرت‌گرایانه و مباحث مطرح شده از سوی مکاتب نظام‌مندتری مثل نیایا - وایشسیکا تأثیر گذاشت. در کنار این پیشرفت‌ها که زیر چتر سنت برهمایی بوجود آمدند، تفکر و تعالیم بودا نیز مورد مطالعه، تحقیق، اقتباس و بازبینی قرار گرفتند. قبل از پرداختن به این مباحث، ارزشش را دارد که اشاره کنیم، ایده‌ها و مباحث بسیاری بوسیله متفکران بودایی معرفی شدند، که درکشان در ابتدا بسیار دشوار است، چه برای کسانی که داخل سنت تعلیمی آنها باشند و چه برای کسانی که می‌خواهند از خارج موضوع را بررسی کنند. به هر حال، امیدوارم که گسترده‌تر بودن زمینه متن این فصل بتواند تا حد امکان مشکلاتی که خوانندگان در این زمینه آنها مواجه می‌شوند را تحت پوشش قرار داده و شفاف‌سازی کند. بررسی و آگاهی از عمق فلسفه بودایی هم شایسته توجه است: فلسفه بودایی شامل بنیادی‌ترین نسبت‌ها در تاریخ تفکر بشر است.

تنوع تفکر بودایی

در سنت بودایی، نخستین بحث‌های جدی درباره قوانین رهبانی، هم به پذیرش و تدوین آنها بوسیله بعضی مربوط می‌شود و هم به تکذیب و بازنگری آنها از سوی عده‌ای دیگر. در این روش که اصطلاحاً روش "تفرقه‌جویانه" خوانده شده، بودیزم به دو شاخه، یا به بیانی دیگر دو "مکتب" متفاوت تقسیم می‌شود: تفاوت‌های اولیه آنها راه را برای ایجاد تفاوت‌هایی در نظریات تعلیمی جوامع مختلف باز کرد. متون به ۱۸ مکتب اشاره می‌کند که در مراحل مختلف در طی ۸۰۰ سال از زمانی بودا و بعد از مرگش در هند بوجود آمده‌اند. از میان اینها، تنها مکتبی که بتوان آن را هم به عنوان بودیزم اولیه یا پیش از ماهایانا تعریف کرد و هم تا به امروز باقی‌مانده باشد، مکتب تراوادا (Theravada) است، و از مکاتبی مثل

لوکوتاراودین (Lokottaravadins)، ساماتیاس (Sammatiyas)، ساترانتیکا (Sattrantikas)، و سارواستیوادین (Sarvastivadin) هم اطلاعاتی در دست ما هست، هر چند که عملاً در روزگار ما محو شده‌اند.

معیاری که بر طبق آن مکاتب به لحاظ تعلیمی از هم جدا شدند هم به وضعیت آموزه‌ای هستی‌شناسی آنها که وابسته به اشخاص (در این مورد یا خود بودا یا همه انسانها) و جهان بود مربوط می‌شد و هم به زمینه‌های رایج در کل فلسفه هند. برهمنیان و نیایا ویشسیکا در بعضی موارد نظرات مشترکی داشتند چون وضعیتشان با یک نگارش واحد (عقل سلیم) به واقعیت اُخت گرفته بود. اما بودائیان باید با تعالیم اولیه‌ای (ستی) که بر روندهای ذهنی متمرکز بود مخالفت می‌کردند و از همه بیشتر این تعلیم "عدم وجود شخص" بود که برای نگرش آنها به جهان خارج مشکل ایجاد می‌کرد.

برای لوکوتارا و ادین‌ها، الگوی اصلی روند تاریخی بودا بود. اکثر بودائیان پذیرفتند که او انسانی بود مثل یکی از آنها، اما لوکوتارا و ادین‌ها معتقد بودند که او به شکلی از روند انسان بودن و فرآیندهای وابسته به آن منتقل شده بود، و به همین دلیل خود را به معیار متافیزیکی بودایی که ناپایداری بود وابسته نمی‌دانستند. (لوکاتارا ترکیبی است از واژگان لوکا به معنای "جهان" و آتارا به معنای "ماوراء" یا "فرا").

قرنها بعد بودائیان آمدند و معتقد بودند که بودا وجودی متعالی و برتر بوده است. هر چند بودیساتواها (Bodhisattvas) نیز نگرش خاصی به بودا داشتند اما لوکوتارا و ادینها تنها بوداییان اولیه‌ای بودند که در مورد شخص بودا چنین نظری داشتند. منحصر به فرد بودن او برای طرفدارانش این بود که هدفی که آنها برای رسیدن به آن در پیروی از تعالیم بودا تلاش می‌کردند امیدی فراتر از امیدهای این جهان بود.

ابهیدهارما

اسم مکتب ساترانتیکا (سوترا - انتیکا) نشان می‌دهد که کالبد تعالیم این گروه مورد پذیرش مقتدارانه‌ای قرار می‌گرفته چون آموزه‌های مقاله‌ها یا سوتراها را در خود جای داده بود. آنها این تشخیص را ضروری می‌دانستند بخاطر مقالات تفسیری و تحقیقی پیشرفته‌تری که در کارهایشان بود و تحت عنوان ابهیدهارماها شناخته می‌شوند. هم مکتب تراوادا و هم مکتب سارواستیوادا، ابهیدهارمای مخصوص به خود را داشتند. ابهیدهارمای مکتب تراوادین به زبان پالی بود (ابهیدهارماپتیکا) و ابهیدهارمای سارواستیوادین به زبان سانسکریتی. (در حینی که برهمنیان در جهت دفاع از متونشان تلاش می‌کردند، زبان سانسکریتی به زبان رسمی مباحث و ثبت امور در هند تبدیل شد، اما همه آثار تراوادا، در سیلون (سریلانکای امروزی) حفظ شده‌اند بجای اینکه در زمین هند باشند، و البته به زبان پالی).

سنت ابهیدهارما بر دهارماها متمرکز (ابهی) بود. این "تمرکز بر دهارما" را به دو شکل مشاهده می‌کنند. اول، این سنت به درک و تفسیر تعالیم (دهارما) به طور کلی مربوط است. این تفکر به احتمال زیاد بخاطر ماهیت رمزی یا مبهم ارائه تعالیم در ابتدای کار ایجاد شده، و بعضی را به این فکر وا داشته که سنت به نوعی رمزگشایی یا شفاف‌سازی نیاز داشته است. واژگان، عبارات، جملات و تعالیم آموزه‌ای مستلزم تجزیه و تحلیل موشکافانه و ارائه تعاریف و تفاسیر "صحیح" بودند. دوم، ابهیدهارمیکاس ماهیت واقعیت را در قالب "دهارماها" بررسی و تجزیه و تحلیل کرده است. هر چه که وجود دارد، با هر ماهیتی، می‌تواند به عنوان یک دهارما تعریف شود. این یعنی، اصطلاح دهارما بخودی خود منتقل‌کننده کیفیت یا روندش نیست. در فصل سوم مشاهده نمودیم که این عبارت (الگو) به این شکل (در قالب زبان پالی) در سومین سطر از فرمول وجودی سه نشانه مورد استفاده قرار گرفته است: «همه دهارماها فاقد شخص هستند». پس ابهیدهارمیکاس در پی درک ماهیت واقعیت در بستر تعالیم بودا به همان شکلی بوده که وایشکاسوترای گوتاما در بستر دهارمای ودایی بود که (دهارمای ودایی نباید با اصطلاح دهارمای بحث ما قاطی شود).

ساترانتیکاکاها (Sautrantikas) اعتبار و تلاشهای ابهیدهارمیکاکاها را تکذیب نکردند، اما اولویت را به تجزیه و تحلیل و درک ماهیت واقعیت آنطور که در تعالیم ثبت شده در نوشته‌های تعلیمی اولیه آمده بود می‌دادند. (آنهایی که تحت عنوان سوترها شناختند می‌شدند)، بجای اینکه یک سنت تحقیقی را گسترش بدهند. تجزیه و تحلیل آنها بر توضیح رابطه بین تجربه شناختی یک نفر از جهان و تداوم کارمایی متمرکز بود. این روند تجربه (دهارماها)، بر طبق گفته خودشان، در حال تغییر، و به "یاد ماندنی"، و عاری از هر گونه وجود ذاتی بود. ساترانتیکاکاها به طور خاص به سارواستیوادین‌ها وصل شدند. کسانی که نظریاتشان تقریباً به ابهیدهارمایشان وابسته بود، اثری جامع که در پی اثبات "همه چیز وجود دارد" بود، که این ترجمه سارواستی (Sarva asti) است.

در ادامه تحقیقاتشان، ابهیدهارمیکاکاهای هر دو مکتب آموزه "عدم وجود شخص" را بجای همه دهارماها به انسانها نسبت دادند. آنها اینکار را با بیان اینکه انسانها یک شخص مستقل را در خود ندارند بلکه پنج بخش دارند تحت عنوان سکنتها (Skandha) که همگی در آن واحد در یک شخص وجود دارند (در زبان پالی، Khandhas) - منظور همان ساختار پنج‌گانه‌ای است که در فصل سوم به عنوان ابزارهای شناخت توضیح داده شدند. این‌ها خودشان به تجزیه و تحلیل دهارما وابسته بودند، اما آموزه‌ای را شکل دادند که بودائیان آن را رد کرده بودند.

سارواستیوادین‌ها نیز بطور خاص روند واقعیتی که دهارماها در رابطه با تداوم معرفی می‌کردند را دنبال می‌کردند. چطور می‌توانست بین دهارماهای ناپایدار ارتباطی وجود داشته باشد، چطور یک نفر می‌توانست ارتباط دو جانبه بین تداوم و ناپایداری را درک کند؟ آنها اینگونه پرسشها را با این ادعا پاسخ دادند که هر چند دهارماها لحظه‌ای هستند، به اندازه‌ای به وجود ادامه می‌دهند که بر تداوم تأثیر بگذارند،

آنها عملاً در همه "وجود زمان" نیز وجود دارند - گذشته، حال و آینده. آنها به حدی یک "هستی" ذاتی و اساسی (سوابهاوا، "وجود وابسته به خود") را به دهارماها نسبت دادند، که بعد از مدتی به سارواستیوادین‌ها تحت عنوان "جانشین" نام برده می‌شد.

ابهیدهارمیکاهای تراودین تحقیقات خود را در باب دهارماها در قالب وجود زمانی ادامه ندادند بلکه همه جنبه‌های تجربه را در قالب انواع دهارماها طبقه‌بندی کردند. به این شکل آنها در پی یافتن دلیلی قانع‌کننده برای این پرسش بودند که چرا به لحاظ پدیده‌شناختی تمایزاتی بین جنبه‌های محسوس و مطلق تجربه وجود دارد. به لحاظ پدیده‌شناختی تمایزاتی بین جنبه‌های محسوس و مطلق تجربه وجود دارد. در کل، تراودین‌ها، دهارماها را به ۲۸ گروه "فیزیکی" و ۵۲ گروه "ذهنی" تقسیم کردند به علاوه یک گروه تحت عنوان "حس آگاهی"، هدف این بود که این طبقه‌بندی‌ها با جزئیاتشان با استفاده از روش تمرکز تجزیه و تحلیل و آموخته شوند، تا بدین وسیله کسب بینش آسانتر باشد.

هر چند تراودین‌ها هرگز هیچگونه ویژگی ذاتی به دهارماها نسبت ندادند به آن شکلی که سارواستیوادین‌ها کرده بودند، هر دو مکتب ابهیدهارمیکایی بر پایه چگونگی درک ارتباط بین ظهور شناختی امور و روند هستی‌شناختی‌شان، نیایا - وایشسیکاها را به چالش در آوردند. انتقاد ابهیدهارمیکا بر محور ماهیت و کمیت آنها به شکلی که در نیایا - وایشسیکا ادعا شده بود ترتیب داده شد. آنها می‌گفتند که این نادرست و بیهوده است که عوامل مختلف و زیادی را به عنوان نمونه‌های مختلف و مجزای آنها طبقه‌بندی کنیم: کیفیتها و عمومیت‌ها، برای مثال، بخشی از واقعه شناختی بودند - الزاماً نمی‌توانند در یک طبقه‌بندی مجزای هستی‌شناختی برای خودشان قرار بگیرند. در انتقاد ایشان از استقلال مطلق آنها، یکی از مباحث کلیدی ابهیدهارمیکها بر محور عدم امکان پیوستن آنها به تقسیم‌ناپذیر به یکدیگر بود اگر آنها تقسیم‌پذیر نیستند یعنی از بخش‌های مختلف تشکیل نشده‌اند، چطور بخشی از X به بخشی از Y می‌تواند بچسبد؟ علاوه بر این، آنها هر دو ادعای ادراک موجود از واقعیت خارجی آنچه که درک شده، و اینکه آنچه درک شده اتمهایی بوده که به یکدیگر پیوسته‌اند تا حفره‌های موجود میان اتمهای گسسته را پر کنند را تکذیب کردند. ادعای دومی، بر طبق نظر ابهیدهارمیکها، امکان هر گونه درک بخشها را به عنوان حفره‌ها رد می‌کند. پس هر ادراکی فقط روند پدیده شناختی موقتی خواهد داشت. ادبیات نیایا - وایشسیکا شامل واکنش‌هایی به این انتقادات و انتقادهای دیگر می‌شد، و چگونگی تجدید نظر در مورد بعضی از این نکات تعلیمی را نشان می‌دهد.

ابهیدهارمیکها که از تعالیم دوران آغازین بودیزم این را به ارث برده بودند که هر آنچه در حیطه فلسفه می‌آموزند بر روند نجات‌شناختی و در نهایت کسب رهایی از تاریخ تأثیر می‌گذارد. با دو شرایط متقارن مواجه بودند. یکی این عقیده بود که سنت بودیزم در حال رشد و پیشرفت لازم بود برای اعضایش یک شرح کاربردی‌تر و نظام‌مندتر از جزئیات، تعالیم و عملکردهایشان ارائه دهد. آنها اینکار را به استفاده از

یک معیار تکنیکی وابسته به تجزیه و تحلیل زبانی انجام دادند. دومین شرایط گسترش تمایل به ارائه تعالیم نظام‌مند در جامعه برای اثبات اعتبار سنت بودیزم بود که در عین حال هم می‌توانست باعث آماده شدن هر چه بیشتر آنها در مواجهه با ادعاهای غیربودائیان (خارجیها) یا مسائلی از این قبیل شود. ابهیدهارمیکها تا حدی مجبور شدند به یک نظام تجزیه و تحلیل تن در دهند که دهارماها را برای قیاس تعالیشان با تعالیم نیایا - وایشسیکا طبقه‌بندی می‌کرد.

پوچی و کمال حکمت

بنابراین کاملاً طبیعی بود که ویژگی‌های آثار ابهیدهارمیک‌هایی فعل و انفعال متقابل مکاتب فلسفی مختلف و چگونگی جستجوییشان برای دریافت تأیید از دیگران را نشان دهند. هر چند بودائیان به نظرات نیایا - وایشسیکا انتقاداتی وارد آوردند، اما در واقع آنچه که در آن زمان اتفاق افتاد این بود که دهارمای ابهیدهارمیکها به تدریج واقعی‌تر جلوه می‌داد: آنچه که از ابتدا به عنوان الگوهای مطلق رو به کثرت و واقعی "چیزها" درک شده بود. در نور چیزهای بودایی اولیه که غیرواقعی تعریف شده بودند، این واقعی جلوه داده شدن همه چیز در حکم دعوتی باز برای یک منتقد بسیار جدی ابهیدهارمیکها بود. وقتی او وارد عمل شد، از داخل سنت بودایی بود، و از نقطه‌ای کارش را آغاز کرد که ما بودیزم ماهایانا می‌خوانیم، یک جنبش عمومی بودایی که در پی پایه‌گذاری روشی بود که بوسیله آن بتوان تعالیم بودا را تا حد امکان به شکلی که بوده درک کرد نه آنطور که در ابهیدهارمیکها درک می‌شد. از دوران ابتدایی این جنبش می‌توان در ادبیاتی که تحت عنوان "معاهداتی بر کمال حکمت" (*Prajnaparamita sutra*) شناخته می‌شود اطلاعاتی کسب کرد. این متون که به نظرات دهارما و ابهیدهارمیکایی راه یافته بود در تضاد با تعلیم ریشه وابسته قرار داشت و به همین دلیل هیچگونه تأیید درونی در خود نداشت. نویسندگی با اشاره به کمال حکمت به نوعی اعتراف می‌کردند که از اینکه اجدادشان به درستی ماهیت غیرضروری خویشتن (شخص) را در انسان تشخیص داده‌اند، اما ادعا می‌کردند که آنها در درک ماهیت عمومی آموزه "عدم وجود شخص" کاملاً اشتباه کرده‌اند. بنابراین کمال حکمتی که نویسندگان ادعایش را می‌کردند به معنای داشتن یک بینش یا حکمت "بالا تر" و "صحیح‌تر" بود. به این ترتیب ادعا می‌کردند که تعالیشان نمایانگر "روش برتر" است، که دقیقاً معنای واژه "ماهایانا" می‌باشد.

وقتی انتقادات آنها از ابهیدهارمیکها مطرح می‌شد، نویسندگان کمال حکمت یک مزیت بر بودا داشتند: آنها در دورانی فعالیت نمی‌کردند که تعلیم جدید حاکم این ادعا برهمنائیان بود که انسانها یک شخص (*Atman*) دارند و این شخص همان جوهر و هستی عالم (برهمن) است. پس این بودائیان متأخر آزاد بودند تا فرمول خودشان از آموزه بودا را در قالب الگوهایی که هیچ اشاره‌ای به وجود الزامی شخص

نمی‌کردند ارائه دهند، و حتی می‌توانستند ادعا کنند که همه چیز (Dharmas) عاری (Sunya) از "وجود شخصی" (Svabhava) است. عبارت خنثی "پوچی" (عاری بودن از) تعلیم آنها را نسبت به اصالت و اعتبار ادراکات ذهنی و کاربردپذیری عمومی‌اش بازتر می‌گذاشت.

میان‌روی نارگارجونا

زیاد از زمان آغاز کار نوشته‌های کمال حکمت نمی‌گذشت که مخرب‌ترین انتقاد وارد آمده بر پیکره واقعیت‌گرایی یا کثرت‌گرایی بوسیله نارگارجونا وارد صحنه شد. نارگارجونا (Nagarjuna) یک متفکر بودایی برجسته بود که در قرن دوم میلادی می‌زیست. اثر اصلی نارگارجونا، مادهیا ماکا کاریکا (Madhyamaka Karika) نام دارد (MK)، که به معنای "نوشتجاتی درباره روش میان‌روی" است. مکتبی هم به این اسم بوجود آمد که با روش او کار می‌کرد. از جملات ابتدایی MK می‌توان فهمید که نارگارجونا معتقد بوده که اهمیت اصلی تعلیم بودا حول محور آموزه ریشه وابسته می‌چرخد. او همچنین معتقد بود که بجای ارائه تفسیری از برداشت خودش از تعلیم بودا به نوعی می‌خواهد تعلیم او را ترجمه کند یعنی عیناً منتقل سازد. آموزه ریشه وابسته آنچه که منظور بودا از "میان‌روی" بود را در پرده ابهام فرو می‌برد. نارگارجونا توضیح می‌دهد که این آموزه به تعلیم کمال حکمت مربوط است: «این ریشه وابسته است که ما "پوچی" می‌خوانیم؛ این همان روش میان‌روی است» (MK ۱۸.۲۴). این یعنی (و همه می‌توانند مشاهده کنند که چطور این یک صریح و از سرگیری تعلیم بودا به شکلی است که در فصل ۳ توصیف شد)، آنچه که به لحاظ ریشه‌ای وابسته است "پوچ" یا "قائم به ذات" (یعنی دارای وجود مستقل) می‌باشد. انتقاد نارگارجونا از کثرت‌گرایی به همان شکلی قابل ارتباط به اتمهای نیایا - وایشیکا است که به روند مبهم هستی‌شناختی طبقه‌بندی‌های ابهیدهارمیکاها از دهارماها قابل ارتباط است (مخصوصاً به آن دسته از طبقه‌بندی‌هایی که سارواستیوادین‌ها انجام دادند، و سهمی برای "وجود مستقل" یا هستی مستقل قائل شدند. سوابهاوا). به هر حال عجیب نیست که هدف اصلی نارگارجونا تصحیح آنچه که احساس می‌کرد به اشتباه از تعلیم بودا برداشت شده است باشد. او با توجه به تمرکز دیگران بردهارماها، عنوان کرد که نه فقط در خود دهارماها هیچ اشاره‌ای به "وجود مستقل" نمی‌شود، بلکه غیرممکن است که یک دهارما با "وجود شخص" در ذهن ما تصور شود. انتقاد او با یک جمله کاملاً آشکار و مستقیم آغاز شد: «در هیچ جا و به هیچ شکلی، هیچ وجودی وجود ندارد که از خودش، یا چیز دیگری، یا از هر دو، یا بی‌اختیار بوجود آمده باشد» (MK ۱.۱). در این جمله، نارگارجونا به هیچ وجه قصد نداشته بگوید که هیچ چیز وجود ندارد، بلکه، او می‌خواست دلالت‌های ضمنی هستی‌شناسی ریشه وابسته به درستی در مورد روند آنچه که "وجود" دارد درک شود. او معتقد بود که الگوهای مثل وجود (آنطور که مثلاً در عبارت "وجود مستقل"

آمده - آنچه که در زبان انگلیسی "Entity" یا "Thing" به معنای "نهاد" یا "وجود" می‌خوانیم) در قالب مفهوم نادرستی برداشت شده‌اند به طوری که گویی چیزهایی که به آنها اشاره می‌شود وجود مستقلی دارند، و اینکه ایده قانون نسبیت (علت و معلولی) بین چنین وجودهایی (چیزهایی) عمل می‌کند - ریشه وابسته به طرز اشتباهی درک شده بود - به نوعی سفسطه‌آمیز تفسیر شده بود که غلط بود. انتقاد او با هدف نشان دادن این نکات صورت گرفت.

آنچه که ناگارجونا در اینجا می‌گوید را می‌توان به شکل بهتری در قالب ۴ مرحله درک کرد: (۱) مسئله اینطور نیست که چیزی با "وجود مستقل" از منشأ خودش تولید شده باشد. (۲) مسئله این هم نیست که چیزی با "وجود مستقل" از چیز دیگری غیر از خودش به عنوان منشأ تولید شده باشد. (۳) برآستی، هر چیزی با "وجود مستقل" نمی‌تواند از دو منشأ که خودش و یک منشأ دیگر است هم تولید شده باشد. نکته اساسی این مراحل اینست که تصور اینکه هر چیزی با "وجود مستقل" بتواند با ابزاری مثل شرایط یا نسبیت که تصور اینکه هر چیزی با وجود مستقل بتواند با ابزاری مثل شرایط یا نسبیت (رابطه علت و معلولی) بوجود آید غیرمنطقی است، چون هر وجودی (نهادی) ممکن است بطور تصادفی هم بوجود آمده باشد: "وجود مستقل تصادفی" اساساً چرند است، و هیچگونه نسبیت موجود مستقل نمی‌تواند به هر ترتیب "دیگری" هم تعریف شود. (این در MK ۳.۱.۱۵ آمده است). (۴) آخرین مرحله درباره عدم امکان بوجود آمدن "وجود مستقل" به طور اختیار است، چون اگر اینطور بود جهان نیز بسیار بی‌نظم و آشفتگی می‌شد، که البته با توجه به هنجارهای طبیعی منظمی که دارد این نمی‌تواند درست باشد. مفسرینی که روی اثر ناگارجونا کار کردند توضیحاتی را هم اضافه نمودند مثلاً اینکه اگر چیزی خودش را تولید کرده باشد در نهایت نتیجه این خواهد شد که یک زنجیره غیرقابل شکستن از تولیدات مشابه پدید خواهد آمدند یک مجموعه گسترده و بزرگ از چیزهای متنوع؛ این برای چیزی با یک "وجود مستقل" خاص غیرممکن است که چیزی با یک وجود مستقل کاملاً متفاوت را تولید کند - ارتباط نسبیتی در کجا می‌تواند دروغ بگوید؟ و اینکه ترکیب این دو نمونه تولید هر دو مشکل را با خود به همراه خواهد داشت.

پس ریشه وابسته، یک نظریه نسبیتی یا تأیید کننده آن (رابطه علت و معلولی) نیست و بودا هرگز قصد نداشته با استفاده از آن یک جهان واقعی کثرت‌گرا را توضیح بدهد. جهانی که یک ریشه وابسته دارد عمل کاربردی یک روند هستی‌شناختی متفاوت است: یکی از "پوچی‌ها". این را نمی‌توان در قالب الگوهای وجودی یا غیرووجودی درک کرد، چون اصلاً کاربردی برایش در آن حیطه نمی‌توان یافت. مسئله وجود داشتن به این دلیل در اینجا مطرح نیست که مفهوم ادراکی از وجود، خودش ایده یک جهان واقعی و کثرت‌گرا را در ذهن ایجاد می‌کند. اگر چنین جهانی وجود داشت غیرقابل تغییر و ثابت می‌بود، و آنطور که ناگارجونا توضیح داد، هیچگونه قانون علت و معلولی نمی‌توانست در چنین جهانی با چنین ساختاری کار کند: اجزای سازنده مستقل نمی‌توانند به شکل نسبی تعریف شده و در عین حال تصادفی ایجاد شده باشد.

عدم وجود هم نمی‌تواند ایده‌درستی باشد چون بوسیله ابزار ریشه‌وابسته ما جهان پدیده‌ای شگفت‌انگیزی را تجربه کرده‌ایم. در اینجا ناگارجونا اندیشه‌دو "حقیقت" را معرفی می‌کند، سنتی و نهایی. این دو حقیقت در رابطه با جهان تجربی و چیزهایی که "به همان شکل هستند وجود دارند"، بوسیله ناگارجونا مطرح شدند.

دو حقیقت و منطق پوچی

جهان تجربی ما غیرواقعی نیست: ما واقعاً آن را (و تجربیات وابسته به آن را) تجربه می‌کنیم. به هر حال، اگر کسی قادر باشد و از این دریچه به جهان تجربی نگاه کند که «همه چیز آنطور که هستند وجود دارند»، قادر به مشاهده حقیقت غایی (و البته دقیقاً همان پایانی بود که بودا در غایت مسیرش و آنچه که قصد داشت به آن برسد بود - بینش) خواهد بود، که به معنای شناخت ماهیت واقعیت است - روند هستی‌شناسی جهان - و این شناخت از یک جهان واقعی، با کثرت مستقل به ما ظاهر می‌شود. اما آنچه که ما از کثرت مستقل درک می‌کنیم معمولاً جهانی پر از تضادها و بستگی‌هاست - که البته درک مرسوم از این اصطلاح است - پس به نوعی "پوچی" یا چیزی مثل "وجود مستقل" می‌رسیم. این برداشت از اینجا می‌آید که جهان تجربی که ما با آن آشنا هستیم، اجزای تشکیل دهنده‌ای دارد که به نظر می‌آید وجودی مجزا و غیروابسته دارند، در حالی که همه این اجزای سازنده جهانی بخشی از حقیقت غایی هستند که می‌گوید جهان یک واقعیت تجربی با کثرت مستقل است: این یکی دیگر از دلایل اثبات این حقیقت است که جستجوی درک امور و چیزها به آن شکلی که واقعاً وجود دارند (حقیقت غایی) در قالب هر گونه الگویی که به "وجود" وابسته است اشتباه می‌باشد. درک اشتباه این موضوع، و پیشنهاد این نظریه که پوچی به معنای عدم وجود است، به نظر ناگارجونا به معنای برداشت اشتباه از تعالیم بودا بود. این برداشت اشتباه می‌توانست باعث لطمه خوردن مردم عادی شود (MK ۹.۲۴-۱۱). او ادامه می‌دهد، در واقع، پوچی تنها هستی‌شناسی منطقی ممکن برای جهان تجربی است: معتقد بودن به واقعیت‌گرایی کثرت‌گرا بسیار غیرمنطقی است چون با پیش فرض رابطه علت و معلولی و تغییرات همراه خواهد بود.

به موضوع ناگارجونا اغلب بوسیله فرمول چهارگانه اشاره می‌شود (فرمولی که قبلاً خود بودا هم به آن رسیده بود، به شکلی که در فصل ۳ به آن اشاره شده بود)، فرمولی که تفکر به هرگونه الگوی وجود، عدم وجود، هم وجود و هم عدم وجود، یا نه وجود و نه عدم وجود، را نادرست می‌خواند. نوشته‌های بسیاری از بودائیان و محققین مختلف در دست ماست که نشان می‌دهند چطور دقیقاً باید منطق این الگوها را درک کرد، معانی ضمنی آنها چیست، آیا به نوعی پوچ‌گرایی (نیهلسم) ختم می‌شوند، یا صرفاً باید به عنوان ابزاری بجهت انتقاد از مواضع دیگران از آن استفاده کرد. به نظر من اینها بهترین روش‌ها و ابزاری

هستند که می‌توانستند با هر گونه مخالفت ممکن مقابله کنند. از نقطه نظر حقیقت‌گایی به شکلی که در این نوشته‌ها توصیف شده، نمی‌توان هیچگونه تفکر وابسته به الگوهای وجودی/عدم وجودی را درست پنداشت: این نظریات طوری مطرح شده‌اند که جایی برای مبارزه با آنها از طریق بحث رومی عوامل وجودی (هستی‌شناسی) نمانده است. اگر کسی بخواهد ماهیت واقعیت را درک کند، بهترین راهی که پیش رویش قرار دارد اینست که، بر طبق نظر ناگارجونا، هدف خود را معطوف به "فرو نشانیدن تمام تفکیکها و تمایزات مطالب به صورت شفاهی" سازد. هر گونه نظر شفاهی درباره واقعیت اشتباه است بخاطر اشتباه بودن فرضیه مقدم جهان تجربی که بیان شفاهی در آن عمل می‌کند. بنابراین شاید شخصی در پی کسب بینشی باشد که در ساختار چنین الگوهایی یافت نشود (این هدف انطباق‌های متفکرانه است). از این مطلب چنین برداشت می‌شود که "پوچی" نباید بخودی‌خود به عنوان وجودی برتر و مستقل از یک غیرشفاهی ناشناخته درک شود بلکه به عنوان وجودی عادی.

ناگارجونا از پوچی می‌نویسد: این یک توصیف است نه یک اصل. علاوه بر این، هیچ تفاوت هستی‌شناختی بین مراتب حقیقت وجود ندارد: تنها تفاوت در تجربیات (از یک امر واحد) یافت می‌شود. در حینی که یک شخص نسبت به اموری که وجود دارند بی‌اطلاع است، شخص دیگری بر تجربیات و ضوابط حقیقت مرسوم متمرکز می‌باشد. وقتی یک نفر به بینش می‌رسد، پوچی‌های درک شده و مرسوم را می‌بیند. ادبیات ناگارجونا تفاوت مستقیمی با مفسران ودایی و مفسران نیایا - وایشسیکا دارد، چون او بر یک جهان مرسوم تأکید دارد که اگر شخصی حقیقت مطلق را بفهمد باید قادر به "دیدن آن به اندازه کافی" باشد، نه یک واقعیت کثرت‌گرا و مافوق.

اگر کسی بخواهد نسبت به دو مرتبه حقیقت خود صادق باشد، خطرناک است که بخواهد به ابزار شناخت ناگارجونا متوسل شود: همه چیز از فعالیت گرفته تا احساسات فقط به طور مرسوم رخ می‌دهند، به این ترتیب هیچ چیز بر پایه ساختار یا نظامی که بتوان رویش حساب کرد به ما نمی‌رسد. اما ناگارجونا به این شک داشت که مرتبه حقیقت مرسوم خودش از چه بینش یا از کدام قلمرو کسب شده است، و اینکه واقعیت آن بر طبق معیار وابسته و خودش مفهوم پیدا می‌کند را هم دقیقاً نمی‌دانست. در این متولد، هر کس می‌تواند اهمیتی که منطبق برای او داشت را مشاهده کند. اما برخلاف روش‌شناسی نیایا، ناگارجونا از منطبق برای حمله به فرضیه مقدم اساسی استفاده کرد که همه ابزار شناخت دیگر بر پایه آن قرار داشتند. واقعیت خارجی (ظاهری جهان تجربی). اینکه ناگارجونا در پی آشتی دادن نظرات دیگران با نظریه خودش بود یا اینکه می‌خواست موضع شخصی خودش را درباره منطبق پوچی اثبات کند، موضوعی بود که باعث ایجاد دو دستگی در بین طرفدارانش شد. دو مکتب فلسفی مادهاماکا در همین مسیر تأسیس شدند، و بعدها به منتقدین تفکر ناگارجونا تبدیل گشتند، چه در داخل جامعه بودایی و چه در خارج از آن.

فقط ذهن

یک مکتب غیرماده‌یاما‌کایی مهم در حدود دو قرن بعد از ناگارجونا تأسیس شد که اسمش سیتا - مارتا (Citta-Matra) بود (به معنای "فقط ذهن"). عنوان مکتب مشابه دیگری یوگا‌کارا (Yogacara) بود (به معنای "عملکرد یوگا"). دو برادر به نامهای آسانگا (Asanga) و واسوباندهو (Vasubandhu) که در قرن چهارم میلادی زندگی می‌کردند با این مکاتب همکاری کرده، و روش را مطرح نمودند که در پی تصحیح مادی جلوه دادن ابهیدهارمای دهارماها بود، اما دو تفاوت عمده با روش ماده‌یاما‌کا داشت، اول، این روش کاملاً بر روندهای ذهنی و تجزیه و تحلیل عقلانی متمرکز بود؛ دوم، در این روش سعی می‌شد بودیزم مثبت‌تر از آنچه در ذهن اکثر مردم بود نشان داده شود. تعلیم پوچی بوسیله متفکران کمال حکمت و ماده‌یاما‌کا مطرح شد و از سوی بعضی به عنوان نوعی گمراهی و ایده منفی که به پوچی‌گرایی (ینهلیم می‌انجامد تعریف شد؛ عده بسیاری از متفکران عقیده داشتند که این طرز فکر توجه را از عملکرد و فعالیت عملی واقعی برای درک و تمرکز در می‌دارد تا به بینش‌های بخش درست پیدا کند.

روش یوگا‌کارا، آنطور که در ویمشاتیکا (Vimsatika) و تریمشیکا (Trimsika) آمده، روشی برای تجزیه و تحلیل نمونه‌های مختلف "وضعیت ذهنی" یا "موضوع هشیاری" ارائه کرد، که شامل بینش قبلی شخص از جهان تجربی می‌شد. مسائلی که آنها مطرح می‌کردند شامل این پرسشها بود: کدام وضعیت‌های ذهن باعث تداوم می‌شوند؟ چگونه روش کارمیک در تجربه کردن شرایط عملکردهای یک نفر عمل می‌کند؟ چه چیزی است که ما را به نادانی می‌کشاند؟ یا چه چیزی است که مسبب نادانی ماست؟ شخص باید چه کاری انجام بدهد تا قادر به "مشاهده هر چیز آنطوری که واقعاً هست" شود؟

آنطور که گفته شده، مشکل اساسی اینست که جهان تجربی مرسوم، خویشتن و دیگری، علت و معلول، گیرنده و دهنده، یک ساختار ذهنی است، که بوسیله "دگرگونی‌های هشیاری" خلق شده است، که در نهایت به واقعیتی تحمیل شده که واقعاً هست، نه آنطور که دیده می‌شود. تداوم وجود دارد چون "دگرگونی‌های هشیاری" در حینی که "بذرهای" را در "مخزن هشیاری" ذخیره می‌کنند، که بعدها در زمان آینده از آنها استفاده خواهد شد، یک ساختار ذهنی وابسته به شرایط نیز پدید می‌آورد. وقتی یک شخص بینش را کسب نکرده، تجزیه این روند برایش اجتناب‌ناپذیر است - این ساختار به این دلیل عمل می‌کند که مخزن هشیاری بوسیله نادانی "آلوده" شده است و درک حقیقی ماهیت واقعیت امکان‌پذیر نیست. این آلودگیها، که کم هم نیستند، ویژگیهای متنوع تجربه مرسوم ما را شکل می‌دهند همانطور که ویژگیهای مخصوص و منحصر به فرد را در هر انسانی ایجاد می‌کنند؛ همه اینها حاصل کار از "بذرهای" کارمیک شخص هستند.

برای غلبه بر تداوم، یعنی برای خالی کردن مخزن هشیاری از این بذرها، شخص باید به داخل آنچه از قدیم در وی شکل گرفته نفوذ کند - ساختاری که در اثر سپری شدن روندهای ذهنی ایجاد شده است. این عمل بوسیله انضباطهای فکری (یوگاکارا) انجام می‌شود. برای رسیدن به این مرحله، شخص باید "سه جنبه" تجربه را بخوبی درک کند. جنبه‌ای از تجربه که ما آشنایی بیشتری با آن داریم و جنبه "ساختاری" نام دارد: نهاد ذهنی با ساختاری شکل گرفتند - جهان مشروط. در این مرحله، ویژگی اصلی که باید بر آن متمرکز شد ویژگی مادی است: جهان "با ساختاری واقعی". جنبه "وابسته" یک فعالیت ذهنی اساسی می‌باشد که به نوعی دگرگون شده است، "اطلاعات اولیه" از تجربه. این جنبه را نمی‌توان انکار کرد یا نادیده گرفت: تجربه، زمینه عمومی و رایجی است که به همه انسانها داده شده است، بدون توجه به میزان درک فلسفی‌شان. جنبه "کامل"، حضور تمام عیار همه ساختارهای ذهنی است که در "روند" تجربی عمل می‌کنند.

ویژگی‌های بسیاری در این توضیحات هستند که بسیار حائز اهمیت می‌باشند. اول، در توضیح چگونگی به وجود آمدن جهان بوسیله دگرگونی‌های هشیاری، ادعاهای نیایا - وایشیکا و دیگران که می‌گفتند ادراک هر موضوعی وجود متعالی آن موضوع را شکل می‌دهد، را رد می‌کرد. دوم، حقیقت تدام تجربی را با روش جذاب، "مثبت" و فلسفی مخصوص به خود توضیح می‌داد: با اصرار بر واقعیت تجربی، این روش در واقع بجای تأکید بر مطلق بودن بر آشنایی داشتن با موضوع تأکید می‌کرد. این نکته برای مباحث روانشناسی و بعضی از مطالب دشوار آموزه "پوچی" که بوسیله ماده‌یاماکا مطرح شده بود اهمیت بسیاری داشت. سوم، از نقطه نظر هستی‌شناسی، این توضیحات برای هر گونه تفسیری باز بودند، چه مطلق و چه اسمی. این یعنی "بذرها" کارمیک و مخازن هشیاری می‌توانند هم به عنوان تشبیهات درک شوند و هم نهادهای عملی، درست مثل تفکر "فقط ذهن": رهاسازی بینش شاید به سادگی مستلزم توقف فعالیت‌های ذهنی باشد، چون مادامی که این فعالیتها ادامه پیدا می‌کنند، روند پر شدن "مخزن هشیاری" ادامه پیدا می‌کند؛ یا شاید بتوان اینطور توضیح داد که یک "مخزن هشیاری" بعد از پاک شدن، نوعی تداوم وجودی پاک خواهد داشت. به همین شکل، "دگرگونی هشیاری" می‌تواند به معنای محرک‌های فعالیت‌های ذهنی که هر شخص تجربه می‌کند باشند؛ محرک‌هایی از نوع کاملاً نامحسوس، یا ممکن است به روشی اشاره داشته باشد که بوسیله آن، هشیاری به عنوان نوعی "ماده اولیه ذهنی" در قالب مفهومی حقیقی‌تر به جهان تجربی تبدیل می‌شود. اصطلاح "فقط ذهن" برای هر دو مناسب است: نیاز به درک فعالیت‌های ذهنی یک شخص در جهت کسب بینش‌هایی بخش، و این ادعا که جهان تجربی شامل ماده اولیه ذهنی است.

بودائیان یوگاکارا و محققین بودیزم سر این قضیه آخر اختلاف نظر دارند. در داخل سنت، روشهای متفاوت به شکل‌گیری مکاتب مختلف یوگاکارا انجامید. یعنی مکاتب متفاوتی که خود را بودیزم و یوگاکارا می‌دانستند تأسیس شدند. محققین سر این مسئله اختلاف نظر دارند که آیا این سنت همیشه در مفهوم

هستی‌شناسی یک مکتب ایده‌آل‌گرا بوده (فقط ماده اولیه ذهنی وجود دارد)، یا به عنوان جستجویی برای درک و شناخت فعالیت‌های ذهنی آغاز شده، و هستی‌شناسی و الگوهای وابسته به آن را کنار گذاشته، و بعدها به یک مکتب ایده‌آل‌گرا تبدیل شده است. اندیشه‌ها یا متون مورد استفاده این سنت در دوران اولیه مبهم هستند، و می‌توان آنها را به هر دو شکل تفسیر کرد. به هر حال توجه به این که آیا واسوباندهو (Vasubandhu) جستجویی را مطرح می‌کند که عوامل هستی‌شناختی در آن دخالت داده نمی‌شوند برای محققین و ما بسیار مفید است. او نظرات مشابهی با تعالیم اولیه بودا دانست، هر چند بعدها به شکل متفاوتی تفسیر شدند؛ ناگارجونا شخصی بود که با ادعای تفکیک و تمیز مطالب شفاهی از یکدیگر باعث شد تفکرات واسوباندهو متفاوت از تفکرات اولیه بودیزم تفسیر شوند. برعکس، اگر او در پی ارائه یک هستی‌شناسی ایده‌آل‌گرا بود، یک تغییر مسیر محسوس و بزرگ در روند کارش باید مشاهده می‌شد.

واسوباندهو و پیروانش در سنت یوگاکارا (بودیزم یوگاکارا) سهم بسزایی از دورانی که مباحث بودیزم شکوفا می‌شد داشتند. متفکران بودایی برای قرن‌ها ایده‌های اصیل: پیچیده‌ای در کنار انتقادات به محیط اجتماعی هند معرفی کردند، کاری که از ناگارجونا آغاز شد، به طور خاص، آنها یک چالش جدی را برای کسانی که واقعیت‌گرایی را بوسیله ابزار ادراک حسی میسر می‌پنداشتند بوجود آوردند.

بودائیان به تدریج آماده شدند تا دلالت‌های ضمنی منطقی را زیر سؤال ببرند و این پرسش را مطرح سازند که آیا روند شناختی موجود به عنوان ابزار کسب شناخت قطعی واقعاً قابل اعتماد است. جدا از نوشته‌های اولیه و شدیداً پیچیده ناگارجونا، او در دفاع از آنچه که به عنوان تعلیم حقیقی بودا مشاهده می‌کرد، توانست قدرت بحث منطقی و مقابله با انتقادات دیگران را به بودیزم هدیه کند. این به تأسیس سنتی تحت عنوان "منطق بودایی" انجامید، که مباحث منطقی و اثبات اشتباهات وابسته به تفسیر دهارماها و ماهیت وجود در آن به روش بسیار تکنیکی و مخصوص در نظر گرفته شده بود. متفکران بزرگ منطق بودایی که دنیاگا (Dinnaga) و متفکر برجسته دهارماکیدتی (Dharmakirti) هم از جمله آنها به شمار می‌روند، قوانین بحث منطقی را پایه‌گذاری کردند. در این میان باید به نقش متفکران بعدی مثل نایایکاس (Naiyayikas) و دیگران هم اشاره کرد. هر چند "فرضیه‌ها" و اهداف بودائیان و واقعیت‌گرایان تفاوت محسوسی با هم دارند، اما مباحث نسبی هر دو دسته دو جنبه داشت که یکی مفهوم بود و دیگری علاقه و تفاوت آنها نیز به این دلیل بود که هر کدام قوانینی را پیروی می‌کردند که حد واسط قوانین دسته دیگر بودند.

شاهد و مورد مشاهده: یوگا و سامکھیا

یوگا: هماهنگی و کنترل

مردم در هند از قرن‌ها قبل انواع مختلف فعالیت‌ها و تمرین‌های ذهنی را انجام می‌دادند، که اغلب با واژه "یوگا" به آنها اشاره می‌کنیم. اشارات اولیه برهمنی به یوگا را می‌توان در آپانیشادها یافت، اما این شک هم (که البته اندک است) وجود دارد که اینها عمل‌کردی را منعکس می‌سازند که حتی در زمان خودش هم به نوعی از یک نقطه آغاز پیشرفت کرده بوده است. در طول زمان، انواع مختلف یوگا تعلیم داده شده، اما پایه و اساس همه آنها یکی بوده است. واژه "یوگا" (Yogo) از ریشه سانسکریتی *یوج (Yui)* برگرفته شده که به معنای "وصل کردن" است - در مفهوم وصل کردن چیزی به چیز دیگر عده‌ای آن را با اصطلاحاتی مثل "پیوند" یا "اتحاد" تعریف می‌کنند: چه صحبت از وصل شدن خویشتن / جان (Atman) یک شخص با جهان (عالم هستی) باشد (برهمن)، یا، نظام‌های الهی، با جان شخص با خدا. شاید با توصیف روندهایی مثل "کنترل" درونی، "هماهنگی"، "ترتیب"، یا آنچه که "کمال بینش" خوانده می‌شود هم بتوان یوگا را توصیف کرد. هستی‌شناسی غالب می‌تواند از نظامی تا نظام دیگر متفاوت باشد، اما اصل اساسی و ابتدایی این بوده که زندگی عادی یک ویژگی اجتناب‌ناپذیر دارد و آن هم "سرگردانی و گمراهی" به دنبال حواس انسان است. بنابراین، یوگا، با هدف کسب کنترل، آرامش، و در بعضی از نظام‌ها، کسب بینش شناختی صورت می‌گیرد.

دارشانای یوگای کلاسیک در متنی که تحت عنوان *یوگا سوترا (Yogasutra)* شناخته می‌شود ثبت و به دست ما رسیده است. این درست است که اغلب به سهم مردی به نام پاتانجالی (Patanjali) در نوشته شدن این کتاب اشاره می‌شود، اما در واقع نویسنده یوگا سوتراها ناشناخته است. البته این را هم باید بدانیم که به هر ترتیب که باشد، پاتانجالی‌های زیادی هم وجود داشته‌اند (که استاد دستور زبان که در فصل ۴ به او اشاره شد را هم شامل می‌شود). متن یک روش شناسی جامع از یوگا ارائه می‌دهد. براستی، در این متن به نظر می‌رسد که ارائه روش هدف اصلی نویسنده بوده است و حتی اشاراتی که به جهان هستی در آن شده به نظر برای شرح دقیق‌تر هدف و ساختار روش شناسی موجود بوده است. هر چند این آثار الگوها و جزئیات مشابهی نسبت به نظام‌های فلسفی دیگر دارند، اما هیچ اثری در اشاره به مکاتب دیگر در آنها دیده

نمی‌شود: اگر طرفداران کلاسیک یوگا در بحث با دیگران شرکت کرده باشند هم شرحی از آن مباحث در یوگاسوتراها به چشم نمی‌خورد. متن یوگاسوترا چیزی فراتر از یک راهنمای عمل است، و محتوای متنوعی که دارد بی‌شک بر خلاف بحث و جدل، روند عملی (کاربردی) طولانی و عمیقی را پشت سر گذاشته است. برای کسانی که یوگا را به عمل می‌آورند، نکات مطلق فلسفی کمتر از تفکر و تمرکز بر نگرش‌ها اهمیت دارد، و تاثیرگذاری در عمل مهمتر از متقاعد ساختن دیگران است. دارشانی یوگاسوترا شاید بیش از تمام دارشانه‌های دیگر در "فلسفه" هند نشان دهد که هدف و مقصود اصلی فلسفه نجات‌شناسی بوده است.

هدف از یوگای کلاسیک (اصلی)

یوگاسوتراها با هدفی که دنبال می‌کنند آغاز می‌شوند:

حالا شرح یوگا: یوگا یعنی توقف فعالیت‌های ذهن (Citta-vrtti-nirodha).

(یوگاسوترا ۱.۱-۲)

فعالیت‌های ذهن (Citta-vrtti) انواع مختلفی دارند، که در گروه‌های متعددی مثل تصورات، خیالات، خواب و حافظه طبقه‌بندی می‌شوند. ابزار کسب دانش برای رسیدن به شناخت معتبر شامل ادراک حسی، استنباط، و شهادت سنت هستند. تصورات، شناخت‌های معتبری نیستند، و بر پایه و اساس هیچگونه واقعیت عملی (کاربردی) قرار ندارند. خیالات از آن دسته ابزار کسب شناخت هستند که فقط بر پایه فعالیت‌های ذهنی عمل می‌کنند - تمایل بر خیالپردازی درباره واقعیت فقط در الگوهای "جسم بخشیدن به حرف‌ها" تعریف می‌شوند این استنباط‌های فعالانه است که باعث می‌شود شخص واقعیت را آنطور که هست ببیند. خواب هم مستلزم فعالیت ذهنی منحصر به خودش است، و حافظه نیز در تمام تجربیات ما همراهمان است. توقف همه اینها بوسیله تمرین و به عمل آوردن یوگا و کنترل (Detachment) میسر می‌شود. تجربیات و وضعیت ذهنی مثل بیماری، شک، بی‌دقتی، تنبلی، اشتباه، و عدم ثبات همگی بر هشیاری ما تاثیر منفی می‌گذارند و فقط با تمرکز و تمرین یوگاست که می‌توان روند آنها را متوقف کرد. درد، افسردگی، لرزش اندام، تنگی نفس و اختلالاتی از این قبیل حاصل فعالیت‌های ذهن هستند. اگر شخصی موفق شود ذهن خود را بر یک نقطه متمرکز کند، یعنی در مفهوم خود خواهی بر خودش متمرکز

نباشد، به ثبات ذهنی، تنفس درست، اندام تحت کنترل و اضای درونی می‌رسد. (این شرح از ترجمه تفسیری یوگاسوترا/ ۵.۱-۲۲، ۲۹-۳۵ تهیه شده بود.

از بررسی این متن می‌توان مشاهده کرد که نویسنده متن این را رد می‌کند که واقعیت غایی به شکلی ترتیب داده شده که ما بر اساس تجربیاتی که از جهان مجسم بدست می‌آوریم به آن برسیم. فعالیت‌های ذهنی اغلب گیجی و حواس‌پرتی ایجاد می‌کنند و این باعث غافل شدن ما از ادراکات واضح واقعیت می‌شود. تایید روش یوگا مستلزم پذیرش این است که "شخص"، که در این نظام تحت عنوان *Purusa* شناخته می‌شود از "تجسم" یا "آنچه که دیده می‌شود" کاملاً جداست. هرکس که به این نقطه نرسد (یعنی نپذیرفته باشد که *Purusa* از *Prakarti* کاملاً جداست)، به اشتباه معتقد است که "شخص"، که هشیاری در آن قرار دارد، بخشی از قلمروی دیدنی (مجسم) است. ما تجسم خود را به درستی درک نمی‌کنیم و یا اشتباه درک می‌کنیم و این اشتباه فقط در مورد تجسم ما نیست بلکه "ضمیر" ناخودآگاه ما را نیز شامل می‌شود: جهان مجسم یکی از فعالیت‌های ضمیر ناخودآگاه ماست؛ هشیاری به پوروساها (اشخاص) تعلق دارد، که آنها نیز غیرفعال هستند. این ترکیب عطفی پوروسا و پراکرتی است که وهم را ایجاد می‌کند: تمیز و جداسازی، زمانی کسب می‌شود که فعالیت‌های تفکیکی ذهن متوقف شوند. این راه رسیدن به رهایی از چرخه تناسخ است، که تا هر وقت ترکیب عطفی بین *Purusa* و *Prakarti* وجود دارد ادامه می‌یابد. این شخص واقعی (*Purusa*) است که واقعیت را در درجه اعلی به انسان هدیه می‌دهند؛ این باید درک شود که انسان‌ها آرزوی رسیدن به خیر مطلق (*Summum bonum*) را دارند شناخت شخص واقعی (ماهیت واقعی شخص)، و واقعیت پوروسای یک نفر، هدف اصلی تمرین و به عمل آوردن یوگا و به این ترتیب یوگاسوتراهاست. بر خلاف نادانی ما، که هشیاری مان هم در حیطه آن قرار دارد، در یوگای کلاسیک، جهان مجسم حقیقی محسوب نمی‌شود. پراکرتی - جهان مجسم - به لحاظ هستی‌شناسی وابسته به خودش، درست مثل پوروساها، وجود دارد. اما پراکرتی جهانی است که هم از موضع "برتر" و حقیقی همه چیز جداست و هم از اسارت تناسخ. بنابراین، هدف؛ جداسازی شخص (خویشتن) از جهان مجسم (پراکرتی) است.

تمرین یا به عمل آوردن یوگا به دو دلیل حیاتی است. اول، نادانی تنها زمانی وجود دارد که انسان در مرحله تجسم قرار دارد. دوم، در مرحله تجسم است که تفکیک و تمیز انجام می‌شود. در حین غیر فعال بودن، پوروسا، کاری نمی‌تواند انجام دهد: نقش او فقط شاهد بودن است.

در متن *یوگاسوتراها* به اطلاعاتی درباره وضعیت‌های مختلف ذهن، روش‌های متفاوت کنترل فعالیت‌های ذهنی، مراحل مختلف رسیدن به دانش، چگونگی توقف فعالیت‌های ذهن و چیزهایی که مانع متوقف شدن آنها می‌شوند و غیره بر می‌خوریم. بعضی از این اطلاعات و توضیحات مربوط به آنچه که شخص تجربه می‌کند هستند، هم در مرحله غلط پراکرتی و هم پوروشای تفکیک و جدا شده که به عنوان

مرحله درست معرفی شده است. بخش اعظم این توضیحات یوگاسوتراها، تکنیکی بوده، و برای کسانی که هیچ تجربه‌ای از وضعیت‌های تمرکز فکر ندارند شاید بی‌معنی باشد. یکی از محققین غربی یوگای کلاسیک این متون را به عنوان "نقشه‌های عملی و اصلی برای طی روند یک سفر باطنی" توصیف کرده است، که به روشنی این را پیشنهاد می‌کند که متن اساساً نمایانگر یک وضعیت واضح فلسفی یا هستی‌شناختی نیست، بلکه گزارش از عملکردهای وابسته به تمرکز فکری که بوسیله آن می‌توان همه فعالیت‌های ذهن را کنترل کرد.

سامکھیا: استدلال برای دوگانه‌انگاری

در نقطه مقابل، متن اصلی سامکھیای کلاسیک به طرز آشکارتری یک هستی‌شناسی واضح و استادانه را با بحثی روشن درباره ابزار کسب دانش ترکیب می‌کند. درباره این متن، **سامکھیا کاریکا (SK)**، گفته می‌شود که بوسیله اشیوارا کرسنا (Isvarakrsna) بین سال‌های ۳۵۰ و ۴۵۰ میلادی نوشته شده است. از شواهد روشن است که تفکر سامکھیا کاریکا بسیار قدیمی است و به زمان آپانیشادها بر می‌گردد، که البته در جزئیات با زمان‌های قبل‌تر و آنچه که امروزه از متن کلیدی سنت برداشت می‌شود (یا بر جای مانده) متفاوت است. به هر حال، هیچ متن سامکھیای قدیمی‌تر از آنچه در دست داریم یافت نشده است.

اصطلاح سانسکریتی **سامکھیا** مفاهیم مختلفی دارد، اما در این سنت به معنای چیزی شبیه "ریزگویی" است. این اصطلاح در قالب این مفهوم به تجزیه و تحلیل و جداسازی اشاره می‌کند؛ به تجزیه و تحلیل و جداسازی طبقه بندی‌هایی که در جهان مجسم قابل تشخیص است. SK با این جمله آغاز می‌شود: "این بخاطر وجود اضطراب و رنج است که آرزوی غلبه بر آن در انسان به وجود می‌آید." در ادامه این جمله درباره هدف نوشته که نجات‌شناختی است می‌خوانیم و در ادامه گفته می‌شود که نوعی دانش خاص و تفکیک شده لازم است، که بتواند "مجسم شده، مجسم نشده و دانا" را از هم تفکیک سازد. جملات بعدی تمایز هستی‌شناختی بین پوروساها (دانایان - که با کنیت کثرت و مجرد، اما به لحاظ هستی‌شناسی شبیه یکدیگر نشان داده شده‌اند) و پراکرتی (هم مجسم و هم غیر مجسم - اما با کمیت واحد) را نشان می‌دهد.

سامکھیا، مثل یوگای کلاسیک، به لحاظ هستی‌شناختی به این شکل دوگانه انگار هستند: واقعیت شامل پوروساها و پراکرتی است. پراکرتی، در وضعیت مجسم نشده‌اش یک هستی‌شناسی خلق نشده و "مفروض" است، که مجسم می‌شود (به شکل "خلق شده‌اش") وقتی در یک ترکیب عطفی با یک پوروسا قرار می‌گیرد (چگونگی انجام شدن این لانه توضیح داده نشده است).

یک نکته مهم برای تایید دوگانه‌انگاری سامکھیا این است که درباره آنچه مجسم می‌شود گفته شده که در پراکرتی مجسم نشده از قبل وجود داشته است: هیچ چیز جدیدی خلق نشده است. این نظریه، که در فصل بعدی هم به آن خواهیم پرداخت، را با اصطلاح *ساتکاریاوادا (Satkaryavada)* نیز می‌شناسیم: نظریه‌ای که بر وجود پیشین علت تاثیر می‌گذارد. در sk می‌خوانیم که هم جهان مجسم به لحاظ هستی‌شناختی وجود خارجی دارد و هم اینکه به لحاظ هستی‌شناختی واحد است. دلایلی که برای تایید ساتکاریا در جمله ۹ (آیه ۹) داده شده عبارتند از:

چون عدم وجود نمی‌تواند چیزی را تولید کند؛

چون وجود یک علت مادی ضروری است؛

چون همه چیز نمی‌توانند از منابع مختلفی به صورت اتفاقی ایجاد شده باشند؛

چون همه چیز فقط می‌توانند از چیزی تولید شده باشند که قابلیت تولید کردن داشته باد؛

چون این ماهیت علت و معلول است.

این آیات (جملات) نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند استنباط به عنوان یکی از ابزار شناخت چقدر برای سامکھیا اهمیت دارد. یک نمونه دیگر این استنباط است که باید یک پوروساها متعدد (تنوع) باشند "چون در تولدها، مرگ‌ها، و فعالیت‌ها تنوع وجود دارد؛ چون اتفاق‌های مختلفی در زمان‌های مختلف می‌افتد؛ چون مردم ویژگی‌های متفاوتی دارند" (sk آیه ۱۸).

ابزار شناخت دیگری که در سامکھیا به عنوان یک ابزار تایید شده از آنها صحبت شده است ادراک و شهادت معتبر هستند. ادراک به عنوان "تحقیق انتخابی اجسامی خاص" توصیف شده است (sk آیه ۵)، که به این معنا نیست که همه ادراکات "عادی" معتبر و قابل اعتماد هستند. و شهادت معتبر به میراث سنتی مربوط می‌شود، میراثی که به آپانیشاداها به عنوان منبع اصلی بر می‌گردند. استنباط و ادراک بر شهادت معتبر ارجحیت دارند، و هر جا که شهادت منطقی نباشد، استنباط و ادراک غالب می‌شوند. یک نمونه از این امر را در این مورد می‌توان مشاهده کرد که برای توضیح کثرت پوروساها، از استنباط استفاده شده، بجای پذیرش شهادت آپانیشاداها که می‌گویند شخص (Atman) و وجود جهانی (Brahman) یکی هستند.

کیفیت‌ها، طبقه‌بندی‌ها، و ادراک

تمام پراکرتی با سه کیفیت اساسی "رنگ شده است"، که در واقع ویژگی‌های بیان شده در آیه ۱۸ sk هستند که در زبان سانسکریتی به نیکویی، انرژی یا اشتیاق، و قوه سکون ترجمه شده‌اند. ترکیب این سه چنین توصیف شده است: مجسم، فعال و محدود؛ غلبه، حمایت، و همکاری با یکدیگر " (SK آیه ۱۲).

پس اینها هستند که توضیح می‌دهند چرا انسانها به لحاظ ویژگی‌ها با هم تفاوت دارند و یا موجودات در طبقه‌بندی‌های متنوعی قرار می‌گیرند. اگر تفکیک و تمیز رهایی بخش بخواهد صورت بگیرد نباید هیچگونه ناهماهنگی در بین کیفیت‌ها وجود داشته باشد.

در کنار این ماهیت سه گانه پراکرتی، تجسم آن نیز بر طبق طبقه‌بندی‌های متنوعی که مستلزم تجزیه و تحلیل است شکل گرفته تا بر رنج غلبه شود. نخستین گروه در این طبقه‌بندی **بودهی** است، که هم به عنوان "اراده" فردی عمل می‌کند و هم به عنوان قوه تفکیک کننده: همین بودهی است که "امور حسی خاص را به انتخاب خودش معین می‌کند" تا به رهایی برسد، و در نهایت پوروسارا از پراکرتی جدا می‌سازد. گروه بعدی **آهامکارا (Ahamkara)** است، که به طور تحت اللفظی به معنای "من-خالق" می‌باشد. این ضمیری است که با هشیاری شخص در یک نفر اشتباه گرفته می‌شود. بعد از این دو گروه عمده در طبقه بندی تجسم پراکرتی نوبت به ذهن می‌رسد، به عنوان یک گروه مجزا، با تعداد زیادی "مجموعه": ارگان‌های حسی (گوش، چشم، بینی، زبان، پوست)؛ ارگان‌های عملی (صدا، دستان، پاها، ارگان‌های دفعی، ارگان‌های تناسلی)؛ "عناصر خالص" (صدا، لمس، شکل، مزه، بو)؛ و "عناصرناخالص" (فضا، باد، آتش، آب، زمین).

"ریزگویی" (**سامکھیا**) این طبقه بندی‌ها تصویری دوجانبه به ما ارائه می‌دهد؛ هم از چگونگی تفکر انسان‌ها از هشیاری خودشان، که شامل پراکرتی ناهشیار نیز می‌شود، و هم چگونگی تفکر انسان‌ها از هشیاری خودشان، که شامل پراکرتی ناهشیار نیز می‌شود، و هم چگونگی تفکیک شدن چیزهایی که در وضعیت ناهشیار وجود دارند. من-خالق یک جزء سازنده است که باعث می‌شود ما فکر کنیم که هشیار هستیم: این من-خالق به لحاظ پدیده شناختی به عنوان متفکر تجربه می‌شود، یعنی عامل اعمال، و نهاد فردی در جهان تجربی. به هر حال، این من-خالق در پراکرتی محصور شده، و حکم یک چراغ چشمک‌زن را دارد. بودهی، اراده هر فرد و قوه تفکیک، در من-خالق آن فرد به عنوان تمرکز بر زندگی تجربی شخص غرق می‌شود، که در نهایت با هم از پوروسای غیرفعال که همواره در زمان حال به سر می‌برد دور می‌شوند. این مستلزم تلاش‌های دو جانبه نیروهای ذهنی فرد است (و این می‌تواند به معنای تلاش‌های ذهنی فرد در زندگی‌های مختلفی که تجربه می‌کند باشد)، یعنی تغییر مسیر فعالیت‌های تفکیکی بودهی زمان زیادی طول می‌کشد.

سامکھیا کاریکا بارها عنوان می‌کند که هدف اصلی تمام این ساختار جستجو و یافتن گیجی‌هایی است که بوسیله کیفیت‌های ناموزون ایجاد شده‌اند، مخصوصاً آن دسته از گیجی‌ها و حواس‌پرتی‌هایی که بخاطر غلبه اشتیاق و علاقه شدید یا سکون ایجاد شده‌اند. اینها همه دریچه‌ها را برای ورود نادانی‌ها، نامناسبات، دلبستگی‌ها، و خوشنودی‌های کاذب باز می‌کنند. به هر حال در نهایت، برای **بودهی** هر فردی امکانپذیر است که خود را در مقابل همه مشکلات ایمن سازد به طوری که در مسیر رهایی از چرخه تناسخ

قرار گیرد و همین کافیتست که من-خالق نتواند آنچه که هر فرد به عنوان شخص (خویشتن) خود می‌شناسد را در مرتبه پایینی خلق کند (مجسم سازد). شخص واقعی همان پوروسا است، که جدا بوده و منتظر یافتن بالهایی برای پرواز است. این ادراک بر عدم هماهنگی پوروسا و پراکرتی تاثیر گذاشته و شخص را در نهایت از تداوم چرخه تناسخ رها می‌سازد.

پس پراکرتی به لحاظ کیفیتی از پوروسا مرتبه پایین‌تری دارد. در **سامکھیا کاریکا** می‌خوانیم که در واقع "هیچ چیز واقعا" محدود نیست؛ هیچکس از نو متولد نمی‌شود و هیچکس آزاد نمی‌شود" (sk آیه ۶۲). به نظر می‌آید که این فقط پراکرتی است که در چرخه تجربی قرار دارد، و "اشخاص" هشیار پراکرتی خیالی بیش نیستند، در واقع تولد دوباره این "افراد" به معنای تولد دوباره اشخاص واقعی نیست. پورساها صرفاً شاهدین هستند.

برای کسب تفکیک در **سامکھیا کاریکا** هیچ روش مشخصی به همراه جزییات ارائه نشده است. اشاره‌ای به نیاز به تمرین و مطالعه و استدلال، و اطاعت از فرامین نیکو و به عمل آوردن امور اخلاقی دیده می‌شود (sk آیه ۵۱). در عین حال در این نظام عملکرد یوگای کلاسیک هم بخشی از ساختار اصلی محسوب می‌شود. یک قیاس فنی دیگر برای اشاره به وهم حاصل از گیجی به شکلی که در سامکھیا کاریکا توصیف شده، را به وضوح در مورد اصطلاح "فعالیت‌های ذهن" می‌توان صورت داد، اصطلاحی که در **یوگاسوتراها** آمده است

ضمیمه‌ای درباره پراکرتی

آنچه که سؤال برانگیز می‌شود اینست که آیا تجسم پراکرتی آنطور که از **سامکھیا کاریکا** می‌توان درک کرد در واقع همان تجسم یک جهان واقعی و کثیر است، همانطور که اغلب برداشت می‌شود. من دوست نداشتم در این کتاب واژه فنی پراکرتی (Prakrti) را ترجمه کنم، اما ترجمه‌های رایج این واژه "طبیعت" یا "ماده" هستند (احتمالاً در تضاد با پوروسا به معنی "جان" یا "هشیاری"). طبقه‌بندی‌های تجسم شامل تمام عناصر ناخالصی می‌شوند که عموماً با ماده ارتباط هستند اما ترتیب حادث شدن تجسم برخلاف انتظار ماست. در متن، قوه‌های شناختی قبل از جهان تجربی آمده‌اند. و از من-خالق است که ویژگی‌های جان طبیعی متعاقباً پدید می‌آیند. علاوه بر این، سه کیفیتی که همه چیز را شامل می‌شوند - نیکویی، انرژی یا اشتیاق، و سکون - کیفیت‌هایی هستند که بیشتر از اینکه مادی محسوب شوند روان شناختی هستند. بنابراین، ممکن است کسی بپرسد آیا آنچه که توصیف شد یک جهان به لحاظ شناختی وابسته است - یعنی هر شخصی جهان تجربی مخصوص به خودش را دارد - آنطور که در زمینه تعالیم اولیه بودایی در فصل سوم مشاهده کردیم؟ شاید این تفسیر **سامکھیا کاریکا** به لحاظ هستی‌شناختی

دوگانه‌اش ما را با مشکل مواجه سازد - قطعا به عنوان یک دوگانه‌انگاری باید درک شود - مخصوصا اینکه در زمینه متن پراکرتی به عنوان ماده درک می‌شود. اما همانطور که گفته شد این با مشکل وجودی انسان‌ها هم سازگار است، و هم با هدف نجات‌شناختی موجود در متن. و تایید و تشویق به تمرین و عملکرد روش یوگای کلاسیک هم بی‌تاثیر نخواهد بود. این امکان وجود دارد که منبع اولیه ابهام متن در مورد این زمینه‌ها در یک سنت بسیار قدیمی‌تر از سامکھیا بتوان جستجو کرد، که البته چیز زیادی در این مورد نمی‌دانیم.

کلام و کتاب

بهارترهاری، میامسا، و ودانتا

از قرن چهارم پیش از میلاد تا به امروز، متفکران برهمنی ارتودکس سنت دستور زبانی و کار تفسیری خود را روی کارهای ودایی ادامه داده‌اند، عملی که بوسیله پانینی (Panini) و پاتانجالی (Patanjali)، جایمینی (jaimini)، و بادارایانا (Badarayana) آغاز شد. همینطور که شاخه‌های مختلف فلسفه هند پیشرفت و گسترش می‌یافتند، بسیاری به جستجوی برتری یافتن به لحاظ تئوری و عملی پرداختند - چه آنهایی که تمرکز اصلی‌شان کسب دانش کیهانی آپانیشادها بودند، که هم بخش پایانی ودا (ودانتا) را شامل می‌شد و هم خبانا-کاندا (حیطه دانش). به هر ترتیب، در قرن پنجم پیش از میلاد بود که یک روش دستور زبانی به کمک متفکران فلسفه هند آمد، و بعدها به عنوان عامل تأسیس مهمترین شاخه‌های فلسفی زمانه عمل کرد، مثل داراشانای میامسا و ودانتا. به مرور زمان، هردو به زیر شاخه‌هایی تقسیم شدند و ایده‌هایی را ارائه کردند که مثل ایده‌های بسیاری از متفکران کلیدی آنها بعضاً متمایز بودند.

بهارترهاری - باز هم دستور زبان

در طی قرن پنجم پیش از میلاد، یک استاد دستور زبان به نام بهارترهاری (Bhartrhari) نظریه‌ای ارائه کرد که می‌گفت درک ارتباط بین زبان کلاسیک سانسکریتی و واقعیت فقط راهی برای دفاع از اصول اولیه نیست - در این مورد اعتبار ودا و جهانی که به تصویر می‌کشید - بلکه روشی که بوسیله آن می‌توان به بینش‌هایی بخش دست پیدا کرد نیز هست. با ترکیب این عوامل، بهارترهاری مشاهده کرد که دستور زبان و مطالعه زبان به عنوان یک فعالیت مذهبی - فلسفی اهمیت بسیار بالایی دارد. او ادعا می‌کرد که از طریق درک چگونگی مرتبط بودن زبان سانسکریت با جهان مجسم، از طریق مطالعه وداها، می‌توان به شناخت جهان مطلق (برهمن) رسید: خود زبان، به معنای واقعی کلمه، صدای واقعیت است.

بهارترهاری مشغول کار و فعالیت بود که محور توجه استادان دستور زبان بر تجزیه و تحلیل ماهیت اجزای سازنده یک جمله بود که بتواند به طرز مناسبی ابزار کسب شناخت (دانش) را برساند. به نظر بهارترهاری، این یک جمله کامل است که یک اتحاد معنایی را شامل می‌شود، ادای یک جمله فوراً دانش

معتبر را منتقل می‌کند اما در قالب واژگان منفرد یا در قالب عبارات نمی‌تواند: عبارت فقط بقایای ناقص از دانش هستند.

البته هر دو مورد، به سادگی می‌توانند شنونده را به گمراهی بکشانند و مخرب باشند. علاوه بر این، هرگاه واژگان و مفاهیم به شکلی که در جملات درک می‌شوند با هم هماهنگ باشند، دانش به بهترین شکل ممکن بوسیله زبان منتقل می‌شود. پس واقعیت بخودی خود می‌تواند با استفاده از درک جملات منتقل شود. بهارترهاری گفت که هرچند یک نفر می‌تواند زبان را به واحدهای جمله‌ای تقسیم کرده و اجزای تشکیل دهنده آن را به منظور تجزیه و تحلیل دستور زبانی بکار ببرد، در واقع زبان، به عنوان صدای عالم، بخودی خود تقسیم‌ناپذیر و متداوم است. در اینجاست که او تصویر خود از دلالت ضمنی و منطقی نگرش ودایی، که جهان را قبل شناخت بوسیله صداهایی که در حین اجرای مراسم قربانی از دهان راهب بیرون می‌آید می‌داند، را ارائه می‌دهد. و او می‌گوید که یکی از اهداف لازم برای هر فردی کسب بینش عمیق از "صدای رهبانی" (Sabda – Brahman) است.

از آنجا که تعالیم بهارترهاری بر درک چگونگی ارتباط و وابستگی زبان با واقعیت معطوف بود، نظر متفکران بودایی، مخصوصاً دیناگا (Dinnaga) را به خود جلب کرد. نظریات بسته به روش مورد استفاده (زبان/واقعیت) در بحث متغیر بود: در نظریه بهارترهاری شاهد هدف حفظ عالم هستی بوسیله آیین ودایی بودیم، درحالی‌که تفکر بودایی (با ساختار شفاهی) پذیرای جهانی مملود از تداوم چرخه‌ای و نادانی بود اما خود موضوع برای هردو دسته یکسان بود، و اتحاد فعالیت آوایی آیین ودایی با رهبانیت آشکار در آپانیشادها بوسیله بهارترهاری، او را به عنوان یک شخصیت برجسته در سنت برهمنی معرفی می‌کند، که به طرز تاثیرگذاری شاخه‌های فکری و عملی (کاربردی) سنت را از هم متمایز می‌سازد. پس نه میاماساکاها و نه ودانتین‌ها، هیچکدام نظریه او را به طور کامل نپذیرفتند، اما هردو به نکات مشترکی با او اشاره کرده و اعتقاد داشتند؛ و بعضی از میاماساکاها به طور خاص تحت تاثیر گفته‌ها و دلالت‌های ضمنی هستی‌شناختی چگونگی عملکرد زبان که او شرح داد قرار گرفتند.

میاماسا: فلسفه آیینی

برای متفکران میاماسا مثل کوماریلا (Kumarila) و پرابهاکارا (Prabhakara)، متون آیینی ودایی را تفسیر کردند بجای اینکه خود دستور زبان را تفسیر کنند، تنها نقطه مشترک آنها درک مناسب از ماهیت اجرای آیین‌ها بود، مخصوصاً دستورات و احکام مربوط به قربانی. براستی، برای یک ارتودکس، لزوم انجام آیین قربانی در حکم یک جنبه کلیدی از "وظایف شخصی" (sva-dharma) بود، چون مطالعه ودا یک بخش اساسی در روند کسب اطمینان از انتقال نسل به نسل آن محسوب می‌شد. میاماساکاها به عنوان یک

نگرش کثرت‌گرایانه و واقعیت‌گرایانه از جهان اطراف ما که قربانی در آن صورت می‌گیرد پذیرفته شده است، و قربانی در مکتب میاماساکا به عنوان ابزاری برای محافظت و نگهداری از جهان مطرح است. علاوه بر این، قربانی در حکم ابزاری برای کسب هارما نیز محسوب می‌شود - اینکه همه چیز چطور باید باشند: این یکی از اصول اولیه اعتقادی در رابطه با دستورات و احکام وابسته به آیین قربانی بود. خود دستورات، در متونی که نمایانگر حقیقت جاودان بودند جای گرفته، و به عنوان اطلاعاتی معتبر و یکی از بخش‌های اصلی مجموعه دهارما محسوب می‌شدند.

میاماساکاهای متاخر (آنانی که بعد از جایمینی زندگی می‌کردند) در تلاش برای درک ماهیت آیینی به شکل فلسفی‌تری، پایه‌گذار روش ارتودوکسی دستور زبان به عنوان روش حیاتی در رابطه با شناخت ماهیت جهان (عالم هستی) شدند. آنها معتقد بودند که استفاده از یک واژه نشان‌دهنده وجود چیزی است که آن واژه برای تعریفش انتخاب شده است. این امر به آنها کمک کرد تا واقعیت و ماهیت جهان کثرت‌گرا را به شکلی که می‌خواستند شرح دهند، جهانی که شامل کثرت "شخص‌های" (خویشتن‌های) مستقل و خودگردان به عنوان مجریان قربانی می‌شد. آنها ادعاهای اولیه مفسرین درباره رهبانیت که حاصل تفسیر و برداشت آنها از آپانشادها بود را رد کردند، بدین وسیله که اصرار نمودند چنین ادعاهایی نمی‌توانند ویژگی‌های فردی و کثیر. نادانی، ضعف و استعدادها را توضیح دهند؛ و این را نیز می‌گفتند که دستورات آپانشادی برای شناخت شخص (وجود - نهاد - خویشتن) یک نفر بدون داشتن هدف‌رهایی و داشتن هدفی دیگر یعنی اجرای بهتر آیین‌های ودایی هم امکانپذیر است و آنها به همین شکل، موضع سامکها را نیز در مورد اشخاص (خویشتن‌های) منفعل که هویتشان "گم" شده است را نیز رد می‌کردند؛ سامکها معتقد بود که وقتی یک شخص (خویشتن) فردی پراکرتی می‌پیوندد، هویت آن شخص گم می‌شود: میاماساکاها می‌گفتند، ماهیت خویشتن مثل یک عامل هشیار عمل می‌کند (و بنابراین یک آیینی فعال است). همانطور که کوماریلا در اثر خود *سلوکاوارتیکا (Slokavartika)* گفته است: "این دستور که یک نفر وظیفه دارد درک کند که شخص (خویشتن) یک هدف‌رهایی‌بخش ندارد. چنین شناخت و دانشی واضحا با هدف انگیزه‌بخشی در اجرای آیین باید کسب شود".

کثرت‌گرایی و واقعیت‌گرایی: یک نگرش دیگر در رابطه با طبقه‌بندی‌ها

کثرت‌گرایی و واقعیت‌گرایی جهان نیز بوسیله میاماساکاها با استفاده از ابزار بازگویی ماهیت ویژگی‌های عالم هستی (جهان) مورد بحث قرار گرفت. آنها این بحث را به روشی شبیه تجزیه و تحلیل و طبقه‌بندی‌های وایشسیکا، که در فصل ۵ شرح داده شد، انجام دادند. میاماساکاها پنج طبقه بندی را

پذیرفتند: ماده، کیفیت، عمل، عمومیت، و خنثی (غیبت). آنها به ۹ ماده‌ای که ایشسیکاها طبقه‌بندی کرده بودند (زمین، آب، آتش، هوا، اتر، فضا، زمان، شخص، و ذهن)، تاریکی و صدا را نیز اضافه کردند. ارتباط بین ماده و کیفیت‌ها و طبقه‌بندی‌های دیگر به تجزیه و تحلیل‌هایی بستگی داشت که در آنچه "یکی بودن در عین تفاوت داشتن" خوانده می‌شد معنی پیدا می‌کرد. هر جا که این طبقه‌بندی‌ها همزمان حضور داشتند، مثل مورد رنگ قرمز و شکل گل رز، فقط تا حدی متفاوت تلقی می‌شدند که در یک هویت سهیم باشند. آنها نمی‌توانستند به طور مجزا و مستقل وجود داشته باشند. برآستی، هیچ چیز درک نشدنی وجود ندارد که به طور کامل متفاوت یا به طور کامل شبیه چیز دیگری باشد: همه چیز در ارتباطی (هر چند متمایز) با یکدیگر قرار داشتند و این طبقه‌بندی‌هاست که با یکدیگر تفاوت دارد. همه ادراکات مستلزم این "یکی بودن در عین تفاوت داشتن"، جنبه‌های گوناگون ترکیب طبقه‌بندی‌های موجود هستند.

میماماساکا همچنین معتقد بود که تمام مواد امکان تقسیم شدن (ساده شدن) به ذرات اتمی را دارند. اما بر خلاف نظریه اتم‌های میکروسکوپی و ایشسیکا، که می‌گفت اتم‌ها بخودی‌خود قابل ادراک و تجزیه و تحلیل نیستند و فقط با استفاده از ابزار استنباط می‌توان وجودشان را اثبات کرد، میماماساکا اولیت بیشتری را برای قابل اعتماد بودن ادراک قایل می‌شدند و معتقد بودند، و اعتقاد داشتند که اتم‌ها کوچکتر از آن هستند که با چشم غیر مسلح بتوان آنها را دید. آنچه که شناخته شده وجود دارد، و ادراکات باید به عنوان اعمالی درک شوند که کیفیت شناخته شدن در قلب موضوع خود را ظاهر می‌سازند. اعمال وابسته به شناختن به این ترتیب واقعیت کثرت جهان را به سادگی با استفاده از مزیت قابل رویت بودنشان مکشوف می‌سازند.

ودا حقیقت است

نظریه شناخت‌شناسی این را مطالبه نمی‌کند که ادراک حتما باید معتبر باشد - مثل روش بسیاری دیگر، مخصوصا بوداییان - بلکه ادراک لازم است اگر اشتباه است بوسیله یک مخالف که آن را به چالش در می‌آورد تکذیب شود. این عقیده میماماساکاها را در وضعیت بسیار مقتدری قرار داد. آنها وداها را بسیار معتبر می‌دانستند و دستورات و از احکام آیینی ثبت شده در آنها دفاع می‌کردند. روند اجرای آیین قربانی، منظور روند فعالیت راهبانی که مراسم قربانی را اجرا می‌کردند به همان شکلی ترتیب داده شده بود که عمل شناختن به عنوان عمل ثابت کننده وجود شخص جاودانی به عنوان آگاه از جهان تجربی معرفی شده بود. این یعنی، ادراک نه تنها ابزاری است که در قربانی، وجود مستقل آن ابزار را مکشوف می‌سازد، بلکه چنین ادراکی وجود شخص ادراک کننده را هم نشان می‌دهد: ادراک "من X را می‌دانم (می‌شناسم)"، یعنی گوینده و شنونده می‌دانند که هم X و هم شخص به صورت شناخته شده در جمله آمده و به لحاظ وجودی، وجودشان مفروض گرفته شده است.

این دو نکتهٔ مربوط آخری - شناخت شخص و جهان با استفاده از ابزار ادراک - برای میمامساکاها از اهمیت محوری برخوردار بودند چون آنها معتقد بودند که ودا حقیقت جاودانی مجسم شده در زبان است. آنها اعتقاد داشتند که نظریهٔ ارتودکس، ودا هیچ نوشیده‌ای ندارد، درست است. آنها معتقد بودند که ودا یک حقیقت است که منشا وجوداش خودش است، و ادراک و شناخت آن باعث مکشوف شدن اعتبار و قابل اعتماد بودنش می‌شود چون ادراک یک ابزار کاملاً قابل اتکا است. ماهیت ودا به عنوان کالبد دستورات و معیار عمل در نظر میمامساکاها شکل گرفته بود، پس آنها اعتقاد داشتند که شناخت ودا شناخت جهان خارجی مربوط است همانطور که به ابزار کسب شناخت مثل فعالیت‌ها مربوط می‌باشد. میمامساکا در عین حالی که سعی داشتند اعتبار ودا را نشان دهند، تلاش می‌کردند کسی که ودا را می‌شناسد را هم به عنوان عامل جاودانی شدن واقعیت نشان دهند - ادعایی که همیشه برای سنت ارتودکس حیاتی بوده است.

نادوگانه‌انگاری سانکارا

متفکران ارتودکس دیگر، که از روش بادارایانا (Badarayana) و خلاصه‌ای که از آپانیشادها در *برهماسوترا* آورده بود پیروی می‌کردند، دستورات و احکام ودا را در زمینهٔ نیاز به کسب دانش و شناخت از کیهان (عالم هستی)، یا همان بر همان، مشاهده کردند، نه در زمینهٔ اجرای آیین‌های قربانی. شواهدی وجود دارد که از وجود متفکران "ودانتین" خیر می‌دهند (آپانیشادها ودانتا، یا "پایان ودا" هستند). اما این سانکارای بسیار تاثیرگذار بوده که در قرن هشتم میلادی می‌زیست، و تفکر ودانتا را به اندازهٔ کافی نظم و ترتیب بخشید تا بتوان از آن در یک بحث جدلی بسیار جدی با دیگران استفاده کرد. اثر اساسی سانکارا یک تفسیر بر *برهماسوترای* بادارایانا بود، که به عنوان تفسیری از پیغام آپانیشادها شناخته می‌شود. اثر اصلی او که یک اثر تفسیری هم نبود، *آپادشا - ساهاسری (Upadesa - Sahasri)* نام داشت، به معنای "هزاران تعلیم". سانکارا از *برهماسوترا*، خود آپانیشادها و بهادگاوادگیتا (Bhagavad gita) به عنوان سه متن اساسی برای نوشتن اثر خود استفاده کرد، و هدف نگارش کتابش نشان دادن اتحاد موجود در آن آثار بود - آنچه که تحت عنوان "اصول سه گانه" حقیقت مکشوف شناخته می‌شود.

هرکس بخواهد موضع سانکارا در مورد آدویتا ودانتا، یک تفسیر "نادوگانه‌انگار" از هستی‌شناسی توصیف شده و در آپانیشادها، را درک کند باید کارش را از مطالعهٔ بخشی که در *چاندوگیا آپانیشاد (Chandogya Upanisad)* به شرح زیر آمده است شروع کند:

در ابتدا، این جهان فقط یک وجود بود (یعنی برهمن) - فقط یک وجود واحد بدون هیچ چیز دیگر ... و با خود فکر کرد، "بهتر است تکثیر بشوم؛ پس خودم را تکثیر می‌کنم."

(چاندوگیا آپانیشاد ۳.۲۱.۶)

این نیز در جای دیگر آمده است که:

فقط بوسیله یک تکه خاک، همه چیزهایی که از خاک ساخته می‌شوند را می‌توان شناخت: هر اصلاحی (تغییری) در حکم یک تمایز شفاهی در اسامی است؛ واقعیت فقط خاک است.

(چاندوگیا آپانیشاد ۴.۱.۶)

این متون کلیدی دو نکته اصلی را برای سانکارا مهمتر نشان می‌دهند: یک جهان نادوگانه‌انگار، وحدت‌گرا و مادی که برهمان است؛ و این حقیقت که همه تغییرات فقط ظاهری هستند - برهمان عملاً تغییر نمی‌کند - برهمان تغییر ناپذیر می‌باشد.

این نوع وحدت‌گرایی شکلی از "وجود موثر علت" (*Satkaryavada*) است و با آنچه که در زمینه سامکھیا در فصل هفتم ملاحظه کردیم تفاوت دارد. در اینجا، تاثیرگذاری مستلزم هیچگونه تغییر علت مادی نیست، بلکه فقط تجسم عادی از کثرت است. اصطلاحاً به این *ویوارتا - وادا (Vivarta - Vada)* می‌گویند: "[تجسم] بوسیله ظهور".

به هر حال، سانکارا مدتی را وقت گذاشت، تا شواهدی را برای اثبات این نظریه‌اش فراهم کند که ظهور کثرت واقعاً یک واقعیت متعارف (مرسوم) دارد هرچند هم که در نهایت مطلقاً یک واقعیت نیست. او دو "مرحله از واقعیت" را معرفی می‌کند - مرسوم و مطلق - در روند مبارزه با اتهاماتی که به او تحت عنوان "مبلغ مخفی بودایی" زنده بودند. سانکارا قطعاً چنین ادعاهایی را رد می‌کرد، و حتی پوچی و بعضی تعالیم بودیزم را که غیرضروری می‌خواند تکذیب می‌نمود، و بر واقعیت اسامی برهمان، یعنی وجودی که در چاندوگیا آپانیشاد توصیف شده بود، تاکید می‌کرد و این وجود اولیه را ماده اولیه عالم هستی می‌دانست. این شناخت وجود برهمان بود که به نظر او هدف اصلی انسان بود، نه (فقط) شناخت سطحی از ساختار شناختی قلمروی تجربی.

سانکارا از دوگانه‌انگاری سامکھیا نیز به شدت انتقاد کرده و آن را نادرست خواند، و گفت که واقعیت‌گرایی کثرت‌گرای نایشسیکاها و میاماساکاها با توجه به کثرت‌گرایی قراردادی برای واقعیت مطلق، اشتباه بوده است. علاوه بر این، همه این مواضع غلط در تضاد با تفسیر حقیقی از آپانیشادها (منظور سانکارا تفسیر خودش بود) قرار دارد؛ و بحث هرچه می‌خواهد باشد، چه منطقی و چه غیره، دیگران می‌توانستند موضع خودشان را پیش بکشند، و در این صورت هم باز همه آنها در قیاس با تفسیر آپانیشادی بی‌اعتبار می‌شدند.

برای سانکارا، تجربه واقعیت قراردادی تجربه‌ای بود که بخاطر عدم آگاهی از ماهیت حقیقی واقعیت مطلق بوجود می‌آمد. این برهمان تغییرناپذیر نبود بلکه نادانی (عدم آگاهی) بود که منبع و علت کثرت‌گرایی تجربی محسوب می‌شد. و غلبه بر نادانی و کسب دانش از هویت واحد شخص (Atman) و یکی بودنش با وجود جهان (برهمان) بر رهایی از نام آگاهی تاثیر گذاشته و در نهایت باعث رهایی شخص از چرخه تناسخ می‌شد. سانکارا در پاسخ به این پرسش که "اگر همه چیز برهمان است، نادانی از کجا پدید آمده است؟"، گفت که از نقطه نظر دانش، اصلاً نادانی (ناآگاهی) وجود ندارد که بخواهید درباره منشأ آن سؤال کنید: دانش در مفهوم واقعی کلمه تمام تفکرات انسان در حیطه نادانی را "فسخ" می‌کند؛ و از نقطه نظر نادانی، به این پرسش نمی‌توان پاسخ داد به این دلیل که آغاز و منشأ نادانی فقط در داخل حیطه نادانی معنا می‌یابد.

جهان قراردادی برای سانکارا اهمیت حیاتی داشت، به دو دلیل کلیدی: اول، در این قلمرو است که ودا حقیقت جاودانی را مکتشف می‌سازد. و دوم، در این قلمرو است که یک نفر می‌تواند در پی کسب بینش رهایی بخش باشد. به طرز مشابه اما کمی متفاوت در مقایسه با تشبیهات مار و طناب یا رودخانه و درختان، طرفداران امروزی آدویتا ودانتین‌ها اینطور موضوع را شرح می‌دهند:

شما فکر می‌کنید که یک ببر آدم‌خوار در تعقیب شماست به شدت می‌ترسید و فرار می‌کنید تا جانتان را نجات بدهید. در حینی که شما یک ترس بسیار واقعی (ترسی که بسیار واقعی به نظر می‌رسد) را تجربه می‌کنید، بدن‌تان دستخوش همه تغییرات فیزیکی وابسته با آن ترس می‌شود، که شامل تند شدن ضربان قلب و عرق کردن می‌شوند. سپس در خوابتان یکی از همراهانتان که بوسیله ببر تعقیب نمی‌شد با گلوله شلیک کرده و ببر را می‌کشد. صدای شلیک گلوله از اسلحه در خوابتان شمار را بیدار می‌کند، و در آن لحظه شما می‌فهمید که قلمروی (روند - مرتبه) واقعیت خوابی که می‌دیدید با قلمروی واقعیت بیداری (واقعیت در وضعیت بیداری) متفاوت است. اما تجربه شما، هم در حین فرار و تعقیب شدن از سوی ببر در خواب و هم رها شدن بوسیله شلیک اسلحه همراهتان از یک قلمروی "کمتر واقعی" سرچشمه گرفته است. آدویتا ودانتای سانکارا شاید مشهورترین اثر در فلسفه هند باشد. این اثر نخستین اثری بود که بر غرب وارد شده و رواج یافت. این اثر بوسیله یک ودانتین به نام ویوکانادا (Vivekananda) در شورای جهانی مذاهب در سال ۱۸۹۳ در شیکاگو به عنوان "هندوئیسم" مطرح شد، و متعاقباً در قرن بیستم جای خود را باز کرد همانطور که قبلاً مبشرینی مثل راماکریشنا (Ramakrishna) در کشورهای غربی زیادی آن را شناسانده بودند. آدویتاودانتا به حدی مشهور شد و محبوبیت یافت که خارجها اغلب این را درک نمی‌کردند که این فقط یکی از هزاران مکتب فلسفی هند است و به هر حال توانست به عنوان "سنت ارتودکس مذهبی - فلسفی هند" در جهان، اسمی برای خود پیدا کند

رامانوجا: خداپرست و فیلسوف

در حقیقت، اکثر "هندوهای" جهان تفکر ودانتین قرن یازدهم، یعنی رامانوجا (Ramaonuja) را به عنوان عقاید روزمره خود می‌شناسند. رامانوجا یک عضو پرشور از یک فرقه بسیار فعال بود که تحت عنوان سری وایسناواس (Sri Vaisnavas)، مشهور بود و به یک خداوند شخصی اعتقاد داشتند که آنطور که در متن آمده اسمش **بهاگواتاپورانا (Bhagavata Purana)** است. اما رامانوجا قصد داشت از روند ارتودکس هم در عین حال خارج نشود تا نوعی برتری در مقایسه با فرقه‌های دیگر کسب کرده و عقاید و اعمال مذهبی‌اش از اقتدار بالاتری برخوردار شوند، پس در پی این بود که خداشناسی بهاگواتاپورانا را با هستی‌شناسی و تعالیم فلسفی "اصول سه‌گانه" در متون ارتودکسی که سانکارا از آنها استفاده کرد تلفیق کند: برهمناسوترای بادارایانا، آپانیشادها، و بهاگوادگیتا.

پس رامانوجا فقط در جایگاه یک مفسر نبود بلکه مدافع یک جایگاه مذهبی مشخص نیز محسوب می‌شد. بنابراین تعالیم او باید با دو جنبه روش که در ادراک داشت سازگار می‌بود. نظام فکری او، به عنوان شاخه‌ای از ودانتادارشاننا پذیرفته شد، بخاطر جایگاه محوری که برای آپانیشادها قائل بود؛ این شاخه را ویشیستادوایتا ودانتا (Vaisistadavaita – Vedanta) می‌گویند – ودانتایی که دوگانه‌انگار (Advaita) نیست، اما دارای کیفیت (Visista) می‌باشد. بر خلاف وحدت‌گرایی مطلق سانکارا، وحدت برهمن برای رامانوجا در قالب سه خروجی در داخل وحدت رابطه بین برهمن به عنوان خداوند (وحدت‌گرایی در ادبیات این فرقه بسیار الهیاتی است) و شخص به عنوان مرید توصیف می‌شد. رامانوجا با استفاده از مثال گل رُز و رنگ قرمز که بوسیله متفکران قدیمی‌تر به عنوان مثال مورد استفاده قرار گرفته بود، این را عنوان کرد که این ماهیت برهمن است که به این شکل "وجود" دارد: به عنوان گل رز، قرمز بودن مثل برهمن برای اشخاص است. و همانطور که گل رُز نمی‌تواند بدون رنگ قرمز وجود داشته باشد (یا هر رنگ دیگری)، برهمن هم بدون اشخاص نمی‌تواند وجود داشته باشد. اینها به عنوان جنبه‌های ماهیت برهمن هم‌ذات هستند. علاوه بر این، وقتی از این دو جنبه صحبت می‌کنیم، هرچند مستقیماً از یک چیز واحد حرف نمی‌زنیم، اما نمی‌توان گفت که از دو جنبه متفاوت هم سخن می‌گوییم: رامانوجا مثل ویشیستیکاها و میمامساکاها عمل نکرد و این دو جنبه را از هم جدا نمود. او عنوان کرد که آنها به صورت جاودانی هم‌ذات و جدایی‌ناپذیر هستند، در حالی که از هم متمایز می‌باشند و این مفهوم ویشیستادوایتا است: "دارای کیفیت نادوگانه‌انگار."

باز هم بر خلاف سانکارا، بر طبق نظر رامانوجا برهمن جنبه‌ای به نام کیفیت ندارد، بلکه تماماً کیفیت است. این موضع بی‌شک به این دلیل هم اتخاذ شده که فرقه او خواستار تاکید بر کیفیت‌هایی مثل دلسوزی،

فیض، و غیره است، مثل جنبه‌های برهمن. سانکارا اشاراتی به کیفیت‌ها را از آپانیشادها بیرون کشیده و آنها را در یکتاپرستی "قراردادی" خود قرار داد. اما رامانوجا اینها را به عنوان کیفیت‌های واقعی و فعال آنچه که جهان ما از آن ساخته شده بود می‌دانست: جهان تجربی یک تبدیل واقعی از برهمن، تجسم کیفیت‌ها و کثرت‌هایی است که همگی به لحاظ هستی‌شناختی از یک ماده واحد به وجود آمده‌اند. رامانوجا به شدت نظریه سانکارا (Vivarta – Vada) را مورد انتقاد قرار داد (تجسم به عنوان یک عمل ظاهری) و گفت که برهمن عملاً ماده اولیه و منشا جهان تجربی است، یعنی آنچه که در متن چاندوگا آپانیشاد توصیف شده است: "با خود فکر کردم، بگذار تکثیر شوم". رامانوجا این را به عنوان تجسم به عنوان یک تبدیل (Parinama – Vada) می‌دانست. برهمن عملاً تغییر می‌کند، فعال است، و با اشخاص ارتباط دارد.

منطق مفسرین

تمام مفسرین ودایی، چه آنهایی که اساساً بر ماهیت و برتری آیینی تاکید داشتند و چه آنهایی که بر تعالیم آپانیشادها متمرکز بودند، با مشکل ناسازگاری در سرتاسر کالبد متنی که با آن کار می‌کردند مواجه بودند. هر چند مفسرین اعتقاد داشتند که این متون تولد جاودانی را ثبت می‌کنند، راهنماهایی آیینی و توضیحات آپانیشادی در یک دوره وسیع زمانی تألیف شده‌اند – احتمالاً در دوره‌ای بیش از هزار سال. بنابراین بسیار عجیب خواهد بود که اینها حاوی مطالب بسیار متنوع نباشند، و حتی یک مطالعه اجمالی نیز نشان می‌دهد که این تنوع واقعا در بین نظریات و مطالب این آثار وجود دارد. این به روش‌های تفسیری مختلف اجازه می‌داد که یکدیگر را اصلاح کنند، و تفاسیر مختلفی به وجود بیایند که هر کدام قدرتی متقاعد کننده در یکی از قلمروهای فلسفی داشته باشند. سهمی که همه مفسرین در تهیه این متون داشتند، باعث شد که فلسفه هند به تفکری متفاوت از آنچه در غرب عقاید مذهبی خوانده می‌شود تبدیل گردد. انتقاد از دیگران همواره در قالب الگوهای منطقی، در فلسفه هند، ارائه شده است؛ مفسران فلسفه هند بر پایه مقصود منطقی که دنبال می‌کردند یک نظام فلسفی و فکری را تأسیس می‌کردند، با مباحثی که مستقیماً در دفاع از نظریات (دارشاناها) بر می‌خواست و در نهایت اهدافی نجات‌شناختی داشت. اگر مباحث منطقی مختلف مورد مقایسه قرار گرفته و از زمینه سنت به طور کلی حذف شوند، و آن دسته از مباحثی که به دلیل قیاس با فلسفه غرب به سنت هند اضافه شده‌اند نیز حذف گردند، در زمینه کلاسیک تفکر منطقی هند تمایزی به چشم نمی‌خورد.

از تفکر کلاسیک تا امروز

تفکر کلاسیک هند و دوران کلاسیک فلسفه هند هم درست مثل فلسفه یونان پیش از ظهور مسیحیت رو به انحطاط است. از مباحث غنی دوران "کلاسیک" هند دیگر اثری یافت نمی‌شود. اگر کتابی باشد که در آن از مباحث کلاسیک و مراحل اولیه تفکر هند صحبت شده باشد، مثل کتابی که من نوشتم، قطعاً مطالبش به ۱۵۰۰ سال پیش باز خواهد گشت. متون و چیزهایی که در این کتاب ثبت گشته‌اند تا به امروز حفظ شده اما از این نیز مطمئن هستیم که متون زیادی هم گم شده‌اند. گم شدن بسیاری از متون بی‌شک به این حقیقت هم بستگی دارد که در هند تقریباً هیچ سنتی وجود نداشته که به ثبت جزئیات یا شخصیت‌های مهم تاریخی علاقه داشته و حقایق، وقایع یا اطلاعات کسب شده، آمارها و رویدادهای تاریخی را ثبت کرده باشد. بخش اعظم آنچه که از منابع تفکر فلسفی هند برای ما باقی مانده، فاقد اطلاعات نویسنده یا منشأ است، پس محققین وظیفه بسیار سنگینی داشته و با ترجمه، مقایسه، مطالعه فراوان تلاش کرده‌اند تا زمینه‌های موجود در هر متن را با سنت‌های شناخته شده تطبیق داده و متون را بوسیله اطلاعاتی که در زمینه و محتوای متن خودشان یافت می‌شود طبقه‌بندی کنند. هرچند تلاش‌های بسیار زیادی صورت گرفته یا حقایق و تاریخ‌شناسی‌های وابسته به بیوگرافی مکشوف شوند، هنوز هم بسیار سخت است که درباره مکان‌های جغرافیای وابسته به مکاتب فلسفی و منطقی، چگونگی پخش شدن عقاید مکاتب، تعداد طرفداران و جزئیات دیگر با قطعیت سخن گفت چه برسد به اینکه کدام متن را دقیقاً چه کسی و در چه سالی و برای چه نوشته است. بعضی وقت‌ها هم یک اسم در یک متن صرفاً یک اسم است. بنابراین ما چیز زیادی درباره امر تداوم و چگونگی انتقال سنت‌ها و عقاید در سنت هند نمی‌دانیم و اینکه در "میان" بخشهایی که ما در دست نداریم و از آنها چیزی نمی‌دانیم چه وقایعی رخ داده، هیچ اطلاع کلیدی که با قطعیت بتوان از آن صحبت کرد نداریم. حتی در این مورد که "قبل" و "بعد" از آنچه که تا حدی برایمان مشخص است هم چیز چندانی با قطعیت نمی‌توانیم بگوییم.

اکثر جدول‌های تاریخ‌شناسی ارائه شده در این کتاب حاصل سالیان بسیار تحقیق متفکران و تاریخ‌دانان برجسته در زمینه هندشناسی است. به عنوان یک نظام، این شاخه در قرن نوزدهم آغاز شد وقتی که تعداد کمی از مبشرین غربی و تحصیل‌کردگان حرفه‌ای که زبان سانسکریتی را خوب می‌شناختند شروع به ترجمه و ویرایش متون هندی کردند. اشتباهات زیادی در این روند صورت گرفت - مخصوصاً در "نگاه کردن به متون هندی از طریق نگرش غربی / مسیحی" - اما آثار اولیه بی‌شک سهم بسزایی در قابل دسترس شدن تفکر فلسفی هند برای جهان غرب داشت. کار در سرتاسر جهان ادامه یافت، اما نظام ایجاد شده

همچنان یک نظام کوچک باقی ماند، و هنوز هم یک حجم بسیار زیاد از متون باقی مانده که باید به شکل مناسب مورد مطالعه و بررسی محققین قرار گیرند.

در خود هندوستان، قبل از اینکه خارجیها زبان سانسکریتی را بیاموزند، فقط عدد کمی که نخبگان و نجیب زادگان بودند با متون مذهبی - فلسفی آشنایی داشتند: سانسکریت، زبان اصلی برهمنیان بود، و سپس به زبان "متفکران" تحصیل کرده تبدیل شد، مثل زبان لاتین در اروپای قرون وسطی. بعد از افول دوران کلاسیک، هنوز هم قلمروهایی باقی مانده بود که می شد در آنها سنت های مشخص فلسفی را یافت، هرچند به شکلی تقریباً غیرفعال و محدود. یکی از این قلمروها که ما می شناسیم مکتب "جدید" تفکر نیایا است، که نیایای کلاسیک در آن بسط داده شده، مورد انتقاد قرار گرفته، و از نو تفسیر گشته است و در نتیجه متون بیشتری در آن زمینه به رشته تحریر در آمده است. سنت گرایان برهمنی نیز مطالعه و بررسی با استفاده از روش دستور زبانی پانینی را ادامه داده اند. آنچه که بیشتر شکوفا شده و تأثیر بیشتری داشته، قلمروهایی بوده که نوعی ایمنی سنتی داشته اند مثل فلسفه رامانوجا. بعضی از اینها (به طور خاص میان گروه شایواها) عقاید خداپرستانه خود را به عنوان نظام های متافیزیکی پیچیده سازماندهی و ارائه کرده اند، اما بی شک توجه به اصل امور منطقی (فکری) در پس زمینه قرار داشته است. و در حالی که سانکارا یک میراث غنی از خود برجای گذاشت که مردم بتوانند فلسفه خود را در قالب آن به عمل بیاورند، اما هدف او یک عملکرد مذهبی بود تا برپا کردن یک محکمه تفسیری یا مجمع عمومی برای بحث و جدل. بودیزم فقط در خارج از هند دوام یافت، در کشورهایی مثل چین، تبت، ژاپن، سریلانکا، میانمار (برمه)، و تایلند. محققین بودایی (بوداییان محقق)، به طور خاص در تبت، خود را بیشتر مشغول الگوهای فلسفی در داخل حیطه مکاتب بودایی کردند، و سنت بودیزم در روزگار ما صرفاً به عنوان یک مذهب شناخته می شود.

از بسیاری جنبه ها، علاقه خارجیها بود که یک احیای هشیارانه را در میان بسیاری از سنت های "کم طرفدار" هندی به وجود آورد. مشاهده اینکه دیگران مشغول یادگیری زبان سانسکریت بوده، و متون را زیر و رو کرده، و می خواهند درباره تاریخ ایده های فلسفی هند بدانند، خود هندی ها را به غیرت آورد تا علاقه فعالانه تری نسبت به سنت های کلاسیک خود نشان دهند. بعضی کار خود را با هدف تبلیغ سنت خاص خودشان که تا حد زیادی در گذشته غرق و فراموش شده بود انجام دادند. این امر به طور خاص در مورد آدوایتاودانتای سانکارا صدق می کند، که خود را به شکل بسیار موفقی در قالب ساختاری ساده به تفکر غرب معرفی کرد. این ساختار بسیار با تفکر نجات شناختی غرب سازگار بود. در هند هم، تأکید بر محورهای فکری سانکارا بسیار کاربردی و زنده شده است.

این آغاز تحصیلات آکادمیک در هند (بسیاری از این دوره های آموزشی و موسسات و دانشکده ها بوسیله بریتانیاییها در قرن نوزدهم میلادی تأسیس شدند) بود که دورانی را در فلسفه هند پدید آورد که دوران شکوفایی قرن بیستم فلسفه هند خوانده می شود. محققین حرفه ای هندی به محققین غربی پیوسته و

با هم به مطالعه متون کلاسیک پرداخته، و در دپارتمان‌های دانشگاه‌های هند و غرب بحث و بررسی روی نظام‌های مختلف فلسفی و مذهبی و متون و شواهد داخلی، اعتبار مباحث، ضعف‌ها و توانایی‌های روش‌شناسی‌ها و غیره فعالانه دنبال شده است. به مرور زمان، این روند، پدیدار شدن نظام‌های متنوع را باعث شده و محققین همواره در حال بررسی متون از زوایای متفاوت می‌باشند. فلاسفه، تاریخ‌دانان، دانشجویان مذهبی، و اساتید و دانشجویان زبان‌شناسی سئوالات مختلفی را مطرح کرده و سهم بسزایی در مباحث امروزی در باب فلسفه هند به اشکال گوناگون داشته‌اند.

به هر ترتیب، بخاطر تاثیر روش‌های غربی انجام امور، تمایل زیادی برای جدا کردن فلسفه در مفهوم مباحث منطقی از زمینه‌ای که بیشتر با الگوهای مذهبی سر و کار دارد وجود داشته است. بنابراین در هند هم مثل غرب، فلاسفه هندی در مفهومی مشخص‌تر به یک نظام کاملاً آکادمیک تن در داده‌اند که اساساً با تجزیه و تحلیل منطقی و زبان‌شناختی می‌پردازد. در روزگار ما اگر یک مکتب (بحث) فلسفی بخواهد در مرتبه بین‌المللی فلسفه غرب جدی گرفته شود لازم است فقط به الگوهای مورد علاقه فلاسفه غربی امروزی بپردازد. بعضی که صرفاً به آثار نیایکاس و بودیزم پرداخته‌اند، کار حرفه‌ای خود را به هماهنگی فلسفه هند با مفهوم بحث منطقی معطوف ساخته‌اند - برای غلبه بر مفاهیم پیش‌زمینه‌ای تفکر غربی که فلسفه هند را "رمزی"، یا "جادویی" می‌پندارد، چون اساساً به دلیل ناآشنایی غربی‌ها در دوران اولیه با فلسفه و تفکر هند، هر وصله‌ای به این تفکر چسبیده مگر وصله منطقی. بسیاری فکر می‌کردند (و هنوز هم فکر می‌کنند)، منطقی بودن فقط ویژگی تفکر غربی بوده است. در حالی که باید هرگونه غلبه بر چنین پیش‌فرض‌هایی را تحسین کرد، این را نیز باید امیدوار بود که قبل از بی‌میل شدن فلاسفه حرفه‌ای به توجه بر زمینه گسترده‌تری که منطق هند در قالب آن پیشرفت نمود، و دلایلی که باعث پیشرفت و گسترش آن شد، در این پیش‌فرض‌های غربی تجدید نظر شود: انتزاع کامل از زمینه کلاسیک فلسفه منطقی هند یک پدیده فرهنگی تماماً غربی است. با تاکید اساسی بر ماهیت واقعیت، نظریات کلاسیک فلسفه هند عمق خود را بیشتر نشان می‌دهند.