بسم‌الله‌الرّحمنِ‌الرّحیم

ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Reason in Hindu Philosophy: Classical and Contemporary

Author: S.K. Maitra

Source: Maitra, S. K. (1961). Reason in Hindu Philosophy: Classical and Contemporary. Philosophy East and West, 11(3), 125–142.

جایگاه عقل در فلسفهٔ هندو: کلاسیک و معاصر

نویسنده: اس.کا. مایترا

مترجم: رئوف نصرتیان

لینک در ترجمان: http://tarjomaan.com/archives/2303

مجموعهٔ ترجمان، تلاشی برای ترجمهٔ متون برگزیدهٔ علوم انسانی است. ترجمهٔ صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمهٔ آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حقِ انتشارِ جزء یا تمام متن، برای مؤسسهٔ ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

I.مقدمه

تقدیس عقل هرگز در فلسفه هندو برجسته نبوده است. اما اگر مردم بگویند بدین دلیل فلسفهٔ هندو فلسفه نیست، بلکه عرفان است، به تندی پاسخ خواهم داد که برخی از بزرگ‌ترین نظام‌های فلسفی در مغرب‌زمین نیز ــ دست‌کم ــ در کشف اصل والاترین، استفاده از عقل را کنار گذاشته‌اند. به‌طور نمونه، افلاطون معتقد بود فقط از طریق نوعی مشاهده می‌توان به والاترین اصلش، یعنی مثال خیر، دست یافت. افلاطون در کتاب *جمهوری* می‌گوید فیلسوف مثال خیر را در نظر دارد. آنچه در فلسفهٔ اسپینوزا نیز حرف آخر را می‌زند روش هندسی یا نظریه جوهرِ او نیست، بلکه عشق معنوی او به خدا[۱] و علم شهودی‌اش[۲] به او است. نیازی به ذکر نمونه‌های بیشتر نیست. فلسفه، چه در شرق و چه در غرب، مکرراً از عقل ضربات فلج‌کننده‌ای خورده و کوشیده است تا در سایه اصول دیگری پناه گیرد. حتی مقصود هگل از اندیشه نیز چیزی نبود که پیشینیان او از عقل یا اندیشه می‌فهمیدند، بلکه مقصود او اندیشه‌ای سرکش بود که در واقع به طغیانی در مقابل فهم سنت غربی از اندیشیدن و عقل اشاره داشت.

بی‌شک در مشرق‌زمین نارضایتی از عقل بیشتر از غرب است، اما فلسفه، تا آنجا که به معنای ریشه‌شناختی‌اش، یعنی دوستداری دانایی یا معرفت به ارزش‌ها پایبند است، هرگز نتوانسته عقل را به منزلهٔ اصل غایی خود به‌حساب آورد. البته در غرب تفکر دیگری نیز وجود داشته‌است که می‌توان آن را *دوست داشتن علم*[۳] نامید. این تفکر از معنای ریشه‌شناختی واژه «فلسفه» فاصله بسیار زیادی دارد و درواقع فلسفه‌ای است که مقهور علم است. در حقیقت در مغرب زمین دو جریان بر فلسفه حاکم شده‌اند: *دوست داشتن حکمت*، که جریان اصیل و همان چیزی است که در فلسفهٔ یونان می‌بینیم، و *دوست داشتن علم*، که در مراحل بعد شکل گرفت و شکوفا شد[۴]. جریان نخست بیانگر دیدگاهی ارزش‌شناسانه و جریان دوم بیانگر دیدگاهی هستی‌شناسانه است. دیدگاهی نیز وجود دارد که حد وسط این دو است، دیدگاه عمل‌باورانه، که به‌رغم ارزش‌گرا بودن، به‌طور کامل ارزش‌گرا نیست و بیشتر به *علم‌دوستی* قرابت نشان می‌دهد تا *حکمت‌دوستی*.

---

۱ amor dei intellectualis

۲ scientia intuitiva

۳ philo-scientia

۵برای بررسی تمایز میان sophia و scientia و نقش هریک در روند تکوین و بسط فلسفه غرب، بنگرید به سخنرانی رئیس بیست و سومین کنگره‌ی فلسفه هندی در این اثر نویسنده:
Whither Philosophy? (Banaras: privately published, 1949

فلسفهٔ هندو آشکارا ارزش‌شناسانه است[5]. طلب کردن ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های متعالی، موضوعی است که بر کل آن حاکم است. فلسفهٔ هندو در این مطالبه، عقل را چندان سودمند نمی‌شمرد، گرچه صراحتاً به نقش عقل در انجام دادن امور روزمره زندگی‌مان اذعان می‌کند. واژه‌ای که هندوان برای فلسفه به‌کار می‌برند «درشنه»[۶] یا بصیرت است. این واژه بر این واقعیت تأکید می‌کند که فلسفه باید ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت داشته باشد. واژه دیگری که برای فلسفه به‌کار می‌رود «ادهیتما–ویدیه»[۷] یا معرفت عرفانی است که در تقابل با معرفت عملی یا معرفتی است که انسان را در امور دنیوی یاری می‌کند بی‌آنکه بینشی نسبت به حقیقت نهایی به وی دهد. چنین معرفتی حقیقتاً همان معرفت به ارزش متعالی است.

II. فلسفه کلاسیک هند

داستان توصیه‌هایی که سنتکوماره[۸] به نارده[۹] دارد و در چهاندوگیه اوپنیشاد نقل شده، بسیار آموزنده است[۱۰]. نارده تمام علومی را که در زمان خود وجود داشت کسب کرده بود. او به چهار ودا[۱۱]، تاریخ، دستور زبان، منطق و سیاست تسلط داشت و حتی در علومی چون پرستش ارواح نیاکان و علوم غریبه‌ای مثل طالع‌بینی و دیوشناسی نیز استاد بود. در عین حال سنتکوماره در این سخن هیچ تردیدی نداشت که تمام آنچه او آموخته بود مشتی الفاظ است؛ به عبارت دیگر، [او تردیدی نداشت] که تمام علوم ایجابی که او آموخته بود، تا جایی که به معرفت واقعیت اصیل مربوط می‌شود، هیچ ارزشی ندارد. این سخن بر دو چیز دلالت داشت: نخست، تا جایی که به نائل شدن به واقعیت اصیل مربوط می‌شود، این علومِ ناظر به واقع ارزشی ندارند؛ دوم این‌که روشی که در علوم ایجابی استفاده می‌شود، یعنی روش منطق، برای دستیابی به واقعیت غایی کارایی ندارد. واقعیتْ وجودِ صرف نیست، بلکه ارزش است و واقعیت غایی متعالی‌ترینِ ارزش‌ها است. شناخت آن همان یکی بودن با آن است.

---

[۵] بنگرید به بررسی دقیق این موضع در این اثر نویسنده: *The Spirit of Indian Philosophy(Banaras: privately Published, 1947, pp. 4 et seq.*

[۶] Dars’na

[۷] adhyatma-vidya

[۸] Sanatkumara

[۹] Narada

[۱۰] Chandogya Upanisad III.i.1-5.

[۱۱] Veda

حال به این عبارت مشهور می‌رسیم که «شناخت برهمن همان برهمن بودن است[۱۲]». این عبارت بیش از هرچیز دیگر ما را قادر می‌سازد که بفهمیم چرا عقل کارآمد نیست؛ زیرا در این شناخت، شناختن و بودن به‌هم آمیخته‌اند. برای شناخت والاترین واقعیت باید والاترین واقعیت *«بود»*. بدیهی است تحقق چنین چیزی از حیطه قدرت عقل خارج است، بدین سبب که عقل، شناختن و بودن را از یکدیگر متمایز می‌کند. بنابراین والاترین معرفت، ورای قدرت عقل است[۱۳].

در اوپنیشاد دیگری نیز به‌صراحت بیان شده‌است که شناخت برهمن از طریق منطق حاصل نمی‌شود[۱۴]. در آیه دیگری از همین اوپنیشاد بر این مطلب تأکید می‌شود که فقط بینندگان لطایف‌اند که با کمک تفکری کامل و لطیف می‌توانند نفْسِ پنهان را ببینند[۱۵]. این تفکر لطیف و کامل با تفکر خشن و ناقص ما در تضاد است و پرده برداشتن از راز برهمن در انحصار چنین تفکری است. در اوپنیشاد دیگر، باز درباره برهمن گفته شده که او آن وجودی است که کلمات و اندیشه‌ها آن را کشف نمی‌کنند بلکه نزد او بازمی‌گردند[۱۶]. و آیه دیگری می‌گوید «نه از طریق آموزش می‌توان آتمن[۱۷] را شناخت و نه از طریق نبوغ و علوم کتابی زیاد»[۱۸]. نیاز نیست نمونه‌های بیشتری بیاوریم. این مطلب کاملاً روشن است که بر اساس اوپنیشادها نه منطق و نه خواندن متون، به شناخت برهمن منتهی نمی‌شود.

در برهمه‌سوتره بادریانه[۱۹] از نابسندگی عقل سخن به میان آمده‌است[۲۰]. در سوتره ۱.ii.II، بیان شده که دلیل رضایت‌بخش نبودن عقل این است که افراد مختلف برای اثبات دیدگاه‌های کاملاً متفاوت از آن بهره می‌برند. شَمکره[۲۱]، در شرحی که بر این سوتره نوشته است، می‌گوید یک منطق‌دانِ کاردان می‌تواند با کمک عقل دیدگاهش را به اثبات برساند. اما منطق‌دانی دیگر، با همان توانایی، می‌تواند

---

۱۲ Mundaka Upanishad III.ii.9.

۱۳. این رویکرد باید فقط برای سخن گفتن از متعالی‌ترین ارزش اختصاص یابد و نباید برای شناختن امور عام و تجربی این روش را به‌کار برد. البته برگسن این روش را حتی برای شناخت چنین اموری نیز به‌کار می‌برد. هرچند این کار نامناسب‌ترین مصداق برای این سبک از شناخت است. چنانکه گفته‌اند «اگر برای شناخت بیماری، باید به آن بیماری بدل شد، پس خدا به داد دکتر برسد!»

۱۴ Katha Upanisad I.ii.9.

۱۵ Ibid., I.iii.12.

۱۶ Taittiriya Upanisad II.4.

۱۷ Atman

۱۸ Katha Upanisad II.23.

۱۹ Badarayana

۲۰ Brahma Satra II.i.11.

۲۱ Samkara

با همان میزان بهره‌گیری از عقل دیدگاه دیگری را اثبات کند و نفر سوم، که از دو منطق‌دانِ دیگر قوی‌تر است، می‌تواند با استفاده بیشتری از عقل دیدگاه‌های هر دو را باطل کند. بنابراین حقایقی که عقل اثبات می‌کند هرگز قطعیت ندارند.

بادریانه در برهمه سوتره[۲۲]، برهمن را بر پایۀ حجیت وداها اثبات کرده است و این به سبب ناقص بودن عقل است. چه‌بسا تصور شود که این نوعی بی‌اعتنایی کامل به فلسفه، به سودِ سرسپردگی است، همانند آنچه در اروپای قرون وسطی اتفاق افتاد. اگر فلسفه یعنی روح تحقیق آزاد، پس پذیرش حجیت وداها را باید نقطه مقابل چنین روحی، و از این‌رو، ناسازگار با نگرشی دانست که فلسفه اعلام می‌کند.

مسلماً این نقدها در مواردی به‌جا هستند ولی عواملی نیز در آنها است که از اعتبارشان می‌کاهد.

مهم‌ترین آنها این است که حجیت وداها فقط در موضوعاتی است که عقل توان اثباتشان را ندارد و در موضوعاتی که عقل صلاحیّت پرداختن به آنها را دارد حجیّت ندارند. از این‌رو شنکره در شرحی که بر *سوتره‌ی* بادریانه دیگری نگاشته است[۲۳] می‌گوید: «شناخت حقیقی را....، که از طریق شناخت حقیقی حاصل می‌شود و با متعلَّق آن تناسب دارد، نه می‌توان با صدها حکم [دینی] پدید آورد و نه با صدها نهی آزمود»[۲۴]. این سخن بدان معنا است که وقتی ما به چیزی، همچون گرم بودن آتش، ادراک مستقیم داریم، اگر صد متن مقدس در انکار آن وجود داشته باشد نیز نمی‌تواند ما را بر آن دارد که ادراکمان را انکار کنیم و آن حکم را بپذیریم.

شنکره در شرحی که بر کتاب گیتا[۲۵] نوشته است، با صراحت بیشتری دیدگاهش را بیان کرده‌است. او می‌گوید: «متون مقدس فقط در خصوص اموری حجیّت دارند که ادراک حسی و استنتاج [عقلی] و ... در مورد آنها به کار نمی‌آید»[۲۶]؛ لذا این پسندیده نیست که از طریق حجیّت متون مقدس، حقایقی را که از طریق ادراک حسی و استنتاج [عقلی] و اموری از این دست قابل درک هستند، اثبات کنیم.

میان آنچه کلیسا در اروپای قرون وسطی از حجیّت متن مقدس می‌فهمید و معنایی که شنکره استنباط می‌کرد، تفاوتی آشکار وجود دارد. وقتی گالیله، بر پایه مشاهدات خود، اعلام کرد که زمین به‌دور خورشید می‌گردد، نظام تفتیش عقاید که وابسته به کلیسا

---

۲۲ Brahma Satra II.i.11

۲۳ Ibid., III.ii.21.

۲۴ Sankara's commentary on ibid. George F. W. Thibaut, trans., The Veddnta-Sitras with the Commentary by aitkarrkdrya. Sacred Books of the East, Vol. XXXVIII (Oxford: Clarendon Press, 1896), p. 165.

۲۵ Gita

۲۶ 'pratyak.rfdipramaninupalabdhe hi visaye irutib prani~nyam na pratyiksadivis.aye" (Sarh- kara's commentary on the Gita XVIII.66).

بود او را تهدید کرد و تحت فشار قرار داد تا رأی خود را پس‌بگیرد، زیرا این سخن با آموزه‌های کتاب مقدس در تضاد بود. شنکره با دیدگاه کلیسا [درباره حجیت متون مقدس]، موافق نیست. او می گوید در موضوعاتی از این دست، که قابل ادراک حسی و استدلال و غیره هستند، نباید به حجیّت متن مقدس توسل جست.

دکتر راداکریشنان[۲۷] به مطالب دیگری درباره دیدگاه شنکره اشاره می کند. او می گوید اگرچه متن مقدس منبع شناخت برهمن است؛ اما چنین شناختی، که از طریق متن مقدس حاصل می‌شود، برای رهانیدن ما از اویدیه[۲۸] (جهل) کافی نیست. این معرفت ما را به حکمت نمی‌رساند؛ بلکه به ما کمک می کند تا از جهل خود پرده برداریم[۲۹]. او همچنین در تأیید سخنش مطلبی از فلوطین نقل می کند با این مضمون که معرفتِ رهایی‌بخش، باید در نتیجه نوعی شهود مستقیم حاصل شود[۳۰]. به‌نظر می‌رسد این مطلب حاکی از آن است که متون مقدس ما را یاری می کنند تا راهمان را برای شناخت برهمن پیدا کنیم؛ اما «مکاشفه» نهایی در نتیجه نوعی مشاهده مستقیم[۳۱] حاصل می‌شود.

با تمام این احوال نیز اوپنیشادها دیدگاه حجیّت متن مقدس را تأیید نمی کنند. به‌طور نمونه در مندوکیه اوپنیشاد، وداها یکسره به‌منزله معرفتی نازل تلقی شده‌اند که با معرفت متعالی (پراویدیه[۳۲])، که برهمن از طریق آن شناخته می‌شود، در تضاد هستند[۳۳]. حتی در عبارتی مشهور از بریهیدآرَنْیَکَه اوپنیشاد[۳۴]، تعداد زیادی از آثار ادبی، افزون بر وداها، همچون موجوداتی تصور شده‌اند که از نَفَس برهمن صادر می‌شوند، ذکر این همه چیز، به‌طرز چشمگیری ارزش تک‌تک آنها را پایین می‌آورد[۳۵]. بنابراین حق با دوسن است که می گوید ذکر این همه چیز که از نفَس برهمن ایجاد شده‌اند، به‌طور چشمگیری ارزش وداها را کاهش می‌دهد[۳۶]. از این‌رو وداها و

---

[۲۷] Dr. Radhakrishnan

[۲۸] avidya

[۲۹] Indian Philosophy, Vol. II (rev. 2nd ed., London: George Allen & Unwin Ltd., 1931), p. 515.

[۳۰] Ibid., note.

[۳۱] brahmasaksatkara

[۳۲] Para-vidya

[۳۳] Mundaka Upanifsad I.i.4-5.

[۳۴] Brhadaranyaka Upanisad

[۳۵] بریهید آرنیکه اوپنیشاد۱۰,۴,۲. در آنجا گفته می‌شود که «درست همان‌طور که وقتی با چوب‌های تر آتش روشن می‌کنیم ابرهای دود در همه‌طرف پخش می‌شوند، همان‌طور در حقیقت از نفسی که موجود عظیم (برهمن) بیرون داد، ریگ ودا، یجور ودا، سامه ودا، اشعار مربوط به اتهروه‌ها، امثال، مثل‌ها و شرح‌ها، همه این‌ها از نفس او بیرون آمده‌اند.

[۳۶] Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads (Edinburgh: T. and T. Clark, 1906), p. 55.

اوپنیشادها هیچ اهمیّت خاصی نخواهند داشت. درواقع دومی (اوپنیشادها) در فهرست [متون مقدس هندویی] جایگاه هشتم را به‌خود اختصاص داده‌است. بنابراین بسیار اشتباه است که این عبارت را بگوییم و بخواهیم اثبات کنیم که وداها، به‌دلیل صادر شدن از نفَس برهمن، خطاناپذیرند. اگر آنها خطاناپذیرند، متون دیگر نیز به‌همان میزان خطاناپذیر خواهند بود. ماجرای ارشادهای سنتکوماره به نارده، که قدری پیش بیان کردیم، نیز اثبات می کند که وداها منبع شناخت برهمن نیستند. بنابراین اوپنیشادها به‌رغم مخالفتشان با عقل، دیدگاه حجیّت محوری ندارند. پس جایگاه (عقل) در ودانته، ودانته‌ای که هنوز در اوپنیشادها به‌شکل مکاتب نظام‌یافته‌ای درنیامده است، این‌گونه است. عقل ارزش چندانی ندارد، زیرا نمی‌تواند بطور مستقیم با واقعیت مواجه‌شود، با این‌حال [این شکل از ودانته] تلاش نمی‌کند که حجیّت‌باوری را به‌جای آن (عقل) بنشاند. البته در مکاتب ودانته نظام‌مند، نقص عقل در قطعیّت نداشتن آن دانسته می‌شود و با ملاحظاتی که پیشتر بیان‌شد، حجیت، که به‌منزله منبع شناخت برهمن است، جایگزین آن می‌شود.

اگر در مکتب ودانته عقل جایگاه پایینی دارد، در فلسفه سمکایه- یوگا[۳۷] جایگاه آن از این هم پایین‌تر است. آن‌گونه که در کتاب ایشوره‌کریشنا[۳۸]، کاریکا[۳۹]می‌بینیم، در فلسفه سمکایه، بودهی[۴۰] (عقل) که به صفت مَهَت[۴۱] (بزرگ) متّصف است، یکی از کامل‌ترین مظاهر پرکریتی[۴۲] (طبیعت) است و از این‌رو گونه‌ای از ماده محسوب می‌شود. این بودهی با کمک اهمکاره[۴۳] (حواس فردی) و منس[۴۴] (ذهن) تمام جهانی را که تجربه می کنیم پدید می‌آورد. نجات پوروشه[۴۵] (نفس) در این قرار دارد که بدانند با کل جهانی که تجربه می‌کنیم و مخلوق پرکریتی است و نیز با مظاهر آن تفاوت دارد. بنابراین معرفت فقط زمانی حاصل می‌شود که حقیقتِ جدایی کامل میان پروشه و جهان تجربی تحقق یابد.

---

[۳۷] Samkhaya-Yoga

[۳۸] Isvarakrsna

[۳۹] Karika

[۴۰] buddhi

[۴۱] mahat

[۴۲] prakrti

[۴۳] ahamkara

[۴۴] manas

[۴۵] purusa

فلسفه یوگای پاتنجلی[۴۶]، که در بیشتر مبانی با سمکایه مشترک است، همین جایگاه نازل را برای عقل برمی‌شمرد. مهمترین تفاوت‌های آن با سمکایه در این دو مورد است: ۱.خدا را نفسی متعالی می‌داند[47]؛ ۲. گسترش یک روش تأدیب ذهن به‌نام یوگا که از طریق آن پوروشه‌ها می‌توانند خود را از بندگی جهان تجربه برهانند. بالاترین مقامی که درنتیجه اعمال یوگا می‌توان به آن دست یافت جذبه ناخودآگاه بی‌ذات[۴۸] نام دارد. بدان دلیل به آن بی‌ذات[۴۹] می‌گویند که پس از ایجاد شدنش تمام جذبه‌های آگاهی‌های پیشین از بین می‌روند، به‌طوری که امکان بازگشت به آنها وجود ندارد. این شرایط را به ناآگاهی[۵۰] توصیف می‌کنند؛ یعنی شرایطی که در آن آگاهی (که حاوی آگاهی از ابژه است) به‌طور کامل زایل می‌شود. بنابراین چه‌بسا بتوان این وضعیت را وضعیت ناآگاهی کامل نامید. سی. دی. شرمه[51]با این دیدگاه مخالف است. او می‌گوید این شرایط نه‌تنها ناآگاهی کامل نیست، بلکه از آگاهی فراتر است؛ زیرا پوروشه‌ای که از آن حاصل می‌شود از بهجت کامل برخوردار است[52]. مسلماً توجیهاتی برای این دیدگاه وجود دارد که وقتی این دیدگاه را با روحِ نجات یافته در مکتب نیایه ویشیشکه[۵۳] مقایسه می‌کنیم، به آنها پی می‌بریم.

در نیایه ویشیشکه جایگاه عقل حتی از آنچه در سمکایه-یوگا دیدیم نیز پایین‌تر است. زیرا سمکایه-یوگا دست‌کم تصورباورانه (ایدآلیستی) است، حال آنکه نظام نیایه ویشیشکه آشکارا واقع‌گرایانه (رئالیستی) است. از دیدگاه مکتب نیایه ویشیشکه، آگاهی ویژگی ذاتی روح نیست بلکه برای آن جنبه عرضی دارد. روح فقط در زمان حضور ابژه به آن آگاهی دارد و در زمان‌های دیگر، مثل زمان خواب عمیق، روح ناآگاه است. فلسفه ویشیشکه تا آنجایی که به جهانی که تجربه می‌کنیم مربوط می‌شود، یعنی جهانی که در آن روح

---

[۴۶] Patanjali

[47] در فلسفه یوگا خدا نفس یا پروشه متعالی نامیده می‌شود زیرا از طریق عمل و نتایج عمل نمی‌توان با او در ارتباط بود. جایگاه او در فلسفه یوگا خیلی رضایت‌بخش نیست. نمی‌توان او را خالق دانست چراکه این عناصر به‌طور ازلی با او وجود دارند. او را نمی‌توان خالق پروشه‌ها دانست زیرا گرچه او خود تابع قانون کرمه نیست، اما پروشه‌ها تابع آن هستند، و او نمی‌تواند قوانینش را با آنها تناسب دهد. تنها نیرویی که در او وجود دارد و از این طریق می‌تواند به پروشه‌ها کمک کند، اگر آنها تابع او باشند، روند رسیدنشان به سمادی بسیار کوتاه می‌شود.

[۴۸] Nirbija-asamprajnatasamadhi

[۴۹] Nirvij

[۵۰] Asamprajnata

[۵۱] C. D. Sharma

[۵۲] . Chandradhar Sharma, Indian Philosophy (Banaras: Nand Kishore & Bros., 1952), pp. 240-241. He calls this state "divine madness, mystic ecstasy".

[۵۳] Nyaya-Vaisesika

با ابژه در ارتباط است، برای عقل جایگاهی بس مهم قائل است. بی‌شک بخشی از فلسفه نیایه ویشیشکه که به منطق می‌پردازد، اهمیت زیادی دارد. اما در آنجا که به والاترین شرایط روح مربوط می‌شود، یعنی شرایطی که روح آزاد می‌شود، روح را نه‌تنها از عقل، که از هرگونه آگاهی محروم می‌کند. شرمه در کتابی که اندکی پیش ذکر شد عبارتی را از کتاب نایشادها-کاریتا اثر شری‌هارسا ذکر می‌کند تا نشان‌دهد جایگاه روح نجات‌یافته در فلسفه نیایه تا چه اندازه پایین است[۵۴].

در هر دو مکتبِ مینانسا (پرابهکاره و بهاته) آگاهی برای نفس کیفیتی عرضی است نه ذاتی؛ با این تفاوت که مکتب بهاته آگاهی را به‌مثابه نوعی تغییر حالت نفس می‌داند، یعنی آگاهی را همچون یک حالت، عمل(kriya) یا روندی(vyapira) از نفس می‌داند، این عمل یا روند چیزهایی هستند که نفس از طریق آنها به درک ابژه‌ای نایل می‌آید. مکتب بهاته خلاف مکتب پرابهکاره که نفس را ذاتاً ناآگاه می‌داند، نفس را [دارای حالتی] همچون ناآگاهِ آگاه محسوب می‌کند. بدان معنی که نفس از حیث جوهر ناآگاه، اما از حیث حالت آگاه است. در هر دو مکتب، آزادی بر زوال کامل آگاهی استوار است؛ اما مکتب بهاته بر این باور است که آگاهیِ بالقوه همچنان باقی می‌ماند. در هیچ‌یک از این دو مکتب، نفس، سوژه نیست، بلکه جوهر، سوژه است. اختلاف تنها در این است که بهاته کوماریلا در امر شناخت شدیداً به نفس اعتبار می‌دهد. دیدگاه بهاته نسبت به دیدگاه پرابهکاره قدری تصورباورانه‌تر (ایدآلیستی‌تر) است و از این‌رو همان‌طور که شارمه گفته است می‌توان آن را حلقه وصل میمانسای پوروا و آترا دانست[۵۵].

اس.ان. داسگوپتا[۵۶] نشان می‌دهد که سراسر نظریه شناختی که میمانسا بیان می‌کند متأثر از نظریه‌اش درباره اعتبار فردی وداهاست[۵۷]؛ بدین سبب است که جایی برای خدا در این نظام وجود ندارد.

کتاب گیتا، با وسعت‌نظر و قدرت ترکیبش، شناخت را هم‌تراز کرمه (عمل) قرار می‌دهد و بهکتی (سرسپردگی) را همچون راهی برای رسیدن به نجات معرفی می‌کند. اما شناختی که گیتا آن را با ارزش می‌داند، شناخت عقلانی نیست. والاترین شناخت، یعنی دانستن این که وسودوه همه چیز است، شناختی شهودی است که فقط تعداد بسیار کمی از مهاتماها (ارواح متعالی) به آن نائل می‌شوند[۵۸].

---

۵۴ . Ibid., p. 291.

اگر آزاد شدن به معنای سلب تمام کیفیات، ازجمله آگاهی و بهجت ، باشد آزاد شدن روح همان سنگ شدن روح است و گئوتمه با مطرح کردن چنین فلسفه‌ای دارد برای نامش وجهی ایجاد می‌کند، گئوتمه یعنی گاو نر.

۵۵. . Ibid., pp. 328-329 .

۵۶ S.N. Das Gupta

۵۷. Surendra Nath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. I (Cambridge: Cam- bridge University Press, 1932), pp. 403-404.

۵۸ . Gita VII. 19: "vasudevah sarvam iti sa mahatma sudurlabhah".

گیتا برای بُدهی (عقل) جایگاهی رفیع‌تر از آنچه در ودانته بود برمی‌شمرد. زیرا طبق نظر گیتا بدهی می‌تواند به شناخت فراحسی نیز دست یابد[۵۹]، اما چنان‌که بیان شد «[جایگاه] او (خدا) از بدهی نیز رفیع‌تر است»[۶۰].

با این حال گیتا به‌نظرگاهی رهنمون می‌شود که در آن، این مسئله که آیا عقل و برخی دیگر از آگاهی‌های متعالی می‌توانند راه رسیدن به ذات مطلق را به ما عرضه کنند، کم اهمیت می‌شود. نظرگاهی که ارائه می‌کند این است که فقط *یوگا* ما را به چنین هدفی رهنمون می‌شود. جوهره اصلی تعالیم گیتا این است که نه علم، نه عمل و نه سرسپردگی، اگر با یوگا همراه نباشند، هیچ ارزشی نخواهند داشت. میان علمِ همراه با یوگا و علمِ فاقد آن، تفاوتی عظیم وجود دارد. درباره سرسپردگی نیز همین مطلب صادق است. با کمک یوگا تمام راه‌های مختلف به یک میزان ما را به ذات مطلق رهنمون می‌شوند. گیتا آن‌قدر وسعت نظر دارد که همه راه‌ها را بپذیرد و جز یک راه، راه‌های دیگر را رد نکند. با این حال بر یک نکته تأکید می‌کند. اگرچه اهمیتی ندارد که فرد کدام راه را انتخاب می‌کند، این کاملاً ضروری است که فرد آن راه را همراه با یوگا پی‌بگیرد.

یوگا چیست؟ این واژه از ریشه یوج (YUJ)، به معنی متحد شدن، اخذ شده است. بنابراین یوگا یعنی متحد شدن با خدا. گونه‌های مختلف یوگا که در دوره‌های مختلف بیان شده‌اند، راه‌های مختلفی هستند برای رسیدن به خدا.

گیتا برخی ویژگی‌های جهانی یوگا را برمی‌شمرد. یوگا بدون توجه به نوع آن باید دارای این ویژگی‌ها باشد. تنها استثنا یوگای گونه‌ی اول[۶۱] است. همان‌طور که در جای دیگر نشان داده‌ام[۶۲] بدان دلیل به این کار یوگا می‌گویند که دلتنگی اولین مرحله برای رسیدن به اتحاد است. بنابراین به‌درستی می‌توان اولین گونه را نوعی یوگا نامید، گرچه ممکن است به نظر برسد که خیلی با یوگا فاصله دارد. ویژگی‌های رسمی یوگا عبارتند از: مهار نفس، خلوص، چشم‌پوشی از امیال، محبت داشتن نسبت به همه، خودبین نبودن، دوری از حسادت و طمع و اهمیت ندادن به سرما و گرما، خوشی و رنج و تحسین و ملامت. افزون بر این ویژگی‌های رسمی، هر یوگا داری ویژگی‌های منحصربه‌فردی نیز هست؛ کرمه یوگا، بر کرمه (عمل) تأکید می‌کند، راجه یوگا، بر دیانه (مراقبه)، بهکتی یوگا بر بهکتی (سرسپردگی) و جنانه یوگا بر جنانه (علم) تأکید می‌کنند.

---

۵۹ . tbuddhigrahyam atindriyamn," Gita VI. 21.

۶۰ . Git III. 42.

۶۱ . arjunavisada-yoga

۶۲ . See The Spirit of Indian Philosophy, p. 138.

حال به موضوعِ خاص مورد بحثمان برمی‌گردیم، یعنی این موضوع که عقل در کتاب گیتا چه جایگاهی دارد؟ باید بگوییم این موضوع در کتاب گیتا، دستخوش دگرگونی کاملی شده است. انسانی که فقط به علم متکی باشد، نمی‌تواند در علم پیشرفت کند. چنین مطلبی درباره عمل، سرسپردگی و سایر راه‌ها هم صادق است. از طریق پیشرفت تدریجی در علم، عمل یا سایر جنبه‌های هستی‌مان نیست که پیشرفتی واقعی در ما رخ می‌دهد؛ بلکه فقط زمانی که از طریق یوگا یک تغییر تمام‌عیار و همه‌جانبه در سراسر هستی ما ایجاد شود، چنین پیشرفتی ممکن خواهد بود. از این مهم‌تر، تا زمانی که از طریق یوگا چنین تغییری در وجود ما رخ ندهد، ما نمی‌توانیم در علم یا عمل یا هرکدام از مراحل دیگر هستی‌مان پیشرفت کنیم. در پرتو چنین دیدگاهی می‌توانیم به‌روشنی دریابیم که از دید جامع‌نگر کتاب گیتا، دید منطقی و عقلانی محض داشتن به امور، شدیداً ناکافی است.

حال به مکتب بهکتی بازمی‌گردیم و خود را به کتاب *بهاگوته* منحصر می‌کنیم که احتمالاً مهم‌ترین متن مکتب بهکتی است. دیدگاه *بهاگوته* تلفیقی کاملاً هنرمندانه از دیدگاه دو مکتب ادویته ودانته و بهکتی است. در بخش نهم از گفتگویی که میان دورواسا و کریشنا صورت گرفته بود، کریشنا گفت، اگرچه امکان رسیدن به مکشه (نجات)، به‌معنی اتحاد کامل با خدا، برای هر فرد بهکته (سرسپرده) امکان‌پذیر است، با این حال فرد بهکته با انتخاب هدف پایین‌تر، یعنی خدمت به پروردگار، به‌طور اختیاری از این حق صرف‌نظر می‌کند. بنابراین مکتب بهکتی با علم ضدیتی ندارد، بلکه آن را همچون گزینه‌ای مطرح می‌کند که سرسپردگان الهی آزادانه آن را انتخاب می‌کنند.

بهاگوته در ادامه، طبقه‌بندی روان‌شناسانه دیگری نیز از انسان ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که چهار گونه انسان وجود دارد و این که یک راه واحد، برای همه انسان‌ها مناسب نیست. افرادی که به چنان مرحله‌ای رسیده‌اند که اعمالشان را بدون هیچ چشم‌داشتی انجام می‌دهند و آنهایی که از تمام اعمال صرف‌نظر کرده‌اند، لازم است که از طریق جنانه یوگا حرکت کنند؛ آنهایی که همچنان اعمالشان را به قصد چشمداشت انجام می‌دهند باید از کرمه یوگا پیروی کنند و کسانی که اسطوره‌های پروردگار را باور دارند و علاقه زیادی به عمل نشان نمی‌دهد، لازم است از طریق بهکتی یوگا پیروی کنند[۶۳]. در بهاگوته این نیز بیان شده است که در دوره‌های مختلف (YUGAS) لازم است از راه‌های مختلف حرکت کرد. در دوره کالی‌یوگا (که اکنون در آن به‌سر می‌بریم) بهکتی، راهی است که مورد توجه قرار می‌گیرد[۶۴]. البته بهاگوته در این زمینه خیلی سخت‌گیری نمی‌کند. چنین نیست که با تحکم هرکدام از این راه‌های معین

۶۳ . See Bhagavata XI.xx.7-8.

۶۴ . Ibid, XII.iii.52.

را برای دوره خاص یا گروه خاصی از افراد تجویز کند؛ بلکه این را به اختیار افراد واگذار کرده‌است. فقط به اصولی کلی اشاره می‌کند که فرد در هنگام انتخاب، باید آنها را درنظر بگیرد.

بنابراین رویکرد بهاگوته در قبال راه‌های مختلف نسبت به رویکرد گیتا عملی‌تر و مؤثرتر است. گیتا فقط ویژگی‌های کلیِ راه‌های مختلف را توصیه می‌کند، بدون این که در عمل به‌طور ضمنی افراد را برای انتخاب مسیرشان راهنمایی کند. آنچه گیتا می‌خواهد بر آن تأکید کند این مطلب است که تمام راه‌ها به یک میزان رستگاری را [برای انسان] محقق می‌کنند.

حال به موضوع بحثمان بازمی‌گردیم، یعنی نشان دادن جایگاه عقل در بهاگوته. در این‌جا نیز، مثل گیتا، این موضوع بخشی از یک موضوع جامع‌تر است، یعنی رابطه‌ای که علم، عمل و سرسپردگی باهم دارند. جایگاه عقل بخشی از موضوع عام‌تر جایگاه علم، در طرح کلی امور است. از دید جامع‌نگر بهاگوته، عقل در کلیت هستی ما جایگاه کم اهمیتی را به‌خود اختصاص می‌دهد، با این‌حال [نقش آن] انکار نمی‌شود. خدای کریشنه در توصیه‌هایی که به اودهاوا می‌کند، برای عقل جایگاه مشخصی را برمی‌شمرد. آن طرح همانی است که در مهابهاراته، بهیشما دریافت کرد تا هیشتمارا را نصیحت کند، آمیزه‌ای از جنانه (علم مطلق)، ویجنانه (علم جزئی)، ویراجیه (توبه)، شرادهه (ایمان) و بهکتی (سرسپردگی)[۶۵]. در این طرح عقل در ذیل ویجنانه قرار می‌گیرد. این طرح، کلی، جامع و بسیار فراگیر است، طرحی که تمام ابعاد زندگی ما را دربرمی‌گیرد.

بهاگوته، نسبت به بهکتی سوتره‌های نارادا و شندیلایه، که چنین رابطه نزدیکی را میان جنانه، کرمه و بهکتی باور ندارند، جامع‌نگرتر است.

III. فلسفه معاصر هند

حال به فلسفه معاصر هند می‌پردازیم. این فلسفه، به‌رغم تأثیرپذیری از تفکر غربی، درباره عقل دارای همان رویکردهایی است که در فلسفه قدیم و میانه هند شاهد بودیم.

---

۶۵ . Ibid, XI.xix.13.

رابیندرانات تاگور[۶۶]

تاگور، همان‌طور که در کتابش با عنوان «*دین انسانی*[۶۷]» به روشنی اشاره کرده، معتقد است آنچه ذات انسان را شکل می‌دهد می‌شود، عقلش نیست، بلکه قلب اوست. در یکی از قطعه‌های ادبی، بعد از نقل سخنان برخی آوازخوانان دوره‌گردِ روستایی، به این مضمون که ما زمانی خدا را می‌شناسیم که نفوس خودمان را آشکار کنیم و با تمام انسان‌های دیگر با محبتی حقیقی رفتار کنیم، شاعر می‌گوید «تمام اینها شواهد ادراکی مستقیم از بشریت، به‌مثابه حقیقتی عینی، هستند که احساسی عمیق از جنس اشتیاق یا عشق را در ما برمی‌انگیزد. این با آنچه در آیین‌های عقلانی بشری می‌بینیم، که به جسمی می‌مانند که به‌طرز تأسف‌باری خود را در جهنم سایه‌ها گم کرده است، بسیار تفاوت دارد[۶۸]. تاگور پس از نقل ابیات مشهوری از ویلیام وردزورث[۶۹]:

ما با ستایش، امید و عشق زندگی می‌کنیم
و هر آینه که این سه به‌خوبی و خردمندانه تثبیت شوند
ما در منزلت وجود بالا می‌رویم.

وی ادامه می‌دهد: «به سبب منزلت هستی است که ما از طریق افزایش آگاهی‌مان خواهان واقعیت عظیم انسانی‌ای هستیم که به آن تعلق داریم. ما چنین هدفی را از طریق ستایش و عشق محقق می‌کنیم و از طریق امید که ما را به‌سرعت از حیات بالفعل و گستره زندگی‌مان فراتر و به زمانی بی‌پایان می‌برند، زمانی که در آن ما در حیات تمامی انسان‌ها خواهیم زیست.»

در فصلی دیگر او آنچه را که رئالیسم انسان می‌داند و از طریق عقل حاصل می‌شود، با جنبه انسانی انسان، که فقط هنر می‌تواند آن را آشکار سازد، مقایسه می‌کند. او می‌گوید:

رئالیسم انسان همان جنبه حیوانی اوست، جنبه‌ای که صرفاً نوعی گذر زمان است؛ واقعیت او جنبه‌انسانی اوست، آن جنبه‌ای که به سبب پیش‌زمینه‌ای که دارد دارای حیاتی ابدی است. صخره‌ها و بلورها از جهت آنچه هستند قطعاً کاملند و لذا می‌توانند به‌مثابه اشیایی خاموش و فاقد شعور باقی بمانند. گونه‌ای از گنگیِ منزلت، رئالیسم محدودِ فاقد احساس را نیز دربرگرفته است، درحالی‌که واقعیّات زندگی بشری زمانی که از کمال خلّاقشان- انسانی که خدایی است- منحرف

---

[۶۶] . Rabindranath Tagore

[۶۷]. The Religion of Man

[۶۸] . Rabindranath Tagore, the Religion of Man (Hibbert Lectures for 1930) (London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1931), p. 111.

[۶۹] William Wordsworth

شوند، به شکلی زشت و بیمار رشد می‌کنند و سبب پرورش بذرهای مرگ می‌شوند. میان اصواتی که صرفاً واقعیاتی صوتی هستند و موسیقی به‌مثابه حقیقتی از جنس بیان، تفاوتی عظیم وجود دارد. اگرچه موسیقی تعداد محدودی از اصوات را دربرمی‌گیرد، ولی [این اصوات محدود] نامحدود را برای ما ترسیم می‌کنند. حال به‌عهده انسان است که با تمام اصوات موجود در خصوصیات روحی‌اش موسیقی روح را بسازد، این نوت‌ها آن خصوصیت را دارند که از طرق بی‌توجهی یا بی‌مایگی، به‌راحتی به اصواتی مهیب و ترسناک تبدیل شوند[۷۰].

این حقیقت که واقعیت نه از طریق عقل یا قیاس، بلکه از طریق قلب، یعنی بعد عرفانی طبیعت، آشکار می‌شود، جانمایه موعظه‌هایی است که به‌صورت پشت‌سر هم تحت عنوان Santinketana نشر یافته‌اند. او در موعظه «نیایش» می‌گوید:

ویجنه ولکیه در زمانی که می‌خواست خانه‌اش را ترک کند و به جنگل برود،تصمیم گرفت دارایی‌هایش را میان دو همسرش تقسیم کند. در این هنگام میتریه (همسرش) از او پرسید: «آیا ما می‌توانیم به‌کمک اینها به بی‌مرگی دست یابیم؟» ویجنه ولکیه در پاسخ به این پرسش گفت: نه، به آن دست نخواهی یافت اما به اموال و دارایی‌هایی از همین سنخ که کسب کرده‌ای می‌رسی. تو، مانند تمام صاحب خانه‌هایی که با بهره‌گیری از خانه، گاو و سایر امکانات مادی زندگی شادی دارند، زندگی مرفه و شادی خواهی داشت. میتریه در پاسخ گفت: «اگر این‌ها مرا به بی‌مرگی نمی‌رسانند پس چه فایده‌ای برای من دارند؟» علمی که از طریق تفکر بر این‌که چه‌چیزی ازلی و چه‌چیزی فانی است، کسب می‌شود، نمی‌تواند به این موضوع بپردازد. اما او (میتریه) گرفتار تفکری فلسفی بود که بلافاصله به او می‌گفت آنچه او می‌خواهد این نیست[۷۱].

سپس تاگور سخنش را این‌گونه ادامه می‌دهد:

درخلال سخنان با اهمیت فراوانی که از ریشی‌های مرد در اوپنیشادها ذکر شده، این سخن، تنها سخنی است که از یک زن نقل شده است. این سخن نه‌تنها نادیده گرفته نشده، بلکه جذابیت وصف‌ناپذیری ایجاد کرده که متشکل از اشک‌هایی است که همواره آن را زنده نگه‌داشته است. تا اینجا در اوپنیشادها به اشکال مختلف با مردها سروکار داشته‌ایم، اما اینجا برای اولین بار است که با زنی سروکار داریم که در انسان سکنا گزیده و شادی را به اطراف می‌پراکند.

این سخنان تاگور ما را به یاد آخرین سطرهای *فاوست* می‌اندازد که در آن گوته به شکلی مشابه آگاهی‌های ما را به سوی فرجامی مشابه سوق می‌دهد که در روند جهان آشکار می‌شوند و ما را ترغیب می‌کنند و بالا می‌برند. این عنصر زنانه همان عنصر ضد عقل (یا به بیان دقیق‌تر) فراعقلی است که عمیق‌ترین دریافت‌هایمان را از حقیقت یک‌سره مدیون آن هستیم.

مهاتما گاندی[۷۲]

مهاتما گاندی نیز دلداده عقل نبود. او در موعظه مشهورش درباره خدا می‌گوید:

---

۷۰ . Ibid, pp. 125-126.

۷۱ . Sntiniketana (Calcutta: Indian Publishing House, n.d.), Series I, pp. 80-81.

۷۲ . Mahatma Gandhi

من به‌طور مبهم به این مطلب پی برده‌ام که هر چیزی در اطراف من وجود دارد دائماً در حال تغییر است، در پس تمام این تغییرها نیروی فعالی وجود دارد که پایدار است، [این نیرو] همه‌چیز را باهم کنترل می‌کند، می‌آفریند، ازبین می‌برد و دوباره می‌آفریند. این نیرو یا روح اثربخش خداست؛ و از آنجا که هر آنچه صرفاً از طریق ادراک حسی دریافت می‌کنم نه می‌تواند پایدار باشد و نه پایدار خواهد بود؛ پس فقط خداست که پایدار است... .

اما او آن خدایی نیست که صرفاً عقل را متقاعد کند، هرچند همواره چنین می‌کند. خدا بودن خدا در این است که بر قلب حکمرانی کند و آن را دگرگون سازد. او باید خود را در کوچک‌ترین عملی که از عشق به او ناشی می‌شود آشکار سازد. چنین چیزی از طریق ادراکی روشن انجام می‌شود، [ادراکی] حقیقی‌تر از ادراکی که حواس پنجگانه همواره در اختیار ما قرار می‌دهند. ادراکات حسی می‌تواند فریبنده باشد، و در بیشتر موارد چنین هستند، هرچند ممکن است برای ما واقعی به‌نظر برسند. اگر ادراکی از حیطه حواس فراتر باشد، آن ادراک خطاناپذیر خواهد بود. این (خطاناپذیری) نه از طریق شواهد خارجی، بلکه در تغییر رفتار و ویژگی افرادی اثبات می‌شود که حضور واقعی خدا را در خود احساس کرده‌اند.

چنین گواهی را در تجربه‌های سلسله‌ای پیوسته از پیامبران و حکیمان در تمام کشورها و سرزمین‌ها، می‌توان یافت. انکار شواهدشان انکار خود فرد است.

ایمانی استوار بر این ادراک مقدم است. کسی که واقعیت حضور خدا را در شخص خود تجربه کرده باشد، از طریق ایمانی فعال می‌تواند چنین کند، و از آنجا که خودِ سرنوشت را نمی‌توان با شواهد خارجی اثبات کرد، ایمن‌ترین راه این است که نظام اخلاقی عالم و از این‌رو برتری قانون اخلاقی، قانون حقیقت و محبت، را باور کنیم.

من اعتراف می‌کنم که هیچ حجتی برای متقاعد کردن از طریق عقل ندارم. ایمان بر عقل تفوق دارد. من نمی‌توانم به بینهایت توصیه کنم. من نمی‌تواند با هیچ روش عقلی وجود شر را توجیه کنم. این که کسی چنین کاری را انجام دهد، به این معنی است که خود را هم‌ارز خدا ببیند ...[۷۳].

باور مهاتما به اصل اهیمسا، که واژه انگلیسی non-violenc (عدم خشونت) به‌طور بسیار ناقص معنای این واژه را می‌رساند، از همان احساس نیاز او به برخی نورهای معنوی نیازی ناشی می‌شود؛ نورهایی که انسان را به فراتر از جدال‌ها و نزاع‌های روزمره می‌کشاند. برای او اصل اهمیسا جنبه سلبی نداشت بلکه ایجابی بود. به باور او این اصل نام دیگرِ افقِ معنویِ حاکم بر حیات است. از منظر او اصل اهیمسا به معنی اصلی معنوی و فراعقل است که مبنای حیات اخلاقی و دینی ما است. او این اصل را با اصل anisakti، عدم وابستگی، یکی می‌داند. به زعم او هیمسا با حقیقت نیز یگانه است.

۷۳ . See D. G. Tendulkar, ed., Gandhiji: His Life and Work (Bombay: M. N. Kulkarni at the Karnatak Press, 1944), pp. 257-258.

ار.ار ویواکار گفته است «از نظر گاندی حقیقت خداست و عدم خشونت (اهیمسا) یا محبت تنها راه دریافت او است»[۷۴]. ما باید از این هم فراتر رویم و بگوییم که او نه‌تنها، راه رسیدن به حقیقت یا خدا را منحصر در اهیمسا می‌دانست، بلکه او اهیمسا و حقیقت را یک چیز به حساب می‌آورد. البته او جایگاه هر دوی آنها را فراتر از عقل قرار می‌داد.

سوامی ویوه‌کاننده[۷۵]

سوامی ویوه یوکاننده روزی از معلمش جناب راماکریشنا پاراماهانسه پرسید « آیا تو خدا را دیده‌ای؟» معلمش به او پاسخ داد «بله پسرم من خدا را دیده‌ام. او را دیده‌ام درست همان‌طور که تو را در مقابل خود می‌بینم، فقط پروردگار را در ادراکی عمیق‌تر دیدم و می‌توانم او را به تو نیز نشان دهم»[۷۶]. او (معلم) در جلسه بعد این کار را انجام داد، [به این شکل که] پایش را به بدن ویوه یوکاننده زد و در دم او به حالت خلسه رفت. این اولین شهود مستقیم سوامی از خدا بود. از آن پس او دانست که برای شناخت خدا، محتاج شهودی مستقیم از او است. البته او نمی‌خواست از ارزشی که عقل برای دین دارد بکاهد. در متنی که در پایین آورده‌ایم او دو مطلب را روشن می‌کند: یکی این که دین بر نوعی شهود مستقیم از خدا استوار است؛ دوم این (شهود مستقیم) باید از بوته آزمایش عقل موفق بیرون آید و نبایستی شامل چیزهایی باشد که با عقل در تضاد هستند. این متن، سخنرانی او است که با موضوع «عقل و دین» در انگلستان ایراد کرده است.

حکیمی به نارادە گفت که برای آموختن حقیقت به پیش حکیم دیگری به نام سنتکوماره بود. سنتکوماره از نارادە درباره آنچه تا آن زمان آموخته بود سؤال کرد و نارادە پاسخ داد وداها، نجوم و علوم مختلف دیگری را آموخته است، اما این‌ها او را راضی نکرده است. سپس میان این دو گفتگویی صورت گرفت در این موضوع که سنتکوماره تمام علومی را که نارادا آموخته بود، اعم از وداها نجوم و فلسفه، ثانوی می‌دانست، علم بودند ولی علوم ثانوی. آنچه ما را به درک برهمن واقف می‌کند، دانش برتر و والاترین دانش‌ها است. چنین دیدگاهی را در تمام ادیان می‌یابیم و به این دلیل است که ادیان همواره ادعا می‌کنند که برترین دانش‌ها هستند. می‌توان گفت شناختی که از طریق علوم تجربی به‌دست می‌آید، فقط بخشی از زندگی ما را دربر می‌گیرد؛ حال آنکه شناختی که ادیان برای ما به ارمغان می‌آورند، سرمدی است و از حیث بی‌کرانگی، مثل حقیقتی است که تعلیم می‌دهند[۷۷].

---

۷۴. Ibid, p. 81.

۷۵. Swami Vivekananda

۷۶. Romain Rolland, The Life of Ramakrishna, E. F. Malcolm-Smith, trans. (Mayavata, Al- mora, Himalayas: Advaita Ashrama, 1931), p. 251n.

۷۷. No editor listed, The Complete Works of Swami Vivekananda (5th ed. Mayavati Memo- rial edition, Mayavati, Almora, Himalayas: Advaita Ashrama, 1931), Vol. I, pp. 364-366.

سپس او درباره جدال میان علم و دین سخن می‌گوید و بیان می‌کند که این جدال باید پایان یابد. [او بر این باور است که] حقایق دین باید در بوته آزمایش عقل قرار گیرد.

متأسفانه در موارد بسیاری مشاهده شده است که ادیان ادعا می‌کنند که از تمامی علوم سکولار برترند، در بسیاری از موارد از این هم بالاتر رفته و اجازه نداده‌اند که دانش‌های سکولار آنها را توجیه کنند. از این‌رو در سراسر جهان میان علوم دینی و سکولار نزاع وجود داشته است؛ یکی با این ادعا که هادی آن مرجعی است خطاناپذیر و از این رو به هر آنچه علوم سکولار به‌طور منطقی در موضوعی بیان می‌کنند بی‌توجهی می‌کند، دیگری با ابزار عالی عقل و به این نیّت که هر آنچه را دین می‌تواند مطرح کند ضایع سازد. این نزاع [در گذشته] وجود داشته و هنوز هم در بسیاری از کشورها ادامه دارد. ادیان بارها و بارها شکست خورده‌اند و از صحنه روزگار محو شده‌اند. پرستش عقل، در طول انقلاب کبیر فرانسه، اولین جلوه چنین رویدادی در تاریخ بشر نبود، بلکه این پدیده نمایش مجدد آن چیزی بود که در دوره باستان اتفاق افتاده بود، اما در دوران مدرن این [پرستش عقل] ابعاد بزرگ‌تری پیدا کرده بود... [۷۸].

مسئله این است که آیا راه برون‌رفتی وجود دارد؟ به‌تعبیر ملموس‌تر، باید به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: آیا ادیان می‌توانند خود را با دستاوردهای عقل توجیه کنند، [همان دستوردهایی که] هر دانش دیگری از طریق آنها خود را توجیه می‌کنند؟ آیا در بررسی و مطالعه علم ادیان، باید از همان روش‌هایی استفاده کنیم که در علوم یا معارف بیرونی به‌کار می‌روند؟ به باور من باید چنین باشد، من دیدگاهی دارم که هرچه زودتر انجام شود، بهتر است. اگر چنین مطالعاتی سبب نابودی یک دین شود، بدان معنی است که آن دین هیچگاه سودمند نبوده است و چیزی جز خرافاتی بی‌اهمیت نیست؛ پس هرچه زودتر این نابودی صورت گیرد بهتر است.

مراد سوامی یوکاننده از این مطالب طولانی این است که هیچ عنصر ضدعقلی نباید در دین وجود داشته باشد؛ این بدان معنی نیست که دین باید در زیر سلطه علم باشد (تمام زندگی و تعالیم او این واقعیت را شرح می‌دهد که دین برای شناخت، دارای منبعی است که با منبع علم متفاوت است.)، معنای این سخن آن است که هیچ عنصری نباید در دین باشد که عقل آن را انکار کند. آنچه سوامی در این‌جا در ذهن دارد، اعتبار بخشید به اظهارنظرهای ادیان در مورد امور ناظر به واقع یا اموری است که در تیررس مشاهده یا استنتاج هستند، ادیان باید از بیان هرگونه سخن مخالف با عقل بپرهیزند. درواقع، چنان که پیشتر دیدیم، این دیدگاه همان رویکردی است که شنکره در پیش گرفته بود. او نیز با چنین تأکیدی، اعتقاد داشت که نباید در امور قابل مشاهده و استنتاج، به مرجعیت متن مقدس توسل جست.

۷۸. Ibid, p. 367.

رادهاکریشنان[۷۹]

دکتر رادهاکریشنان در موضوع جایگاه عقل در فلسفه از دیدگاهی متعادل دفاع می‌کند. اگرچه او در کتابش، با عنوان *دیدگاهی واقع‌گرا به زندگی*، جایگاه منطقی عقل را انکار نمی‌کند، آشکارا محدودیت‌های آن را نیز به نمایش می‌گذارد. بر این اساس او برای گونه‌ای دیگر از دانش جا باز می‌کند، دانشی که به‌تنهایی قادر است واقعیت‌هایی را بر ما آشکار کند که از طریق عقل قادر به درک آنها نیستیم. اندیشمند تمام‌عیاری چون او دیدگاهش را به شکلی بیان کرده که هیچ ابهام و پیچیدگی در آن وجود ندارد:

هم معرفت عقلانی و هم معرفت شهودی قابل توجیه هستند و هریک در جای خود حقانیت دارند. هرکدام برای هدف خاص خود مفید است. معرفت منطقی ما را قادر می‌سازد تا اوضاع و احوال جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم بشناسیم و آنها را برای رسیدن به اهدافمان مدیریّت کنیم. ما اگر شناختی صحیح نداشته باشیم، نمی‌توانیم زندگی موفّقی داشته باشیم. اما اگر بخواهیم امور را در یگانگی‌شان، یعنی در حقیقت بطلان‌ناپذیرشان، بشناسیم، باید از تفکر استدلالی فراتر برویم. شهود یعنی مشاهده مستقیم و ساده و ثابت، زمانی که به یک شی نگاه می‌کنیم. شهود روندی باطنی نیست، بلکه یک بررسی کاملاً مستقیم و دقیق است که ذهن بشر توانایی آن را دارد. شهود از عقل بالاتر است تقریباً به همان نسبتی که عقل از حواس بالاتر است. گرچه شهود فراعقلی است ولی تضادی با عقل ندارد. [در هندوئیزم] شهود را samyagjanana یا دانش کامل می‌نامند. دانش روشنگر مقدمه‌ای است برای این تجربه تمام عیار[۸۰].

او در ادامه می‌گوید که این دیدگاه با دیدگاه افلاطون سازگار است:

شنکره می‌گوید ثمره علم در نزد [قوه] شهود آشکار است. او با افلاطون در این زمینه موافق است، از نظر او گفتگو نوعی تحقیق گام به گام عقلی است، که به ذهن کمک می‌کند تا به شهودی مستقیم از واقعیت دست یابد. در سمپوزیوم، دیوتیما (یک پیشگوی زن) سقراط را به تحصیل مقدمات برای دریافت فهمی از صورت زیبایی توصیه می‌کند. ما اشیای زیبا را بررسی می‌کنیم، سپس ویژگی مشترک زیبایی را که در همه آنها مشترک است می‌شناسیم، زیبایی مجرد را در قوانین و اخلاقیات درک می‌کنیم و دست‌کم برای شناخت خودِ آن صورت تلاش می‌کنیم. در کتاب *جمهوری* ادعا شده که ادراک صورت امکان‌پذیر نیست مگر برای اذهانی که خود را مهیای آن کرده‌اند. این آمادگی از طریق یادگیری علوم دقیقه (اندازه‌گیری کردن، وزن کردن و حساب کردن) به‌عنوان مقدمه و تمرین سخت و توان‌فرسا در زمینه مطالعه علوم انتزاعی ایجاد می‌شود. شهود، منطقی نیست بلکه فرامنطقی است[۸۱].

رادهاکریشنان این مطلب را کاملاً روشن می‌سازد که میان عقل و شهود هیچ تضادی وجود ندارد و به باور او این ویژگیِ خاصِ فلسفه هند بوده است:

---

۷۹. Radhakrishnan

۸۰. Sarvepalli Radhakrishnan, An Idealist View of Life (Hibbert Lectures for 1929) (Lon- don: George Allen & Unwin Ltd., 1932), pp. 146-147.

۸۱. Ibid, p. 147.

تفکر هندی نسبت به عقل سوءظن ندارد. میان دو نیروی ذهن بشر، یعنی عقل و شهود، نمی‌تواند تناقضی قطعی وجود داشته باشد. باورهایی که حیات معنویِ روح را پرورش و ارتقا می‌دهند باید با ماهیت و قوانین جهان هم‌ساز باشند، [قوانین و باورهایی] که هدف آنها این است که ما را با حقیقت هماهنگ کنند. متن مقدس اصلی هندوان، وداها، شهود ارواح کامل را در خود ثبت کرده است. این متون بیشتر رونوشتی از وقایع زندگی هستند نه احکامی جزمی[۸۲].

کا. سی. بتچریه[۸۳]

بتچریه میان شناخت بدون اندیشیدن و شناخت همراه با اندیشیدن تمایز قائل می‌شود و می گوید نفس اندیشه ناپذیر است، هرچند بدون اندیشه شناخته می‌شود. او در اینجا به روشنی به تمایز میان دیدگاه خود و آنچه کانت می گوید اشاره می کند. او می گوید:

کانت، با توجه به این که نفس به مثابه ذاتی فراطبیعی، قابل شناخت است، اعتقاد دارد که نفس برای تفکر امری ضروری و متعلّق ایمان اخلاقی است، اما خودش قابل شناخت نیست. دیدگاه من این است که از سویی نفس اندیشه ناپذیر است و از سوی دیگر با وجود این که شناختنی نیست و فقط به‌نوعی متعلّق ایمان است، نه ضرورتاً ایمان اخلاقی، ما باید امکان شناخت آن را بپذیریم هرچند این شناخت بدون اندیشیدن باشد، چون تحقق چنین شناختی مقتضی آن است، که بدیل سایر اقتضائات معنوی است[۸۴].

او در ادامه می گوید:

وقتی من نفس را از دایره اندیشه دور می‌دانم فهمم از ایده عقل کانت این است که آن نه‌فقط از از سنخ شناخت نبود، بلکه به معنای دقیق کلمه از سنخ اندیشه هم نبود. من تعبیر مصطلح درباره اندیشه فراتر از تجربه و امکان تجربه را فقط به معنای لفظی اندیشه می‌دانم مثل نمادی از یک واقعیت اندیشه ناپذیر، چنین کابرد نمادگونه‌ای نمی‌تواند اندیشه باشد. من از این فراتر می‌روم و معتقدم شکلی از اندیشه که به خودی خود و منطقاً، قطع‌نظر از کاربرد نمادگونه، نیز به معنای واقعی تفکر نیست. برخی از پوزتیوست‌های معاصر که نه‌فقط منکر شناخت مابعد الطبیعه هستند، بلکه منکر اندیشه مابعد طبیعه نیز هستند، تا آنجا پیش نمی‌روند که خود اندیشه بودن منطق را انکار کنند. درواقع آنها به منظور انکار تفکر متافیزیکی، بر منطق تکیه می کنند و آن را تفکر ناب می‌دانند. من منطق را موضوعی فلسفی، و نه علمی، می‌دانم: صور منطقی سایه‌هایی از نمادپردازی‌های فراطبیعی هستند و در معنای دقیق خود باید همچون نمادپردازی‌هایی محسوب شوند[۸۵].

---

۸۲. 4Sarvepalli Radhakrishnan, The Hindu View of Life (Upton Lectures for 1926) (Lon- don: George Allen & Unwin Ltd., 1927), pp. 16-17.
۸۳. K. C. Bhattacharyya
۸۴. K. C. Bhattacharyya, "The Concept of Philosophy," in S. Radhakrishnan and J. H. Muir- head, eds., Contemporary Indian Philosophy (2d and enlarged ed., London: George Allen & Unwin Ltd., 1952), p. 105.
۸۵. Ibid

او می گوید « آنچه با نفس مرتبط است، با تغییرات لازم، با سایر وجودهای فوق‌طبیعی نیز مرتبط می‌شود». «فوق‌طبیعت یا به‌طور کلی‌تر فلسفه، که شامل منطق و هستی‌شناسی است، نه تنها شناخت بالفعل نیست، حتی تفکر حقیقی نیز نیست؛ در عین حال محتواهای آن در حوزه ایمان درست شمرده می‌شوند به گونه‌ای که فقط با چنین تفکری می‌توان حقیقت مطلق را شناخت»[۸۶].

سری آروبیندو[۸۷]

سری آروبیندو واژه‌های «ذهن[۸۸]»، «اندیشه[۸۹]»، «عقل[۹۰]» و «تعقل[۹۱]» را در عمل به یک معنا می‌گرفت. از نظر او ذهن مرحله‌ای ضروری برای رشد آگاهی است، اما عالی‌ترین مرحله نیست. عالی‌ترین مرحله سکیداننده[۹۲] یا مطلق نام دارد که هیچ چیز دیگری با آن قابل قیاس نیست. از این‌رو باید وجود نواقصی را در ذهن محتمل دانست. اگر غایت رشد چیزی کمتر از کسب آگاهی الهی نیست، پس باید ذهن را همچون مرحله‌ای میانی درنظر بگیریم و هیچ‌گاه نباید به ماندن دائم در این مرحله فکر کرد.

بدون شک ذهن از جایگاه برجسته‌ای در ارتقای آگاهی برخوردار است. دستاوردهای آن را نمی‌توان دست‌کم گرفت. با این حال آنچه او می‌خواهد بگوید این است که بزرگی دستاوردهای آنها نباید سبب شود که تصور کنیم آنها عظیم‌ترین دستاوردهایی هستند که ما توانایی کسب آنها را داریم. او در اولین پاراگراف از اولین فصل از کتابش با عنوان «*شاهکار حیات الهی*[۹۳]» به روشنی بیان کرده است که سرنوشت انسان این نیست که در جایی که او است باقی بماند.

اولین دلمشغولی انسان در تفکرات آگاهانه اش و، چنان که به‌نظر می‌رسد، در دلمشغولی‌های همیشگی و غایی‌اش همان متعالی‌ترین چیزی است که فکر او می‌تواند تجسم کند- زیرا طولانی‌ترین دوره‌های شکّاکیت را از سر می‌گذراند و بعد از هر بار طرد باز می‌گردد. این دلمشغولی در پیشگویی‌های الوهیت، تمایل به کمال، جستجو برای حقیقت ناب و بهجت خالص و پی‌بردن به نوعی بی‌مرگی پنهان، خود را آشکار می‌کند. اولین ظهور دانش بشری در دوره باستان برای ما شواهدی از این تمنای همیشگی برجای گذاشته است. ما امروزه با بشریتی مواجهیم که تحلیل‌های خردمندانه ظواهر طبیعت او را اشباع کرده ولی راضی نکرده است و آماده است که به آرزوهای نخستین خود دست یابد. نوید این وجود دارد که اولین قاعده حکمت، آخرین قاعده آن نیز باشد؛

---

۸۶. Ibid, p. 106.
۸۷. Sri Aurobindo
۸۸. mind
۸۹. thought
۹۰ .reason
۹۱. intellect
۹۲. Saccidznand
۹۳. magnum opus, The Life Divine

مفاهیمی چون خدا، نور، آزادی، جاودانگی ... . اموری چون شناختن، صاحب شدن و بودن موجود الهی در نوعی آگاهی طبیعی و خودمدارانه، تبدیل کردن ذهنیت جسمی و مبهم به اشراق فراذهنی و بی‌حد و حصر و ...، کشف و تحقق حیات جاودان در جسمی که در معرض مرگ و دگرگونی دائمی است- اینها همه به مثابه تجلی خدا در ماده و همچون غایت رشد ناسوتی طبیعت بر ما آشکار می‌شوند. نزد عقل مادی متعارف که نظام فعلی آگاهی‌اش را حد توانایی‌اش می‌داند، تقابل صریحِ کمالات تحقق نیافته با واقعیت تحقق یافته، حجت نهایی در رد اعتبار این کمالات است. ولی اگر ما نگاهی موشکافانه‌تر به روند جاری امور جهان داشته باشیم، این تقابل صریح همچون بخشی از ژرف‌ترین اسلوب طبیعت و نشانی از کامل‌ترین نوع مجازات طبیعت است[۹۴].

دو جمله آخر این متن حاوی پاسخ سری آروبیندو به آن دسته از مخالفانی است که نمی‌توانند نسبتی میان هیچ‌یک از اشکال آگاهی متعالی با آنچه که امروزه وجود دارد تصور کنند و از این‌رو این آمادگی را دارند که تمام احتمالات چنین نوعی از آگاهی را غیرواقعی تلقی کنند.

نواقص جهان کنونی برای کم‌مایه‌ترین ناظران هم کاملاً محسوس است. به هرطرف که بنگریم، اختلاف‌ها و ناهماهنگی‌ها، مشاجره‌ها و نزاع‌هایی را مشاهده می‌کنیم که حل آنها از عهده ما خارج است. از این گذشته، هرگونه تلاشی برای حل این مشکلات به ایجاد اختلاف‌ها و ناهماهنگی‌های بیشتری منجر می‌شود. آیا تمام اینها حاکی از برخی نواقص ذاتی ذهن نیست؟ آیا کاری عاقلانه است که ما آنها را همچون واقعیت‌های غایی آگاهی بشری درنظر بگیریم؟ سری آروبیندو با صراحت می‌گوید «نه».

سری آروبیندو در چند تا از آثارش به بیان نواقص ذهن می‌پردازد. او در *حیات الهی* در فصلی با عنوان «ذهن و فراذهن» می‌گوید:

> ذهن ابتدا استقلال حیات بشری را محدود می‌کند و مانع از حرکت آن می‌شود. ذهن به‌طور ذاتی نوعی آگاهی است که صور اشیا را تعیین و محدود می‌کند و آنها را از کل نادیدنی جدا می‌کند و آنها (صور) را در خود جای می‌دهد چنان که گویی هریک واحدی متمایز هستند. ذهن حتی درباره چیزهایی که فقط به‌صورت اجزا یا بخش‌هایی معین وجود دارند هم این تصور ساده را دارد که اینها چیزهایی هستند که می‌تواند به‌طور مجزا و نه‌صرفاً بخشی از یک کل با آنها رفتار کند. زیرا حتی زمانی که ذهن اشیایی را می‌شناسد که موجوداتی مستقل نیستند نیز ناچار می‌شود همچون چیزهایی مستقل آنها را بررسی کند، در غیر این‌صورت ذهن قادر نیست آنها وارد چرخه خاص فعالیت خود کند و بشناسد. این ویژگی ذاتی ذهن است که فعالیت تمام قوایش را مشروط [به این جدایی] می‌کند، خواه قوه ادراک، خواه مشاهده، احساس یا روابطش با تفکر خلاق. ذهن اشیای محسوس را همچون چیزهایی مشاهده، تصور و درک می‌کند که گویی به‌کلی از یک پیش‌زمینه و توده جدا شده‌اند و آنها را همچون واحدهایی معین از مواد به‌کار می‌گیرد که برای ابداع و تملک در اختیار او قرار گرفته‌اند[۹۵].

---

۹۴. The Life Divine (New York: The Greystone Press, 1949), pp. 3-4.

۹۵. Ibid, p. 151.

البته ذهن به‌خودی خود از دستاوردهای فراذهن است و هرآنچه که پدید می‌آید باید به منبع اصلی‌اش بازگردد. بنابراین ذهن برای ماندن در جایی که هست مقدر نشده، بلکه برای تبدیل شدن یا رشد یافتن به این منبع متعالی (فراذهن) مقدر شده است. این جهان، که در حال حاضر در مرحله تکامل ذهنی است، برای ماندنِ همیشگی در این مرحله مقدر نشده، بلکه همین واقعیت که آن دستاورد آگاهی متعالی است، آن را وامیدارد که خود را تا مرحله آن آگاهی (آگاهی متعالی) بالا بکشد.

چیزی که جهان فعلاً به آن نیاز دارد این است که از بندگی ذهن رها شود. این به معنی نادیده گرفتن کار عظیم ذهن در زمینه ترویج تمدن علمی کنونی نیست. اما همان‌طور که دستاوردهای ذهن اعجاب‌آور است، شکست‌های آن نیز بسیار بزرگ است. بدون شک تمام این‌ها حاکی از ضرورت وجود یک آگاهی متعالی است؛ متعالی‌تر از آنچه تا کنون وجود داشته است.

IV.نتیجه‌گیری

اگر این بررسی نشان داده باشد که در فلسفه هند هرگز به عقل اعتبار خیلی زیادی داده نمی‌شد، این مطلب را نباید دیدگاهی درمقابل عقل تصور کرد. بلکه باید آن را همچون دیدگاهی در مقابل ارزش‌هایی دانست که عقل به‌وجود می‌آورد، یعنی ارزش‌هایی که می‌توان آنها را ارزش‌هایی عملگرایانه نامید، ارزش‌هایی که تنها با نیازهای اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی انسان سروکار دارند. درمقابل چنین ارزش‌هایی است که فلسفه و فرهنگ هند چنین دیدگاهی را مطرح کرده است. در هیچ‌جایی این مطلب انکار نشده است که عقل در ارتقا بخشیدن به چنین ارزش‌هایی مفید است. حتی شنکره، که معمولاً یکی از بزرگترین مخالفان عقل محسوب می‌شود، به‌روشنی بیان می‌کند تا آنجا که به حیات دنیوی انسان مربوط می‌شود، هیچ حرفی از کنار گذاشتن عقل به‌میان نمی‌آید. سری آروبیندو نیز، در روزگار کنونی ما، بیان کرده است که اگر انسان با این ارزش‌ها راضی می‌شد، تا کنون آنها را دریافت می‌کرد پس هیچ نیازی برای جایگزین کردن عقل وجود نداشت. تمنای انسان برای اوضاعی با شرایط بهتر، که در آن ازرش‌های بنیادی‌تر بتواند به‌طور کامل محقق شود، فقط بدان دلیل است که انسان خیلی راضی نشده است. از این‌نظرگاه تفاوت اصلی میان دیدگاه هند و غرب در این است که در فلسفه غرب، نسبت به فلسفه هند، به ارزش‌های عملگرایانه توجه بیشتری شده است.

در رابطه به این مطلب که در غرب نسبت به هند شناخت ارزش‌های عملگرایانه بیشتر است، باید یادآور شد تا آنجا که به فیلسوفانی غربی همچون افلاطون، که **خیر** را متعالی‌ترین ارزش خود درنظر گرفته است، یا اسپینوزا، که جایگاه اول را به ارزش‌هایی چون **علم شهودی** یا **عشق معنوی به خدا** می‌داد، مربوط می‌شود، متعالی‌ترین جایگاه در آگاهی بشری نه به عقل، بلکه به نوعی شهود اختصاص می‌یافت که از طریق آنها امکان دستیابی به ارزش‌های معنوی حاصل می‌شد. درست است که در غرب فیلسوفانی می‌زیسته‌اند که باور

داشته‌اند عقل قادر است این ارزش‌های متعالی را در اختیار نهد. برجسته‌ترین نمونه این افراد هگل است. اما عقل مورد نظر هگل، چنان‌که در جای دیگری اشاره کردم[۹۶]، نوعی عقل انقلابی است و با آن عقلی که ارسطو و نیز سایر قدمای هگل در دوره باستان، میانه و مدرن تصور می‌کردند به‌طور کامل متفاوت است. همان‌طور که مور اشاره کرده، عقل مورد نظر هگل، عقلی است که بر شهود اضافه شده است[۹۷]. بنابراین عقل مورد نظر هگل را نمی‌توان شاهدی بر دیدگاه غرب درباره کارآمدی عقل در حصول ارزش‌های متعالی دانست.

دلیل دیگر افتراق دیدگاه هند از غرب، چنان که در جای دیگری اشاره کردم[۹۸]، این است که در غرب بیشتر به دیدگاهی کاملاً طبیعی یا وجودی علاقه نشان می‌دهند، حال آنکه تمایل رایج در فلسفه هند، ارزش‌شناسانه است و این شاهدی است بر این که عقل در غرب، نسبت به هند، نقش مهم‌تری را ایفا می‌کند، زیرا در فلسفه وجودی، نسبت به فلسفه ارزش‌شناسانه، عقل از اهمیت بیشتری برخوردار است.

به این دو دلیل در هند، نسبت به غرب، عقل نسبتاً کم‌اهمیت‌تر است. اما زمانی که عقل به ارزش‌های متعالی روی آورده است، چنان که به‌طور نمونه در افلاطون، اسپینوزا و باردلی این‌گونه است، عقل در فلسفه غرب نیز جایگاه نسبتاً کم‌اهمیتی را به خود اختصاص می‌دهد، مثل جایگاه آن در فلسفه هند.

---

۹۶. See the author's article "The Logic of the Real," in Proceedings of the Indian Philo- sophical Congress, 1926 (Benares: privately published, 1927).

۹۷. Geoffrey R. G. Mure, An Introduction to Hegel (Oxford: Clarendon Press, 1940), pp. 114-115.

۹۸. See The Meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's Philosophy (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1956), pp. 17 et seq.