

Analytical Examination of the State of “Turīya” as Intuitive Knowledge from Śaṅkara’s Perspective

Zahra Eskandari¹

(Received on: 2025-06-11; Accepted on: 2025-08-27)

Abstract

In Hinduism, self-knowledge is regarded as one of the principal means of knowing God. Among Hindu thinkers, Śaṅkara, the great philosopher and mystic of the Vedānta tradition, emphasizes in his mystical system the distinction between direct and immediate knowledge and empirical and mediated knowledge. He considers true knowledge to be precisely that immediate apprehension which is attained when the self reaches the stage of turīya, or intuitive knowledge that wells up from within. This study, adopting a descriptive-analytical approach, is structured around two fundamental questions: First, from Śaṅkara’s perspective, what is the nature of the states that the self undergoes in order to attain certain knowledge, and how do they differ from one another? Second, what are the characteristics of the turīya stage, and does the self’s progression through these states constitute merely an epistemological process, or does an ontological transformation also occur? The findings of the study indicate that Śaṅkara, by distinguishing between jīva as the individual self and Ātman as the universal self, maintains that in order to attain certain knowledge, the self must pass through three states of consciousness, namely, waking, dreaming, and deep sleep, and reach the stage of turīya, which is the most important stage and the culmination of all the stages. At this stage, the identity of Ātman and Brahman, as the ultimate goal of human knowledge, is revealed. Furthermore, through an analysis of Śaṅkara’s works, it can be argued that this process in fact consists of states of consciousness of the self; however, in light of Śaṅkara’s commentaries on certain Upaniṣads, these states can also be understood in ontological terms.

Keywords: Hinduism, Śaṅkara, self-knowledge, turīya, jīva, Ātman.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Shiraz, Iran
Email: za.eskandari@cfu.ac.ir

بررسی تحلیلی مرحله «توریه» به عنوان معرفت‌شهودی از دیدگاه شنکره

زهراسکندری^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵]

چکیده

در آیین هندو معرفت نفس به عنوان یکی از اصلی‌ترین راه‌های شناخت خداوند قابل توجه است. در میان اندیشمندان هندو، شنکره، متفکر و عارف بزرگ آیین ودانته، در نظام عرفانی خویش بر تفاوت میان معرفت مستقیم و بی‌واسطه و معرفت تجربی و با واسطه تأکید دارد و معرفت حقیقی را همان دریافت بی‌واسطه می‌داند که با رسیدن نفس به مرحله توریه یا معرفت‌شهودی جوشیده از درون، حاصل می‌شود. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی بر محور پاسخ به دو پرسش اساسی استوار است: نخست آنکه از دیدگاه شنکره ماهیت حالاتی که نفس برای رسیدن به معرفت یقینی طی می‌کند چیست و تمایز آن‌ها با یکدیگر کدام است؟ دوم ویژگی‌های مرحله توریه چیست و آیا این حالات نفس صرفاً سیری معرفت‌شناختی است یا تغییر هستی‌شناختی نیز اتفاق می‌افتد؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که شنکره با تمایز نهادن میان جیوه به عنوان روح فردی و آتمن به عنوان روح کلی، معتقد است نفس برای رسیدن به معرفت یقینی باید سه حالت آگاهی که عبارتند از: بیداری، رؤیا و خواب عمیق را از سر بگذراند و به مرحله توریه، که مهم‌ترین مرحله و غایت تمامی مراحل است دست یابد. در این مرحله این‌همانی میان «آتمن و برهمن» به عنوان غایت نهایی معرفت انسانی، نمایان می‌گردد. همچنین با تحلیل آثار شنکره می‌توان گفت این فرآیند در واقع حالات آگاهی نفس هستند اما با توجه به شرح شنکره بر برخی اوپنیشدها، می‌توان از این حالات برداشت‌های هستی‌شناسی نیز داشت.

کلیدواژه‌ها: آیین هندو، شنکره، معرفت نفس، توریه، جیوه، آتمن.

مقدمه

در مکاتب فلسفی و عرفانی مختلف، راه‌های شناخت خداوند به انواع و اقسام گوناگونی تقسیم می‌شوند. یکی از مهم‌ترین این روش‌ها شناخت خداوند از طریق نفس یا براهین انفسی است.

در آیین هندو، در اکثر مکاتب آستیکه^۱ یا سنت‌گرا^۲، راه‌هایی برای شناسایی برهمن^۳ مطرح است. با این حال در مکتب ودانته^۴، شناخت خداوند از طریق شناخت نفس بسیار برجسته است. به گفته چترجی^۵ «سنت ودایی دارای دو بعد عملی و معرفتی است. مکتب ودانته بر جنبه‌های نظری و معرفتی تأکید می‌کند.» (شمس، ۱۳۸۹: ص ۲۴۷).

شنکره^۶ (سانکارا، شانکارا، شنکره، سنکره، ص ۷۸۰-۸۲۰ م)، عارف و اندیشمند برجسته آیین هندو و مکتب ودانته، قائل به وحدت و عدم ثنویت مطلق بود. این دیدگاه در اصطلاح هندو «ادوایته ودانته»^۷ خوانده می‌شود. وی به این همانی میان آتمن به عنوان نفس کلی و برهمن به عنوان حقیقت مطلق جهان، اعتقاد داشت. شنکره معرفت نفس را اصلی‌ترین راه درک این وحدت و این همانی دانسته است. لذا همان‌گونه که لیمن^۸ معتقد است تمرکز اصلی شنکره در نظام عرفانش، بر مبحث معرفت است (Leaman 1999: 270). از نکات کلیدی معرفت‌شناسی در آیین ودانته و مخصوصاً نظام عرفانی شنکره تمایز قائل شدن میان دو نوع شناخت و معرفت است:

1. Āstika.

۲. در ادبیات کهن سانسکریت، آستیکه یعنی کسی که به مرجعیت و سندیت آسمانی وداها باور دارد و یا کسی که به زندگی پس از مرگ باور دارد و ناستیکه یعنی کسی که عقاید متضاد با این را دارا باشد. (چاتری، ۱۳۸۴: ۸۵).

3. Brahman.

4. Vedānta.

5. Chatterjee.

6. Śaṅkara.

7. Advaita Vedānta.

8. Leaman.

۱. حقیقت و معرفت متعالی که حاصل شناخت بی‌واسطه و مستقل است و در حقیقت از نوعی اشراق و تجلی مبدأ متعال در آگاهی بشر حاصل می‌شود. حاصل این معرفت درک یگانگی میان آتمن و برهمن است.

۲. حقیقت روزمره و دانی که محصول شناخت تجربی - عقلانی و استنتاجی و اکتسابی بشر است. این نوع معرفت کثرت‌گرا و معطوف به جهان خارج است (Radhakrishnan 1966: 519).

اصلی‌ترین تفاوت میان این دو علم یا حکمت این‌گونه بیان می‌گردد که حکمت دانی بر کثرت استوار است و در برابر حکمت اعلی که اساس آن بر وحدت استوار است، در حکم نادانی، فریب و وهم است (دارا شکوه، ۱۳۵۶: ص ۲۹۴).

از دیدگاه شنکره همین نادانی، وهم یا حجاب در سطح معرفت‌شناسی، خود را به شکل حالات مختلف بیداری، رؤیا و خواب عمیق نشان می‌دهد. و در نهایت مرحله توریه^۱ که مرحله عاری از حجاب است، ظهور می‌کند. توریه از دیدگاه شنکره غایت الغایات نفس انسانی و تنها مسیری است که از رهگذار آن وحدت مطلق و این همانی میان آتمن و برهمن درک می‌شود. از نظر شنکره اگر چه هر سه حالت پیشین یعنی رؤیا نسبت به بیداری و خواب عمیق نسبت به رؤیا، یک نوع کشف و کنار رفتن حجاب محسوب می‌گردد، با این حال فرد تا به توریه نرسد، به حقیقت غایی دست نیافته است و همچنان حجاب‌ها برقرار است و فقط با رسیدن به این مرحله است که نفس از نوعی معرفت شهودی و غیراکتسابی که جوشیده از درون است، بهره‌مند می‌گردد (Sankaracharya 2000: 37).

محور اصلی این پژوهش به تبیین ماهیت حالات نفس در رسیدن به فرآیند آگاهی معطوف می‌باشد و تمرکز اصلی نوشتار به طور خاص بر مرحله توریه استوار است. در این نوشتار ابتدا مقصود شنکره از چیستی معرفت و همچنین تعریف ماهیت جیوه^۲ به عنوان نفس

1. Turīya.

2. Jīva.

فردی و آتمن^۱ به عنوان نفس و روح کلی بیان می‌گردد. سپس در ادامه، حالات چهارگانه کسب معرفت که شنکره آن‌ها را حالت بیداری، حالت رؤیا، حالت خواب عمیق و توریه می‌نامد، بررسی خواهد شد.

هدف از این پژوهش به طور خاص بیان ویژگی‌های مرحله توریه و چگونگی دستیابی به آن است و به همین مناسبت به رابطه توریه با نظریه مایا^۲ و نیز بحث توصیف سلبی یا ایجابی از توریه نیز پرداخته خواهد شد.

ذکر این نکته قابل توجه است که در ماندوکیه اوپانیشاد^۳ برای این اصطلاحات چهارگانه از عبارت «چهار پادا»^۴ استفاده شده است. «حالت» دقیق‌ترین ترجمه این عبارت به فارسی است و می‌توان برای بیداری، رؤیا و خواب عمیق از اصطلاح حالت استفاده کرد. اما در مورد توریه اصطلاح حالت و مرحله هیچ‌کدام معنای دقیق را نمی‌رسانند. توریه در حقیقت بستری برای سه حالت دیگر است. در خلال مقاله در مورد این ویژگی توریه بیشتر سخن گفته خواهد شد. همچنین در پایان پژوهش به این نکته نیز پرداخته می‌شود که آیا این چهار مرحله در آثار شنکره بیشتر یک فرآیند معرفت‌شناختی محسوب می‌گردد یا می‌توان آن را نوعی گذار هستی‌شناختی نیز دانست.

پیشینه تحقیق

بدون تردید شنکره شناخته‌شده‌ترین متفکر هندو در ایران است. با بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه شنکره می‌توان آن‌ها را در قالب سه رویکرد عمده تقسیم‌بندی نمود:

۱. معرفی کلی و شناخت نظام فکری شنکره: این دسته از آثار عمدتاً به ترسیم طرحی کلی از مکاتب فکری هندو، و از جمله ادوئته ودانته، اختصاص دارند. کتاب‌هایی چون

1. Ātman.

2. Māyā.

3. Māṇḍūkya Upaniṣad.

4. Pāda.

ادیان و مکتب‌های فلسفی هند از شایگان، تاریخ فلسفه شرق از راداکریشنن و معرفی مکتب‌های فلسفی هند از چترجی و داتا در این قسمت جای می‌گیرند. بخش‌هایی از این آثار به معرفی کلی نظام فکری شنکره اختصاص دارد و کمتر به تحلیل و کندوکاو عمیق در مفاهیم تخصصی اندیشه شنکره، به ویژه مراتب آگاهی، پرداخته‌اند. در برخی از این آثار، اگرچه از مسأله «توریه» مختصراً سخن گفته شده است اما از یک تعریف مفهومی فراتر نرفته و ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بحث، مسکوت مانده است. کتاب بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی از شایگان نیز، با وجود عمق تحلیلی، عمدتاً بحث از نقد تقدس‌زدایی از جهان، توسط مدرنیته غربی است و مستقیماً بحثی درباره حالات آگاهی و از جمله توریه ندارد. همچنین در باب نظام فکری شنکره مقالاتی نیز وجود دارد. دو مقاله آقای علینقی باقرشاهی با عنوان «مفهوم برهمن و خدای متشخص در فلسفه شانکارا» که در سال ۱۳۹۰ در مجله تاریخ فلسفه به چاپ رسیده و «حقیقت نهایی در دین هندو با تأکید بر دیدگاه شانکارا و رامانوجا» که در سال ۱۳۹۲ در مجله پژوهش‌های علم و دین سال به چاپ رسیده است، همچنین مقاله «بررسی جهان هستی به مثابه رؤیا از دیدگاه شنکره» از نگارنده که در مجله معرفت ادیان سال ۱۴۰۱ به چاپ رسیده است در این دسته جای می‌گیرند. در مجموع در این کتب و مقالات بحث مستقل و متمرکز در زمینه توریه به چشم نمی‌خورد.

۲. رویکرد تطبیقی: این رویکرد مشخصاً به پژوهش‌های تطبیقی میان عرفان اسلامی و نظام فکری شنکره اختصاص دارد که دواثر شاخص در این زمینه، یعنی آیین هندو و عرفان اسلامی از شایگان و تشبیه و تنزیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی از محمد جواد شمس، قابل توجه است. مهم‌ترین مقالات فارسی در این زمینه نیز عبارتند از: «شناخت ابعاد وجودی انسان از نگاه ابن عربی و شنکره» از علیمردی و همکاران که در سال ۱۳۹۳ در مجله حکمت اسراء به چاپ رسید و مقاله «بررسی تطبیقی مراتب حکمت در منظومه

فکری شنکره چاریه و عزیزالدین نسفی» از گراوند و همکاران که در سال ۱۴۰۱ در مجله معرفت ادیان چاپ شد و مقاله «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره» از غفاری و زروانی که در سال ۱۳۸۷ در مجله مقالات و بررسی‌ها به چاپ رسید و مقاله «عقل در عرفان ادویته ودانته و مقایسه آن با عرفان اسلامی (با تأکید بر آراء شنکره آچاریه و ابن عربی)» از رهنمایی و عابدینی که در سال ۱۴۰۳ در مجله مطالعات عرفانی به چاپ رسید.

باید اذعان داشت تلاش این رویکرد بیشتر به ایجاد یک فضای تطبیقی و نشان دادن هم‌افقی‌های بالقوه میان مفاهیم اسلامی و عرفان هندو و به خصوص تفکرات شنکره متمرکز است و معمولاً مباحثی چون وحدت وجود، صفات الهی، مراتب سلوک و مفاهیمی که قابلیت هم‌سنجی آشکارتری دارند مطرح گردیده است و بحثی که مستقلاً بر مراحل آگاهی و به خصوص توریه متمرکز باشد، به چشم نمی‌خورد.

۳. رویکرد جهانی شنکره‌شناسی: در میان پژوهش‌های تخصصی که به زبان‌های غیرفارسی درباره شنکره صورت گرفته است، آثار دانشگاهی قابل توجهی وجود دارد. محققانی چون راداکریشنن، الیوت دویچ و کوماراسوامی هر یک از منطری به شنکره پرداخته‌اند. دویچ در فلسفه ادویته ودانته، تحلیل نظام‌مندی از تفکرات شنکره ارائه می‌دهد، با این حال بحث وی درباره توریه بیشتر از منطری متافیزیکی است تا معرفت‌شناسی. کتاب فلسفه شنکره اثر راداکریشنن نیز در بحث از آگاهی توضیحاتی در مورد توریه ارائه می‌دهد اما بحث وی به طور خاص متمرکز بر تحلیل‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی از مراحل آگاهی نیست. کوماراسوامی نیز با نگاه سنت‌گرایانه و هنرمحور خود، بیشتر بر بازتاب آموزه‌های وحدت وجودی در نمادها متمرکز است و بحث مستقلی در زمینه مراحل آگاهی و توریه ندارد. همچنین از میان مقالات مختلفی که با محوریت شنکره نگاشته شده‌اند و به موضوع این نوشتار نزدیک‌ترند می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. مقاله با عنوان Beyond Pleasure: Sankara on Bliss اثر اندرو فورت است که در سال ۱۹۸۸ در شماره ۳ مجله Journal of Indian

Philosophy به چاپ رسیده است. سوال اصلی فورت در این نوشتار آن است که اگر برهمن بی‌صفت و فراتر از تجربه است، شانکارا چرا و چگونه از آن سخن می‌گوید. نویسنده در خلال پاسخ گفتن به این پرسش به مراتب آگاهی و از جمله توریه نیز اشاره می‌کند.

۲. مقاله، *Precis of Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* اثر ایوان تامپسون است که در سال ۲۰۱۶ در شماره ۴ مجله *Philosophy East and West* به چاپ رسیده است. تامپسون در این مقاله سعی دارد میان مفاهیم فلسفه هند و علوم اعصاب خواب ارتباط برقرار کند. تمرکز نوشتار بر حالت خواب عمیق است و سعی دارد آن را در فضای عصب‌شناسی امروز بازتعریف کند و البته به فراخور بحث از بیداری، رؤیا و توریه هم سخن می‌گوید.

۳. مقاله *Is Brahman a Person or a Self? Competing Theories in the Early Upanisads* اثر دیمتری شوچنکو است که در سال ۲۰۱۹ در مجله *Journal of Indian Philosophy* به چاپ رسیده است. این مقاله از منظری تاریخی به بحث برهمن پرداخته است و بحث اصلی نوشتار این است که در اوپانیشادهای اولیه دو دسته توصیف متفاوت برای برهمن وجود دارد: برهمن به عنوان شخص کیهانی و برهمن به عنوان خود یا آتمن. نویسنده در بحث از برهمن به عنوان خود، به مباحث مربوط به آگاهی نیز اشاره‌ای دارد.

با توجه به آنچه بیان گردید در میان سه رویکرد پیشین بحث‌هایی هر چند پراکنده درباره مراتب آگاهی و توریه بیان گردیده است اما پژوهشی که به صورت مستقل و متمرکز بحث توریه را واکاوی نماید و به تحلیل محتوایی آن بپردازد، به چشم نمی‌خورد. از این رو، جای یک پژوهش متمرکز و درون‌نگر که به تحلیل ابعاد مختلف توریه از درون دستگاه فکری خود شنکر بپردازد، خالی است؛ مقاله حاضر در پی پرکردن همین خلاء است.

تمرکز اصلی این نوشتار بر منابع دست اول می‌باشد و با توجه به این امر که ماندوکیه اوپانیشاد اثری است که به طور خاص به چهار مرحله آگاهی و به خصوص مرحله توریه

پرداخته است، ضمن محور قرار دادن دو ترجمه فارسی از کتاب اوپانیشادها، اساس این پژوهش بر متن انگلیسی دواثر: شرح شنکره بر ماندوکیه اوپانیشاد (Mandukya Upanishad) و شرح ایشان بر براهماسوترا (Shankara Bhashya) (Brahma Sutras Shankara Bhashya) استوار است. همچنین دو کتاب (Minor Works) و (Select Works) اثر شنکره از آنجا که موضوع محوری آن نفس و ویژگی های آتمن و برهمن است، در این پژوهش بسیار راهگشا بودند. همچنین نگارنده تلاش نموده است از سایر کتب غیرفارسی زبان نیز در حد توان بهره ببرد.

امکان معرفت از دیدگاه شنکره

پاسخ شنکره به این پرسش که آیا دستیابی به معرفت امکان پذیر است، مثبت است؛ اما این امکان تنها از طریق شناخت نفس تحقق می یابد. به بیان دیگر دستیابی به معرفت برهمن یگانه شناخت و معرفت راستین است و راه دستیابی به آن تنها از این طریق است که نفس فردی (جیوه) به شناخت حقیقت خود (آتمن) نائل آید. لذا هر گونه شناختی به جز شناخت آتمن، که در حقیقت همان برهمن است، را نمی توان معرفت نامید.

از دیدگاه شنکره معرفت، شناختی واقعی است که نه قابل تحصیل است و نه قابل خلق کردن، بلکه امری است که ظهور می کند و متجلی می گردد. بنابراین ادراک در هر نوع و شکل آن تنها در حکم ابزاری است که دانش و معرفت را به انسان الهام می کند. بنابراین اگرچه دستیابی به معرفت امکان پذیر است اما این دستیابی نوعی الهام و شهود است که امکان آن برای هر فردی و از هر طریقی ممکن نیست. شنکره در آغاز رساله شناخت نفس می نویسد: «این رساله که شناخت نفس نامیده شده است، برای کسانی نگاشته شده که گناهانشان توسط ریاضت ها نابود شده است و کسی که بایک ذهن آرام و عاری از هر دل بستگی باشد» (Sankaracharya, sw., 2011: 155).

به دو نوع معرفت اعلی و دانی در متن اوپانیشادها نیز اشاره شده است. در «موندکه اوپه» در تمیز میان این دو علم، چنین آمده است:

برای آموختن دو علم وجود دارد: یکی علم عالی است و دیگری علم دانی. از این دو آنچه علم دانی است، عبارت است از وداهای^۱ چهارگانه و علم تلفظ و سنن و صرف و نحو و تعریفات و اوزان. و علم عالی، عبارت است از علمی که به واسطه آن می‌توان به وجود لایزال پی برد. آنکه نامرئی و لایدرک و بدون خانواده و صنف، مستغنی از چشم، گوش، دست و پاست، ابدیست، محیط کل است، حاضر و دقیق است، او همان لایزال است که حکما آن را منشاء موجودات می‌دانند. چنان که تارزن، تار خود را دراز می‌کند یا فرومی‌کشد و گیاهان بر زمین می‌شوند و موهای سر و تن شخص زنده می‌روید، همچنان همه موجودات این جهان از موجود لایزال نشأت می‌گیرند (اوپا موندکه، ۱۳۴۵، فقره ۱-۱-۴ تا ۷: ص ۳۹۲)

راداکریشن^۲ معتقد است «در اوپه نیشدها به طور کلی با احترام درباره وده‌ها سخن گفته می‌شود و آموختن آن به صورت یک وظیفه مهم توجیه می‌گردد. با این وجود این تعالیم ناکافی و در برخی موارد صریحاً نفی می‌شوند» (Radhakrishnan 1966: 51). همچنین در «چاندگیه اوپه»^۳ گفتگویی نقل می‌شود میان «نارده» و «سنت کمارا»، نارده بیان می‌کند:

همه وده‌ها و علوم زمان، اعم از منطق، ریاضیات، سیاست، تاریخ، علم دین، علم شیاطین و افسون و جادو را فرا گرفته است، ولی روح و آتمن را نمی‌شناسد. آموزگار به وی می‌گوید که آنچه یاد گرفته است در واقع فقط نام است (چاندگیه اوپه، ۱۳۴۵، فقره ۷-۱-۱، ص ۲۷۰).

بنابراین اوپه نیشدها میان دو نوع دانش عالی و دانی فرق می‌گذارد. دانش دانی، از تمام علوم تجربی و هنرها و نیز آن معرفت مقدسی که به چیزها و لذا ناپایدار مربوط است،

1. Veda.

2. Radhakrishnan.

3. Chāndogya Upaniṣad.

فراهم می‌گردد. و حتی در برخی مواردی، وده‌های چهارگانه را نیز شامل می‌شود: معرفت برتر تنها آن است که به فناپذیر مربوط باشد؛ این گونه معرفت به معرفتی توصیف می‌شود که با آن ناشنیده، شنیده می‌شود. نیندیشیده، به اندیشه می‌آید و درک نشده، درک می‌شود. معرفتی که برتر از معرفت مظاهر یا تجلیات گوناگون است (رادا کریشنن، ۱۳۸۲، ص ۵۱-۵۰).

از دیدگاه شنکره معرفت حقیقی آنابهاوا^۱ یا تجربه اساسی و مستقیم، شهودی است که در جریان آن تفاوت علم و معلوم محو می‌شود و حقیقت آتمن دریافت می‌شود. این تجربه ورای فکر و سخن است و متحول‌کننده فرد شناسا است. «دریافتی مستقیم همراه با نفی جهل که انسان در جریان آن درمی‌یابد که روح او با آتمن و برهمن یکسان است.» (Radhakrishnan 1966: 491). دستیابی به این معرفت زمانی امکان‌پذیر است که فرد بتواند به مرحله توریه برسد. «توریه در حقیقت به معنای معرفت جوشیده از درون یا دیده نورانی است که می‌توان از آن تعبیر به علم حضوری کرد.» (Sankaracharya 2000: 36).

شنکره در باب این معرفت جوشیده از درون خود نفس، معتقد است وقتی تمام سطوح نادانی از میان رفت و نفس به مرحله توریه رسید، مانند خورشید از پرتو نور درونی خود می‌درخشد (Sankaracharya, sw, 2011: 155). تحلیل این امر که ماهیت مرحله توریه چیست و نفس چگونه به این مرتبه می‌رسد و چگونه به معرفتی شهودی و غیراکتسابی دست می‌یابد در ادامه خواهد آمد.

جیوه یا روح فردی

پیش از پرداختن به مراحل یا سطوح معرفتی مورد نظر شنکره، ابتدا لازم است توضیحی پیرامون نفس به عنوان فاعل داده شود. در نفس شناسی ودانته‌یی، دو اصطلاح «آتمن» و

1. Anubhava.

«جیوه» اصطلاحات محوری هستند. از آتمن به عنوان روح کلی جهان و از جیوه به عنوان نفس انسانی، یاد می‌شود. به بیان دیگر در آیین ودانته دو نوع نفس مطرح است:

۱. نفس تجربی که توسط ضمیر من، متعلق اشاره هر فرد قرار می‌گیرد و وجه ظاهری و سطحی فرد است.

۲. نفس کلی که به تعبیری نفس واحد است که در همه موجودات مدرک، جاری و ساری است و حقیقت نهایی هر فرد را تشکیل می‌دهد.

به نفس تجربی که در سطح انسانی قرار دارد، جیوه گفته می‌شود و روح کلی را، آتمن می‌نامند. «جیوه از نظر لغت سانسکریت، به معنای موجود زنده است. کلمه جیوه از ریشه جیو، به معنای «نفس کشیدن» است. راداکریشنان این واژه را به معنای «نفس کشیدن یا دم حیات» می‌داند (Radhakrishnan 1966:90).

در اوپه‌نیشدها کهن، بین روح کلی جهان و روح فردی تفاوت و تمایزی وجود ندارد و تنها بیان می‌شود که: «آن نفس توست که در درون همه چیز هست.» (شایگان، ۱۳۸۲: ص ۷۶).

در چاندکیه اوپه به اصطلاح جیوه برمی‌خوریم: «وجود اندیشید که می‌خواهم به واسطه روح زنده فردی، به این سه قلمرو درآیم و میان نام و شکل تمیز بگذارم» شنکره در تفسیر این عبارت بیان می‌کند:

جیوه، بازتاب روح کلی است. مانند تصویر انسانی که خود را در آینه می‌بیند. یا بازتاب منبعی نورانی روی یک رشته آب. همان‌طور که یک انسان از نقص آینه ناقص نمی‌شود، همان‌طور هم روح کلی از شرایط محدودکننده، کاستی نمی‌پذیرد. بنابراین آتمن یا روح کلی در اتحاد با اندام‌های حسی و حس باطنی، همچون روح انفرادی ظاهر می‌شود؛ یعنی به شکل جیوه (Sankaracharya 1905, Sutra 2,3.18).

از دیدگاه شنکره، جیوه در حقیقت یک روح شخصی می‌باشد که فاعل تمام فعالیت‌های انسانی است و اصل و ماهیت این موجود معنوی را آگاهی تشکیل می‌دهد. وی بیان

می‌کند که مهم‌ترین ویژگی روح انسانی، ادراک است. شنکره در تفسیر خود بر برهمه سوتره^۱ چنین ذکر می‌کند: «آگاهی و شناخت، چیزی نیست که مستند به بدن باشد؛ زیرا خود بدن نیز یکی از متعلقات ادراک انسانی است. بنابراین شناخت چیزی غیر از بدن است و ماهیت بدن نیست و ادراک ماهیت روح است و بدن می‌میرد و از بین می‌رود؛ اما ادراک از بین نمی‌رود. در نتیجه آگاهی مستند به روح (جیوه) است و این یکی از دلایل اثبات روح از دیدگاه شنکره است.» (Sankaracharya 1905 Sutra 3, 3.53)

بنابراین جیوه، سطح ظاهری آتمن است و «خودشناسی مستلزم رفتن از خود سطحی به عمیق است» (Leaman 1999: 29).

آتمن به عنوان روح کلی

آتمن همانگونه که بیان گردید، روح کلی و حقیقتی غایی است که در اصل، با برهمن یکسان است و جیوه در واقع، انعکاس یا بازتابی از آتمن است. درباره ریشه‌شناسی واژه آتمن: برخی از جمله دویسن^۲ معتقدند که اصل آن از دو جز - به معنی «من» و «ta» به معنی «این» مشتق شده و معنی «این من» می‌دهد. اما کیث^۳ بارد این نظریه معتقد است اصل این واژه از ریشه an به معنی نفس کشیدن است. عده‌ای دیگر آن را از ریشه at به معنی جنبیدن و حرکت کردن و نیز از ریشه va به معنی وزیدن و دمیدن دانسته‌اند (A Dictionary of Hinduism 31: 1977). لازم به ذکر است که مفهوم آتمن، وجه مشترک تمام مکاتب فلسفی هندو است و این امر نقطه اصلی تفاوت این مکاتب با بودیسم^۴ می‌باشد. برخلاف هندوها، بودایی‌ها اعتقاد ندارند که در درون انسان‌ها و دیگر اشکال زندگی، یک موجود دائمی، و غیرقابل تغییر و مطلق به نام روح یا آتمن وجود دارد. «بودیسم معتقد است اعتقاد به یک روح کلی و ابدی،

1. Brahma Sūtra.

2. Deussen.

3. Keith.

4. Buddhism.

گمراه‌کننده است. و همین مفهوم است که عامل اصلی ایجاد میل، دلبستگی و نفرت در انسان است. لذا بودیسم یک تصور منفی از آتمن ارائه می‌دهد. (Plott 2000: 62-60). لیمن معتقد است: «معنای لغوی آتمن، به معنای «خود» است و معنای اصطلاحی آن، خود حقیقی یا جوهر تغیرناپذیر هر موجود زنده در فرآیند مرگ و دوباره‌زایی است.» (Leaman 1999: 27).

شنکره آتمن را مهم‌ترین اصل وجودی هر انسانی دانسته که در اصل، ماهیت آن با برهمن یکی است. این تفکر با عبارت «این همانی آتمن - برهمن» بیان می‌شود. در حقیقت آتمن و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند. لازم به تذکر است که از نظر شنکره آتمن، حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست؛ بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی که با برهمن عینیت دارد (شایگان، ج ۲، ۱۳۶۲: ص ۷۸۴). جایگاه آتمن، در قلب آدمی است و «مراد از قلب، لحمه صنوبری شکل که در سمت چپ بدن واقع شده است، نیست. بلکه قلب اشاره به مرکز وجود انسان دارد.» (شایگان، ج ۲، ۱۳۶۲: ص ۸۳۱). در چاندگیه اوپه در این باره چنین آمده است:

این آتمن که درون قلب است، از یک دانه برنج و دانه جو و دانه خردل، کوچک‌تر است. این آتمن که در درون قلب است، از زمین بزرگ‌تر است؛ از هوای محیط بزرگ‌تر است؛ از آسمان بزرگ‌تر است و از این عوالم بزرگ‌تر است (چاندگیه اوپه ۱۳۴۵، فقره ۳-۱۴-۳: ص ۲۲۰). نکته قابل توجه در زمینه رابطه جیوه و آتمن در تفکر شنکره این است که شنکره در نخستین گام، بیان می‌کند که آتمن همان جیوه نیست؛ زیرا اگرچه در اصل و حقیقت، جیوه با زتاب آتمن است؛ اما از آنجاکه با عوامل محدودکننده‌ای همانند بدن، محدود شده است، آتمن نیست. «تازمانی که جیوه از طریق کسب معرفت حقیقی به آتمن نرسیده، همچنان با آن متمایز است» (Sankaracharya, mw, 2011: 38). در اینجا باید بیان گردد که در واقع تفاوت میان آتمن و جیوه یک تفاوت وجودشناختی نیست به گونه‌ای که جیوه بخشی یا بازتابی از

آتمن باشد که به صورت واقعیتهای مشروط وجود یافته بلکه به نظر می‌رسد این تفاوت بیشتر از حیث معرفت‌شناختی باشد. یعنی انسان تا زمانی که در سطح خاصی از آگاهی قرار دارد تمایز میان جیوه و آتمن برای او برقرار است اما همین که به معرفت یقینی دست یافت این تمایز از میان می‌رود و این‌همانی ذاتی، مشهود می‌گردد.

در نتیجه شنکره از سویی سعی می‌کند به وسیله تمثیل‌های مختلف (نور و منبع نور، آب) این‌همانی ذاتی میان آتمن و جیوه را بیان کند و از سوی دیگر ما را به این نکته نیز متنبه می‌کند که تنها زمانی که تمام عوامل محدودکننده که نتیجه جهل هستند، به وسیله کسب معرفت از میان برداشته شوند، این حقیقت که جیوه و آتمن هم‌هویت هستند، رخ می‌نماید. نکته مهم شنکره این است که:

تفاوت میان جیوه و برهمن، توهم صرف نیست؛ بلکه تا زمانی که فرد به آزادی دست نیافته است و به مرحله توریه نرسیده، این تفاوت حقیقی است؛ و صرفاً زمانی که فرد به آزادی دست یافت، درمی‌یابد که آن تفاوت واقعی نبوده است (Sankaracharya 1905, Sutra 3,2.22).

برای فهم چرایی مرحله توریه لازم است در باب چهار مرحله نفس از دیدگاه شنکره توضیح داده شود.

مراحل یا سطوح چهارگانه نفس از دیدگاه شنکره

در باب معرفت نفس شنکره معتقد است نفس چهار سطح یا حالت را پشت سر می‌گذارد که در هر حالت نوعی از معرفت به دست می‌آید. این چهار حالت به ترتیب عبارتند از: حالت بیداری، حالت رؤیا، حالت خواب عمیق و مرحله توریه. که این مرحله اخیر محل بحث این نوشتار است.

توضیح مطلب آن است که در اندیشه شنکره، روح فردی، که در آیین ودانته به آن «جیوه» می‌گویند و روح کلی که به آن «آتمن» می‌گویند، اصل و ذاتشان یکی است و نوعی این‌همانی

میان‌شان برقرار است. اما روح فردی در اثر ارتباط با جسم، اعراض مختلف بر آن غالب شده‌اند و به همین دلیل موقتاً اصل خویش را فراموش کرده است. نفس برای کسب معرفت به ذات حقیقی خود، مراحل را از سر می‌گذراند که تعبیر شنکره از این سطوح آگاهی: بیداری، رؤیا، خواب عمیق و توریه است.

در مرحله بیداری، روح فقط اشیاء کثیف را درک می‌کند و همه استعداد های او متوجه عالم زمان و مکان و نمود است. در مرحله رؤیا، فشار جهان اشیاء بر طرف می‌شود و روح دیگر در قید و بند عالم ماده نیست و دارای سنجشی لطیف‌تر و کنشی آزادتر است. وقتی مرحله رؤیا به خواب عمیق مبدل شد، روح بیشتر به طرف اصل خویش پیش می‌رود و جهان کثرت که مملو از اشیاء و اعراض و اعمال خصوصی است، دیگر موجب پریشانی خاطر نمی‌گردد. بعد از آن، مرحله توریه است که نه رؤیا است و نه خواب، بلکه یک حالت وجد و سرور و یک نور درونی است که در بیان نمی‌گنجد. این مرحله اخیر، در بردارنده سه مرحله دیگر نیز هست. در این مرحله حجاب‌ها کنار می‌روند و روح فردی، به اصل خویش که آتمن است، می‌پیوندد (دارا شکوه، ۱۳۵۶: ص ۳۰۴).

حالت بیداری

از دیدگاه شنکره نخستین مرحله نفس به لحاظ معرفت‌شناسی، حالت بیداری است. بیداری وضعیتی است در آن از دنیای روزانه آگاهی داریم. بنابراین بیداری شامل تجربیات روزمره نفس است. در ماندوکیه اوپه این حالت را، مرتبه ویشوانره^۱ می‌نامد؛ «در این حالت، نفس متمتع از اشیاء مادی است و به اشیاء خارجی آگاه است و دارای هفت عضو است و نوزده دهان دارد. به لحاظ لغوی، ویشوانره به معنای جنبه جسمانی انسان جهانی است.»

(Sankaracharya 2000: 11).

1. Jāgrat.

2. Vaiśvānara.

شنکره در توضیح عبارت ماندوکیه اوپه بیان می‌کند که:

بیداری، مرحله شناخت خارجی است. منظور از شناخت خارجی، هر آن چیزی است که شناسایی آن وابسته به ابژه‌های خارجی باشد؛ در نتیجه، قلمرو بیداری، قلمرو شناخت‌های حسی است. و عبارت «دارای هفت عضو نوزده دهان» اشاره به اندام‌های حسی، دم‌های حیاتی، قوای ظاهری و باطنی دارد که همه نماینده بدن هستند (Sankaracharya 2000: 11).

از دیدگاه شنکره نفس در حالت بیداری از آگاهی برخوردار است. در این مرحله، نفس فردی به عنوان فاعل و جهان خارجی به عنوان پدیده، موضوع این آگاهی است. اما این معرفت کثیر و معطوف به غیر از خود است (Sankaracharya 2000: 11). نکته قابل توجه شنکره در باب بیداری این است که اگرچه نام معرفت به دریافت‌های حالت بیداری نهاده می‌شود اما این مرحله در اصل نوعی شناخت تجربی را شامل می‌شود که در مقایسه با معرفت شهودی یا توریه، نادانی است و به شناخت آتمن نمی‌انجامد و معطوف به اشیاء بیرون از خود است. از دیدگاه شنکره معرفت و آگاهی در این سطح همواره با ابژه، بدن یا ذهن مشروط است و به همین دلیل آتمن به عنوان آگاهی ناب در این مرحله به درستی شناخته نمی‌شود (Sankaracharya 2000: 13).

همچنین در مورد جیوه، در سطح بیداری باید گفت جیوه در این مرحله به وسیله نفس و ذهن محدود می‌گردد و همین محدودیت او را از فهم این حقیقت که با آتمن عینیت دارد، بازمی‌دارد. شنکره در تحلیل این رابطه مثال کوزه و فضای درون آن را می‌زند که آتمن فضای کلی است و جیوه فضای درون کوزه است. این دو فضا در اصل و ماهیت هیچ تفاوتی با هم ندارند اما فضای درون کوزه توسط کوزه محدود گردیده است که در اینجا تمثیلی از بدن و ذهن است. بنابراین شنکره توضیح می‌دهد که تمامی محدودیت‌ها اعم از جنسیت، رنج، تناسخ و ... همگی به بدن و نسبت دادن ویژگی‌های بدن به جیوه، برمی‌گردد (Sankaracharya 2000: ۳۹).

حالت رؤیا

رؤیا^۱ دومین مرحله شناخت نفس است. این مرحله مطابق دیدگاه شنکره یک مرحله میانه است و همچون برزخی است میان پراجنیا^۲ (معرفت محض، مرحله خواب عمیق) و جاگرات (مرحله بیداری). شنکره در این باره چنین می‌نویسد:

زیرا در محل تلاقی دو قلمرو قرار گرفته است، قلمرو بیداری و قلمرو وجود و سروری دلبذیر و آرام از یک سو در ادامه بیداری است؛ به طوری که اشکال لطیف صور محسوس را در برمی‌گیرد و از سوی دیگر، به مرحله آگاهی یکپارچه، گشوده می‌شود (Sankaracharya 2000: 14). در حقیقت ماهیت حالت رؤیا، یک ماهیت میانه بودن است. نفس در این مرحله از یک طرف از طریق استفاده از تجربیاتی که از بیداری در ذهن ذخیره شده‌اند، رابطه خود را با حالت بیداری حفظ می‌کند و از طرف دیگر، چون یک حالت لطیف است و به اندام‌های حسی محدود نیست، به حالت خواب عمیق نزدیک می‌شود.

شنکره معتقد است میانه بودن حالت رؤیا به این معنا است که برزخی است میان حالت خواب عمیق (خواب بدون رؤیا) و حالت بیداری. این برزخ‌گونه‌گی نشانه این است که حالت رؤیا، برخی ویژگی‌های هر دو حالت قبل و بعد از خود را دارا می‌باشد.

درست مانند حالت بیداری، عالم رؤیا نیز دارای صور است. اما این صورها نسبت به صورتهای موجود در حالت بیداری، لطیف‌اند. نفس در حالت رؤیا، محدودیت‌های حالت بیداری را ندارد و اندام‌های حسی چندان فعال نیستند؛ در عوض قوای درونی در حالت رؤیا فعالیت بیشتری دارند. البته این ویژگی تنها بیان‌کننده جایگاه وجودی حالت رؤیا در نفس انسانی نیست، بلکه به لحاظ معرفت‌شناختی نیز داده‌های قلمرو رؤیا، برزخی است میان داده‌های تجربی و محسوس حالت بیداری و داده‌های

1. Svapna.

2. Prājñā.

بدون صورت و سراسر معنای حالت خواب عمیق. در نتیجه از دیدگاه شنکره مرحله رؤیا قلمرو خاص ذهن است و در این مرحله قوای درونی نفس، نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کنند (Sankaracharya 1905, Sutra 3,2.1).

در حالت رؤیا نیز همانند بیداری، دوگانگی و کثرت وجود دارد. همچنین «رؤیا یک حالت آگاهانه است که در آن نفس فردی، فاعل آگاهی و شخصیت‌های رؤیایی، به عنوان پدیده یا اویژه این آگاهی هستند.» (Sankaracharya 2000: 14).

حالت خواب عمیق

خواب عمیق^۱ که از آن با عنوان حالت خواب بدون رؤیا نیز یاد می‌شود، مرحله‌ای است که به لحاظ معرفت‌شناسی نفس، نمایانگر آگاهی جامع و یکپارچه است. منظور از آگاهی و شناخت یکپارچه، این است که خواب عمیق حالتی است که در آن دوگانگی‌های موجود در دو مرحله بیداری و رؤیا، به حالتی بی‌تمایز و تشخیص می‌رسند؛ ضمن آنکه صور خاص خود را حفظ می‌کنند. همانگونه که نور روز و دنیای مرئی پدیده‌ها را، تاریکی‌های شبانه از هم می‌درد و تشخیص ناپذیر می‌شوند (Sankaracharya 2000: 15).

خواب عمیق را حالت وفور سعادت نیز می‌دانند. شنکره در توصیف حالت خواب بدون رؤیا چنین می‌نویسد: «در خواب عمیق یا خواب بدون رؤیا، تمام قوا در ذهن آرام می‌گیرند و رؤیایی دیده نمی‌شود (چون ذهن فعالیت نمی‌کند). وقتی فرد به خواب عمیق می‌رود، روح وارد قلب می‌شود.» (Sankaracharya 1905, Sutra 3,2.7-8).

بریه‌دآرنیکه اویپه^۲ نیز انتقال از رؤیا به خواب عمیق را چنین توضیح می‌دهد:

1. Suṣupti.

2. Brhadāranyaka Upaniṣad.

همان طور که باز یا شاهین بعد از پرواز در این اقطار درمانده می‌شود و پره‌های خود را جمع می‌کند و به آشیان خود می‌خزد، همان طور نیز آن شخص به حال خواب (خواب عمیق) می‌شتابد و در آن جا میلی ندارد و رؤیایی نمی‌بیند. در آن حال او از شهوت و ترس و بدی آزاد است و هیچ غمی ندارد (برپهدآرنیکه اوپه، ۱۳۴۵، فقره ۳-: ص ۱۳۸).

بنابراین مطابق عبارات اوپه‌نیشدها در حالت خواب عمیق تجربه‌های برگرفته شده از حالات رؤیا و بیداری که سطوح ذهنی هستند، به صورت جامع یا توده متعدد درمی‌آیند. شنکره در این باره می‌گوید:

این مرحله آگاهی یکپارچه جامع است؛ چون خصوصیت آن تشخیص ناپذیر بودن صور است. همان طور که شب هنگام که تاریکی شبانه مستولی است، همه چیز همچون یک توده نامشخص به نظر می‌آید؛ آگاهی یکپارچه و جامع نیز تشخیص ناپذیر و غیرقابل تمیز است (Sankaracharya2000: 16).

شنکره همچنین در تفسیر اصطلاحات سعادت و رستگاری که به عنوان وصف این مرحله بیان می‌شود، می‌گوید:

سعادت نبودن رنج‌ها و آلامی است که از تلاش‌های حالات ذهنی که از قطب فاعل به قطب موضوع تموج دارد، ناشی می‌شود. اما این سعادت مطلق نیست. با توجه به این که سعادت مطلق، ویژگی مخصوص توره است؛ حالت خواب عمیق، مرحله وفور سعادت است (Sankaracharya2000: 17).

بنابراین از دیدگاه شنکره، خواب عمیق اگرچه نسبت به دو حالت قبل، از خلوص بیشتری برخوردار است، اما هنوز در این مرحله تمایز میان جیوه و آتمن، احساس می‌شود؛ زیرا در این مرحله هنوز پرده‌ای هرچند نازک میان جیوه و آتمن، وجود دارد (Sankaracharya2000: 17).

مرحله توریه از دیدگاه شنکره

چهارمین سطح آگاهی، توریه خوانده می‌شود. توریه، مرحله‌ای است که در آن هیچ‌گونه تمایز و ثنویتی احساس نمی‌شود و جیوه به این معرفت که اصل و حقیقت آتمن با برهمن یکی است، پی می‌برد: «مرحله توریه، نمایانگر معرفت جوشیده از درون است؛ که از آن به عنوان دید نورانی نیز یاد شده است» (Sankaracharya 2000: 36). در این مرحله، نفس آزادی کامل خود را به دست می‌آورد و دیگر هیچ کدام از عوامل محدود کننده، او را محدود نمی‌کنند. از دیدگاه شنکره:

مرحله توریه، نمی‌تواند مرحله بیداری یا رؤیا باشد، زیرا این دو مرحله از آگاهی‌های تجربی بهره‌مندند؛ درحالی‌که در مرحله توریه هیچ آگاهی تجربی وجود ندارد. همچنین مرحله توریه متفاوت از خواب عمیق است. توریه در حقیقت رسیدن به مرحله معرفت یقینی است، یقینی که از درون جوشیده است (Sankaracharya 1905, Sutra 3.2.10). در ماندوکیه اوپه درباره این مرحله چنین آمده است:

مرحله چهارم دانای کل و مدیر باطنی و منبع کل و مبدأ و معاد اشیاء است. نه علم خارجی دارد، نه علم باطنی و نه توده‌ای است از وجدان. نه آگاهی است نه غیرآگاهی. لایدرک است و اجزاء قابل تشخیص ندارد. غیرقابل تصور است و نمی‌توان آن را تعیین نمود. اساس یقین است، که عبارت است از حال وحدت با نفس. خاتمه تحول است و آرام و بی‌زیان و بی‌همتاست. آتمن است (اوپا ماندوکیه، ۱۳۴۵، فقره ۷- ص ۴۱۶ تا ۴۱۸).

شنکره این بخش از اوپه‌نیشدا را این‌گونه تفسیر می‌کند: «منظور از آگاهی‌های درونی ندارد، حالت غیرعَلّی و غیرنطفه‌ای است که در مثال مار و طناب، به طناب همانند شده است. درحالی‌که سه حالت گذشته همچون تصور مار است که بر توریه نهاده شده‌اند.» توضیح مطلب آنکه

به عنوان مثال طنابی را در نظر بگیرید که بینند گمان می‌کند مار است. در سه مرحله بیداری، رؤیا و خواب عمیق، توهم مار بودن طناب وجود دارد و تنها در مرحله توریه این حقیقت آشکار می‌گردد که ماری در کار نیست و صرف یک توهم بوده است و در واقع همان‌گونه که ادراک ماهیت حقیقی طناب در واقع از طریق نفی پندار یا خیال مار انجام می‌گیرد، همان‌گونه نیز «نفس» حاضر در سه مرحله، جز از طریق تحقق توریه، برقرار نمی‌شود. همان‌طور که حذف مار از طناب، که به شکلی همزمان با تمایز و تشخیص مار از طناب صورت می‌گیرد، موجب شناخت واقعی طناب می‌گردد، همان‌طور نیز حذف صفاتی همچون آگاهی درونی و آگاهی خارجی، که بر آتمن نهاده شده است، موجب آگاهی از آتمن می‌گردد (Sankaracharya 2000: 36,37).

تری پاتی^۱ از متفکران هندو نیز در این باره معتقد است:

انسان از یک مثلث: بدن کثیف خارجی، بدن لطیف درونی (روح) و بدنی که نه روح است و نه بدن، بلکه فراموشی مطلق است و بدن سببی نامیده می‌شود، تشکیل شده است. این سه بدن در مراحل بیداری، رؤیا و خواب عمیق وجود دارند. و توسط آتمن که در ورای همه این‌ها ایستاده، مراقبت می‌شوند. در مرحله چهارم یا توریه همه چیز در آتمن محو می‌شود و آتمن، آتمن است. در فضای باطنی و درونی توریه، فرد حال جذبه را درک می‌کند (شایگان، ۱۳۸۲: ص ۱۳۳).

درباره تحلیل شنکره از مرحله توریه نکات زیر قابل توجه است:

۱. مرحله توریه مرحله یگانگی و وحدت است و در آن اثری از دوگانگی نیست. و تمام پدیدارها در این مرحله کنار می‌روند. توضیح مطلب آن که زایش دوگانگی در حقیقت از تفاوت میان بودها و نمودها نشأت می‌گیرد و توهم را ایجاد می‌کند. شنکره در بیان این نکته به مثال معروف طناب و مار برمی‌گردد. در سه مرحله بیداری، رؤیا و خواب

1. Tripāṭhi.

عمیق همچنان توهم مار وجود دارد و تنها در مرحله توریه است که فرد در می یابد هر آنچه به عنوان آگاهی از آن برخوردار بود (آگاهی درباره مار) صرفاً یک توهم و نادانی بوده است. همچنین در این مرحله تمایز میان جیوه و آتمن نیز از میان می رود و آن معرفت راستین که این همانی میان آتمن و برهمن است، در این مرحله ادراک می گردد (Sankaracharya2000: 33).

۲. نکته دیگر آن است که توریه در حقیقت مرحله چهارمی در کنار سه مرحله پیشین نیست. شنکره توضیح می دهد که سه مرحله بیداری، رؤیا و خواب عمیق نوعی بر نهاد بر آتمن هستند و تمایز و دوگانگی را ایجاد می کنند. با برطرف شدن این توهم و دوگانگی مرحله توریه ظهور می کند. این نکته را شنکره با تشبیه این مراحل با لفظ مقدس اوم در هندو نیز بیان می کند. لفظ «اوم» که سه حرف دارد و هر حرف به ترتیب بیان گر حالت های سه گانه بیداری، رؤیا و خواب عمیق اند. توریه زمانی است که سکوت اتفاق می افتد. بنابراین توریه یک مرحله از آگاهی نیست بلکه اساس آگاهی است (Sankaracharya2000: 4).

۳. از دیدگاه شنکره رسیدن به مرحله توریه نوعی آزادی و رهایی را برای فرد به ارمغان می آورد و اساساً معرفت را نوعی آزادی می داند: «معرفت مستقیماً فقط به معنای آزادی است؛ همان گونه که پخت و پز بدون آتش غیرممکن است، آزادی بدون معرفت غیرممکن است.» (Sankaracharya,sw, 2011: 155) البته از این آزادی تعبیرهای گوناگونی شده است؛ از رهایی از چرخه تناسخ گرفته تا رهایی از نادانی در ساحت های معرفتی. خود شنکره منظور خود را این گونه توضیح می دهد: «آزادی در حال زندگی به معنی این است که انسان دانا پس از رهایی از محدودیت ها و ویژگی های سابق خود و دستیابی به خواص وجود و آگاهی به برهمن می رسد؛ درست مانند کرمی که تبدیل به پروانه می شود.» (Sankaracharya,sw, 2011: 169).

چگونگی توصیف توریه از دیدگاه شنکره

از دیدگاه شنکره مرحله توریه از طریق توصیفات سلبی فهم می‌شود. زیرا از تمامی صفات و کنش‌ها خالی است (Sankaracharya 2000: 40). سوال اساسی آن است اگر تنها می‌توان با زبان سلبی در مورد توریه سخن گفت پس چگونه شناخته می‌شود؟ شنکره در پاسخ به این مسأله چند نکته را بیان می‌کند:

۱. یکی از مهم‌ترین دلایل سلب صفات مختلف از توریه آن است که غیریت و تمایز این مرحله با سه مرحله دیگر روشن گردد. توضیح مطلب آن است که از آنجا که خود لفظ توریه به معنای چهارمین است، ممکن است مخاطب گمان کند این هم حالتی است در ادامه سه حالت قبل درحالی که این‌گونه نیست و توریه با سه حالت پیشین تفاوت اساسی دارد و هر سه حالت در مقایسه با توریه در حکم جهل هستند؛ لذا یکی از مهم‌ترین توصیفات ماندوکیه اوپه در باب توریه چنین است: «نه دارای آگاهی بیرونی و نه دارای آگاهی درونی و نه توده آگاهی است.» (Sankaracharya 2000: 42). هدف از این عبارت آن است که با نفی آگاهی بیرونی تمایز توریه با مرحله بیداری بیان شود و با نفی آگاهی درونی، عینیتش با حالت رؤیا نفی گردد و از طریق نفی توده آگاهی، بیان گردد که توریه مانند حالت خواب عمیق نیست. در ادامه همین مطلب بیان می‌گردد که سه حالت پیشین در حقیقت نمودهای کاذب آتمن یا مرحله توریه هستند که توسط مایا ایجاد شده و با رسیدن به توریه همگی رنگ می‌بازند (Sankaracharya 2000: 41).
۲. توریه خود معرفت مطلق است که با حجاب‌های جهل و توهم پوشیده شده است. لذا با زدودن حجاب‌ها، خود آشکار می‌گردد و پس از برطرف شدن جهل نیازی به شناساندن توریه نیست. درست مثل طنابی که به واسطه جهل گمان می‌شود که مار است. به محض برطرف شدن توهم مار، حقیقت طناب آشکار می‌گردد و نیاز به

مرحله دیگری نیست. لذا شنکره بیان می‌کند که نیاز به جستجوی هیچ راه دیگری برای شناخت توریه نیست با کنار رفتن حجاب‌های جهل حقیقت توریه خود آشکار می‌گردد (Sankaracharya2000: 43).

۳. از دیدگاه شنکره، توریه معرفتی شهودی و جوشیده از درون است و از قلمرو حواس و عقل خارج است و با ابزارهای معمولی شناخت فهم نمی‌گردد (Sankaracharya2000: 43). بنابراین شنکره در یک گام بیان می‌دارد که با نفی صفات و بیان سلبی، غیریت توریه با سایر حالت‌ها و انواع آگاهی مشخص می‌گردد. سپس در گام بعدی توضیح می‌دهد که زمانی که تمامی حجاب‌های جهل و توهم کنار رفت فرد به معرفتی دست می‌یابد که با هیچ‌کدام از ابزارهای معمولی بشر قابل وصف نیست زیرا «توریه از سنخ معرفت شهودی است که از درون انسان می‌جوشد و خود آشکار می‌گردد.» (Sankaracharya2000: 29,30). همین مفهوم در تفسیر برهماسوتره چنین آمده: «مرحله توریه را نمی‌توان با کلمات توضیح داد و با واژه‌ها توصیف کرد این یک مرحله نامشروط است که از درون می‌جوشد و ما را به یک معرفت یقینی سوق می‌دهد.» (Sankaracharya1905, Sutra 3,2.10).

ارتباط نظریه مایا و توریه

مایا که در تفکر هندو از آن با عنوان رؤیای جهانی یاد می‌شود، آموزه‌ای است که به موجب آن برهمن، جهان و موجودات را خلق می‌کند. در واقع مایا بیانگر تجلی برهمن در جهان هستی است. بسیاری از هندو شناسان معتقدند نظریه مایا، نتیجه گسترش و کاربرد طبیعی و خود جوش اصول موجود در اوپه نیشدها به خصوص در بریه‌آرنیکه اوپا و چاندگیه اوپا است. با این حال موفقیت عظیم نظریه مایا تا حدودی، مدیون سنتز خارق‌العاده اندیشه شنکره است (شایگان، ۱۳۸۲: ص ۶۱).

رادا کریشنن معتقد است واژه مایا از ریشه ma به معنی «شکل دادن و ساختن» مشتق شده و در آغاز به مفهوم قابلیت ایجاد به کار برده می‌شد؛ این واژه همچنین به معنای نادانی نیز آمده است (Leaman 1999: 3).

ظاهراً کلمه مایا در قسمت‌های مختلف اوپنیشاد دارای معانی متفاوت می‌باشد. در برخی قسمت‌ها این کلمه بیانگر قدرت خلاقه برهمن در امر آفرینش است. در برخی دیگر، کلمه مایا به معنی حجابی است که واقعیت را می‌پوشاند یا مانند جهل است که حقیقت را از چشم ما مخفی می‌سازد. این کلمه همچنین به معنای عدم و تاریکی و مرگ و دروغ و خطای باصره و نیز به معنای دامی که همه موجودات در آن گرفتارند، آمده است (داراشکوه، ۱۳۵۶: ص ۳۰۱). لازم به ذکر است که همه این معانی به نحوی با هم در ارتباطند. در بخش‌های مختلف نظام فکری شنکره نظریه مایا مطرح است. ایشان ارتباط میان برهمن و مایا را این‌گونه تبیین می‌کند:

همچنان که درخت که خود کلیتی واحد است با توجه به شاخه‌های خود کثیر جلوه می‌کند؛ همچنان که دریا که در نفس خود کلیتی واحد است و به سبب کف و امواج ظاهری متغیر است، همچنان که گل که در نفس خود کلیتی واحد است و در اشکال کوزه‌ها و گلدان‌هایی که از آن ساخته می‌شود، کثیر به نظر می‌رسد، برهمن نیز که واحد بدون ثانی است، به سبب نیروهای نامحدود خود، متنوع و متکثر به نظر می‌رسد (Sankaracharya 1905, Sutra 2,1.14).

بنابراین مایا همان تجلی خداوند است. از دیدگاه شنکره مایا هم نیروی است که به واسطه آن برهمن ظاهر می‌گردد و هم موجب اختفای اوست زیرا آنچه متجلی می‌شود در حقیقت نمود برهمن است و نه بود آن (Sankaracharya 1905, Sutra 3,2.17). در بحث از حالات آگاهی از دیدگاه شنکره نیز نظریه مایا مطرح است. از دیدگاه شنکره انسان با رسیدن به توریه درمی‌یابد که میان آتمن و برهمن یگانگی و عینیت وجود دارد.

تا پیش از رسیدن به توریه، تمام آگاهی‌هایی که بیانگر تمایز و دوگانگی هستند همگی محصول مایا است و در حقیقت معرفت نیستند، بلکه نوعی جهل محسوب می‌گردند (Sankaracharya 2000: 52). بنابراین اسیر شدن جیوه در سه مرحله بیداری، رؤیا و خواب عمیق در حقیقت به وسیله مایا است. حتی خود جیوه محصول مایا است (Sankaracharya 2000: 51).

شنکره برای درک مفهوم مایا در این کاربرد از تمثیل معروف طناب و مار استفاده می‌کند؛ این تمثیل راجع به فردی است که شب هنگام مجبور به اقامت در یک اتاق تاریک است. او تصور می‌کند که ماری روی زمین افتاده و لذا از آن هراسان است. با طلوع نخستین اشعه خورشید او درمی‌یابد که آنچه از آن می‌ترسیده، تنها ریسمانی است افتاده بر زمین و این «توهم» او بوده که حقیقت را مبدل ساخته و به صورت مار جلوه داده است. از دیدگاه شنکره سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق همانند توهم مار، همگی محصول جهل یا مایا هستند. در حالی که فرد با رسیدن به مرحله توریه (طلوع نور خورشید) حقیقت را درمی‌یابد (Sankaracharya 2000: 37). در این فرآیند، حقیقت نهایی به وسیله مایا پنهان می‌ماند و نوعی برنهاد بر واقعیت اتفاق می‌افتد. شنکره در شرح ماندوکی اوپا بیان می‌دارد که سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق که محصول مایا هستند، در واقع حقیقت توریه را می‌پوشانند و تنها زمانی که توهمی بودن آن‌ها مشخص شود، توریه ظاهر می‌گردد و همانگونه که طناب بستری است برای به وجود آمدن توهم مار، توریه نیز بستری است که سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق شکل گیرند (Sankaracharya 2000: 38).

لازم به ذکر است حقیقت توریه به وسیله مایا دست‌خوش تغییر نمی‌گردد. همان‌گونه که در این تمثیل، طناب هرگز به مار تبدیل نشده است، توریه نیز در همان وضعیت ناب خود قرار دارد، این جیوه است که اسیر مایا می‌شود. در واقع خود جیوه چیزی نیست جز توریه به اضافه توهم مایا. توریه به وسیله مایا به صورت سه حالت آگاهی جلوه کرده است بدون

آنکه تغییری در حقیقت آن اتفاق بیفتد. شنکره در تفسیر خود بر برهمه سوتره به صراحت بیان می‌کند: «محدودیت‌ها به مایا برمی‌گردد.» (Sankaracharya 1905, Sutra 3, 2.17). بنابراین توریه نه بدن است نه ذهن و نه سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق بلکه شاهد خاموشی است که در ورای همه این‌ها قرار دارد (Sankaracharya 2000: 51, 52).

حالات چهارگانه آگاهی: گذار از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی

یکی از مهم‌ترین سوالات در بحث از حالات آگاهی در تفکر شنکره این است که آیا حالت‌های چهارگانه آگاهی، صرفاً دارای بار معرفت‌شناسی هستند یا می‌توان از آن‌ها برداشت هستی‌شناسی نیز داشت؟

در پاسخ به این سوال، دو گونه برداشت و تحلیل را می‌توان از آثار شنکره استخراج نمود که البته این دو تحلیل هیچ‌کدام نافی هم نیستند بلکه هر کدام در نظام فکری شنکره جایگاه خاص خود را دارند.

۱. تحلیل نخست: در ابتدای شرح ماندوکیه او پانیشاد، شنکره تفسیری کاملاً معرفت‌شناسانه از حالت‌های آگاهی ارائه می‌کند به عنوان مثال بیداری، حالت آگاهی از ایژه‌های بیرونی و رؤیا، حالت آگاهی از ایژه‌های درونی است. اما در ادامه شرح خود یک تبیین هستی‌شناختی را نیز مطرح می‌کند و هر حالتی را متناظر با یک لایه از هستی می‌داند. شنکره بیان می‌کند که مایا همان‌گونه که در سطح معرفت‌شناسی با نیروی نادانی و توهم باعث بروز سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق می‌گردد، در سطح هستی‌شناسی نیز برهمین را کثیر و دارای مراتب جلوه می‌دهد. در این تحلیل حالت بیداری معادل عالم طبیعت است که دارای نازل‌ترین سطح کثرت می‌باشد. همچنین حالت رؤیا معادل عالم رؤیا یا خیال دانسته شده که عالمی لطیف است و آن را با هیرنیه گربهه^۱ یا هسته زرین یکسان دانسته‌اند. هیرنیه

1. Hiranyagarbha.

گرچه یک رؤیای کیهانی است و به خیال خلاق اشاره دارد که نطفه تمام جیوه‌ها در آن قرار داده شده است (Sankaracharya 2000: 148).^۱

در ادامه تحلیل، حالت خواب عمیق معادل ایشواره^۲ است. ایشواره را خدای خالق می‌دانند که تمام عوالم، بالقوه در آن موجودند و از آن مایه هستی می‌گیرند. ایشواره حالت اجمالی است و خصوصیات جهان به نحوی اجمالی در آن وجود دارد. شنکره ذات نامشروط برهمن را معادل حالت توریه می‌داند (Sankaracharya 2000: 149).^۳ در تفکر شنکره، دو جنبه از برهمن مطرح است؛ برهمن نیرگونه^۲ یا برهمن عاری از صفات و برهمن سگونه^۳ یا برهمن متصف به صفات گوناگون. در حقیقت این مرتبه از دیدگاه شنکره معادل برهمن نیرگونه است. برهمن عاری از صفات که همانند حالت توریه قابل توصیف نیست و فقط می‌توان با صفات سلبی از آن نام برد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۸۲۸). در تحلیل این گذار از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی راداکریشنن معتقد است نخست برهمن مطلق و غیرمتشخص است که هیچ‌گونه نسبت و علامتی را نمی‌پذیرد و در وراء کلیه تشخصات عقل ناقص ماست. در این حالت برهمن با توصیفات سلبی وصف می‌شود و مادر برابر او به سکوت محض دعوت می‌شویم. این مرتبه با حالت توریه متناظر است. هنگامی که از برهمن با عنوان ایشواره یاد می‌شود معادل حالت خواب عمیق است؛ زیرا در این حالت اصل وجود خارجی یعنی آن چیزی که خواب و بیداری از آن نشأت می‌گیرد، وجود دارد؛ ولی در حال فعالیت نیست. به همین منظور است که هنگامی که برهمن، خدای متشخص یعنی ایشوره می‌شود، با اصل خارجی یا عالم آفاق مواجه می‌گردد و در این صورت سکون و آرامش برهمن، به ثنویت انفس و آفاق متحول می‌گردد. در مرحله دیگر که مترادف با رؤیا باشد ایشوره یا خدای متعین، نفس جهان می‌شود. این مفهوم نفس کلی یا نفس جهانی

1. Īśvara.

2. Nirguṇa Brahman.

3. Saguṇa Brahman.

نه تنها وحدت عالم کون را تأیید می‌کند، بلکه یگانگی عالم انسانی را نیز معین می‌کند (راداکریشنان، ۱۳۵۷: ص ۱۴۲-۱۴۱). آخرین مرحله، مرحله بیداری است که می‌توان آن را معادل عالم جسمانی دانست.

۲. تحلیل دوم آن است که در نگاه شنکره این چهار حالت، صرفاً حالات آگاهی نیستند بلکه سطوح متفاوت از «بودن» هستند که حقیقت انسان و نسبت او با واقعیت را آشکار می‌سازند. در سه حالت بیداری، رؤیا و خواب عمیق، دوگانه ابژه و سوژه پابرجاست و اگرچه جیوه به نحوی از متعلقات شناسایی خود متأثر می‌شود، اما تمایز میان سوژه به عنوان فاعل شناسا و ابژه (شناخته شده) به طور کامل برقرار است. در حالت بیداری چنان که بیان شد، آگاهی به چیزهای بیرونی و در حالت رؤیا آگاهی به چیزهای درونی مربوط است. در حالت خواب عمیق نیز اگرچه آگاهی به صورت «توده آگاهی» درک می‌شود، اما هنوز فاعل شناسنده از موضوع شناسایی شده متمایز است؛ زیرا فرد پس از بیداری می‌گوید «من خوب خوابیدم و چیزی نمی‌دانستم». این خاطره نشان می‌دهد که «او» که اکنون بیدار است، همان «او» ای است که در خواب عمیق «چیزی نمی‌دانست» (Sankaracharya 2000: 16). بنابراین جیوه در این سه سطح، یک «نحو بودن» خاص دارد: وجودی که همواره با «نسبت» (سوژه-ابژه) همراه است. جیوه «چیزی» را می‌شناسد یا «چیزی» را نمی‌شناسد، اما همواره به عنوان «شناسنده» در مقابل «شناخته شده» تعریف می‌شود. اما در حالت توریه وضعیت کاملاً متفاوت می‌گردد. چنان که بیان شد، در ماندوکیه اوپه نیشد توریه این گونه توصیف می‌شود: «نه آگاه از جهان درونی، نه آگاه از جهان بیرونی، نه آگاه از هر دو جهان، نه توده آگاهی، نه آگاه، نه ناآگاه؛ نادیدنی، فراتر از معاملات تجربی... تغییرناپذیر، فرخنده، و غیردوگانه. این خود است و باید شناخته شود.» (Sankaracharya 2000: 17). شنکره در شرح این عبارت توضیح می‌دهد که «شناختن» در اینجا به معنای درک یک ابژه جدید نیست،

بلکه تحقق این حقیقت است که «شناسنده» همان «شناخته شده» است. در واقع رسیدن به مقام توریه باعث می‌شود وجود جیوه به عنوان یک «هستی مجزأ» رنگ ببازد. جیوه دیگر خود را به عنوان «شناسنده‌ای در مقابل جهان» تجربه نمی‌کند، بلکه خود را همان «هستی یگانه» می‌یابد. این همان مقام «موکشا»^۱ (رهايي) (Sankaracharya, sw, 2011: ۱۶۹). نکته قابل توجه آن است که در این حالت، جیوه «ناپدید» نمی‌شود، بلکه به حقیقت خود که عینیت با برهمن است، پی می‌برد. لذا با رسیدن به سطح معرفت‌شهودی و بی‌واسطه توریه، یک نحو بودن و هستی خاص تجربه می‌شود که در آن تمایزی میان معرفت و هستی نیست. در توریه، «شناخت» حقیقت همان «بودن» حقیقت است.

نتیجه‌گیری

از مجموعه آنچه شنکره در نظام فلسفی خود پیرامون معرفت راستین بیان کرد این نتیجه حاصل می‌گردد که آنچه انسان از طریق حواس پنجگانه، ذهن و عقل به دست می‌آورد در حقیقت معرفت نیست و از دیدگاه ایشان معرفت حقیقی اساساً اکتسابی نیست و با زدودن لایه‌های نادانی و توهم از درون می‌جوشد. که همان رسیدن به مرحله توریه است. همچنین مشخص گردید این همانی میان آتمن و برهمن حقیقی‌ترین معرفت و آگاهی است که انسان می‌تواند به آن دست یابد که این مهم نیز از طریق توریه اتفاق می‌افتد. نکته دیگری که لازم است در نتیجه‌گیری بیان گردد انسجامی است که میان اجزای نظام فکری شنکره وجود دارد، نظریه مایا همان‌گونه که در سطح جهانی موجب تجلی برهمن می‌گردد، در سطح آگاهی نفس انسانی نیز عامل اصلی ایجاد مراحل مختلف آگاهی است. همچنین تناظری که میان عالم صغیر و کبیر در تفکر شنکره وجود دارد، قابل توجه است.

1. Mokṣa.

مسأله دیگر آن که اگرچه بیان گردید که مراحل آگاهی نفس در تفکر شنکره یک سیر معرفت‌شناسی است که دارای تحلیل‌های هستی‌شناسی نیز هست با این حال از دیدگاه شنکره در مرحله توریه در واقع تمایز معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی رنگ می‌بازد و معرفتی که در مرحله توریه به دست می‌آید، برداشت فرد از هستی خود را تغییر می‌دهد.

منابع

- هیوم، ر. (۱۳۴۵)، اوپانیشادها، برگرفته از کتاب گزیده اپانیشادها، ترجمه رضا زاده شفق، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- چاتری، ساتیس، دریندرا موهان راتا، (۱۳۸۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، مترجم دکتر فرناز ناظر زاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- دارا شکوه، محمد، (۱۳۵۶)، سر اکبر، تهران: کتابخانه طهوری
- رادا کریشنان، سروپلی، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، تاریخ فلسفه شرق، هیئت نویسندگان زیر نظر رادا کریشنان، مترجم خسرو جهان‌داری، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
- شایگان، داریوش، (۱۳۶۲)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: انتشارات امیر کبیر
- شایگان، داریوش، (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز
- شمس، محمد جواد، (۱۳۸۴)، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، قم: نشر ادیان

منابع انگلیسی

- Chatterjee, Satis, Dharendra Mohan Datta. (2005). An Introduction to Indian Philosophical Schools. Translated by Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: Center for the Study of Religions and Denominations.
- Dara Shikoh, Muhammad. (1977). Sirr-e Akbar. Tehran: Ketabkhaneh-e Tahuri
- Hume, R. (1966). The Upanishads. Translated from Selected Upanishads by Reza Zadeh Shafaq. Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab Publications.

- Leaman, Oliver. (1999), *Key Concepts in Eastern Philosophy*. New York
- Plott, John. (2000), *Global History of Philosophy, The Axial Age*. Edited by Motilal Banarsidass,
- Radhakrishnan, S. (1966), *Indian Philosophy*. Oxford University Press, London,
- Radhakrishnan, Sarvepalli. (2003). *History of Eastern and Western Philosophy: History of Eastern Philosophy*. Under the supervision of Radhakrishnan (Editor), translated by Khosrow Jahandari, 2nd ed. Tehran: Elmi Farhangi Publications
- Sri Sankaracharya. (1965), *Brahma Sutras Shankara Bhashya*. Published by Swami Mumukshananda, Advaita Ashrama, Calcutta
- Sri sankaracharya. (2000), *Mandukya Upanishad Shankara Bhashya*. translated by Swami Gambhirananda, Calcutta
- Sri Sankaracharya. (2011), *Minor Works*. Published by Zubina
- Sri Sankaracharya. (2011), *Select Works*. Publisher: Nabu Press
- Stutley, Margaret et al. (1977), *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development*. London
- Shayegan, Dariush. (1983). *Religions and Philosophical Schools of India*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Shayegan, Dariush. (2003). *Hinduism and Islamic Mysticism*. Translated by Jamshid Arjmand. Tehran: Nashr va Pazhohesh-e Farzan Ruz.
- Shams, Mohammad Javad. (2005). *Tanzih and Tashbih in the Vedanta School and the School of Ibn Arabi*. Qom: Adyan Publishers.

References

- Chaterjee, Satis, & Dharendra Mohan Datta. (2005). *An Introduction to Indian Philosophical Schools*. Translated by Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: Center for the Study of Religions and Denominations.
- Chatterji, S., & Dharendra Mohan Datta. (2005). *An Introduction to the Schools of Indian Philosophy*. Translated by Dr. Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations.
- Dara Shikoh, Muhammad. (1977). *Sirr-e Akbar*. Tehran: Ketabkhaneh-e Tahuri.
- Dara Shikoh, Muhammad. (1977). *Sirr-e Akbar* [The Great Secret]. Tehran: Tahouri Library.
- Hume, R. (1966). *The Upanishads*. Translated from *Selected Upanishads* by Reza Zadeh Shafaq. Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab Publications.

- Hume, R. (1966). *Upanishads*. In *A Selection from the Upanishads*, translated by Reza-Zadeh Shafaq. Tehran: Institute for Translation and Publication of Books.
- Leaman, Oliver. (1999). *Key Concepts in Eastern Philosophy*. New York.
- Plott, John. (2000). *Global History of Philosophy: The Axial Age*. Edited by Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1966). *Indian Philosophy*. Oxford University Press, London.
- Radhakrishnan, S. (2003). *History of Eastern and Western Philosophy: History of Eastern Philosophy*. By the authors under the supervision of S. Radhakrishnan. Translated by Khosrow Jahandari. 2nd ed. Tehran: Elmi and Farhangi Publications.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. (2003). *History of Eastern and Western Philosophy: History of Eastern Philosophy*. Under the supervision of Radhakrishnan (Editor), translated by Khosrow Jahandari. 2nd ed. Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Shayegan, D. (1983). *Religions and Philosophical Schools of India*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Shayegan, D. (2003). *Hinduism and Islamic Mysticism*. Translated by Jamshid Arjamand. Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research.
- Shayegan, Dariush. (1983). *Religions and Philosophical Schools of India*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Shayegan, Dariush. (2003). *Hinduism and Islamic Mysticism*. Translated by Jamshid Arjamand. Tehran: Nashr va Pazhoesh-e Farzan Ruz.
- Shams, Mohammad Javad. (2005). *Tanzih and Tashbih in the Vedānta School and the School of Ibn 'Arabi*. Qom: Adyan Publishing.
- Shams, Mohammad Javad. (2005). *Tanzih and Tashbih in the Vedanta School and the School of Ibn Arabi*. Qom: Adyan Publishers.
- Sri Sankaracharya. (1965). *Brahma Sutras Shankara Bhashya*. Published by Swami Mumukshananda. Advaita Ashrama, Calcutta.
- Sri Sankaracharya. (2000). *Mandukya Upanishad Shankara Bhashya*. Translated by Swami Gambhirananda. Calcutta.
- Sri Sankaracharya. (2011). *Minor Works*. Published by Zubina.
- Sri Sankaracharya. (2011). *Select Works*. Publisher: Nabu Press.
- Stutley, Margaret, et al. (1977). *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development*. London.