

Epistemology of Philosophical School of Yogacara

Yusof Jafarzadeh¹ | Ali Sadeghi Shahpar²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History of Islamic Culture and Civilization and Religions, Payam Noor University, Iran .E-mail: jafarzadehyusof@yahoo.com
2. Assistant Professor, Hamedan branch, Islamic Azad University, Hamedan, Iran. E-mail: sadeghishahpar@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 16 September 2017 Accepted: 19 February 2018</p> <p>Keywords: Buddhist Schools, Mahayana, Yogacara, Alayavijnana, The world outside, World of mind.</p>	<p>Yogacara School is one of the philosophical schools of the Mahayana in Buddhist cult. This school believes that only the world of the mind is originality and truth, and the cosmos is merely a reflection of the world of the mind, and it is not true, but human beings, because ignorance, consider the real world as real, while it reflects From the reservoir of consciousness (Alayavijnana). From this point of view, there is not a constant thing in the same world, and in the reservoir of consciousness, only unstable and passive and temporal phenomena (Dharmas) instantaneously appear in the same world and disappear again. From the point of view of this school, man must stop and extinguish it through yoga on all the currents and chaos of consciousness and mind. This paper addresses the origins and sources of the Yoga School in the structure of Buddhist schools, and intends to illustrate this school in epistemology compared to other Buddhist schools, and also to clarify the method of analysis and descriptive. This school had practical application of yoga for discussing the liberation of mind from the captivity of suffering.</p>

Cite this article: Jafarzadeh, Y, & Sadeghi Shahpar, A (2018). Epistemology of Philosophical School of Yogacara . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 2 (1), 87-107. DOI: 10.22111/jrm.2019.4536



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2019.4536

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

معرفت شناسی مکتب فلسفی یوگاچاره

یوسف جعفرزاده^۱ | علی صادقی شهیر^۲

۱. نویسنده مسئول ، استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی و ادیان، دانشگاه پیام نور، ایران. رایانامه: jafarzadehyusof@yahoo.com
 ۲. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد همدان ، ایران. رایانامه: sadeghishahpar@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مکتب یوگاچاره، یکی از مکاتب فلسفی فرقه مهاییانه بودائی است. این مکتب بر این باور است که فقط عالم ذهن اصالت و حقیقت دارد و عالم عین، صرفاً انعکاسی از عالم ذهن است و حقیقت ندارد، اما انسان‌ها به علت جهل و نادانی، عالم عین را حقیقی می‌پندارند، در حالی که آن بازتابی از مخزن آگاهی (آلیه ویجینیانه) است. از نظر این مکتب، چیز ثابتی در عالم عین وجود ندارد و در مخزن آگاهی صرفاً صفات و پدیده‌های ناپایدار و گذران (دهرمه‌ها) به طور متوالی و لحظه‌ای در عالم عین موجود و دوباره ناپدید می‌شوند. از دیدگاه این مکتب، انسان باید از طریق اعمال یوگایی بر فراز همه جریانات و تموجات آگاهی و ذهن قرار گرفته و آن را متوقف و خاموش سازد. بنابراین مکتب یوگاچاره تحلیلی فلسفی و نظری از مکتب عملی یوگا دارد.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰	
واژه‌های کلیدی:	
مکاتب بودائی، مهاییانه، یوگاچاره، آلیه ویجینیانه، عالم عین، عالم ذهن.	این مقاله به ریشه‌ها و منابع فکری مکتب یوگاچاره در ساختار مکاتب بودایی می‌پردازد و قصد دارد نوع‌آوری این مکتب را در معرفت‌شناسی نسبت به سایر مکاتب بودایی نشان دهد و همین‌طور با روش تحلیلی و توصیفی روشن سازد که این مکتب از مکتب عمل‌گرایانه یوگا در جهت بحث‌های رهایی‌بخشی ذهن از اسارت رنج‌ها چگونه بهره‌برداری کاربردی داشته است.

استناد: جعفرزاده ، یوسف؛ و صادقی شهیر، علی (۱۳۹۷). معرفت شناسی مکتب فلسفی یوگاچاره . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۲ (۱)، ۸۷-۱۰۷.

DOI: 10.22111/jrm.2019.4536



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه :

هدف اصلی مکتب بودا، برداشتن رنج‌های بشری بود. ماهیت رنج با ماهیت درد به کلی متفاوت است؛ رنج در اصل دارای ماهیت اخلاقی و ارادی است اما درد دارای ماهیت طبیعی است. دردهای طبیعی واقعیت دارند اما رنج‌های ارادی و اخلاقی محصول ضعف اراده‌ی ما هستند. ما از سر ناآگاهی میان دردها و رنج‌ها خلط می‌کنیم؛ اگر چنانچه از ماهیت دنیا خوب آگاهی داشته باشیم، می‌توانیم دردها را در همان حد طبیعی خود متوقف کنیم تا این‌که تبدیل به رنج نشوند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که دردها علت طبیعی‌اند اما رنج‌ها دلیل ارادی‌اند و نباید بین این دو خلط کرد. بنابراین امر ارادی ما تحت سیطره امر طبیعی قرار می‌گیرد و این نقطه آغاز تمام گرفتاری‌های ماست. نجات انسان از گرفتاری دنیا وقتی میسر می‌شود که اراده خود را به کار بیندازیم و از طبیعت خود استعلا بجوییم. بر همین اساس می‌توان گفت که اصل اساسی مکتب بودا، در واقع حذف رنج‌ها بود نه دردها. بدین ترتیب بودا پیروان خود را از گرفتار شدن در بحث‌های فلسفی برحذر می‌داشت و بر یک نظام اخلاقی عمل‌گرا تأکید می‌کرد، اما پس از مرگ وی، پیروان او نتوانستند خود را از مسائل پیچیده و دشوار فلسفی برکنار نگه دارند. از این رو، در درون دین بودایی دو فرقه بزرگ هینه‌یانه و مه‌یانه پدید آمد که از هر کدام نیز دو مکتب فلسفی منشعب شد. در مقاله حاضر به معرفی یکی از مکاتب فلسفی مه‌یانه؛ یعنی مکتب یوگاچاره (yogacara) می‌پردازیم. در مکتب یوگاچاره علاوه بر تکیه بر آگاهی متافیزیکی از ماهیت دنیا، بر اعمال یوگایی نیز برای از میان برداشتن رنج بشری تأکید می‌شود.

با آنکه بودا پیروان خود را همواره از گرفتار شدن در بحث‌های متافیزیکی برحذر می‌داشت و تأکید او در اصل بر یک نظام اخلاقی و عمل‌گرا بود، اما پس از مرگ بودا پیروان بعدی او نتوانستند خود را از مسائل پیچیده و دشوار ماوراءالطبیعی برکنار نگاه دارند. در نتیجه آن‌ها برحسب تمایلات و معتقدات متافیزیکی باعث پیدایش دو فرقه عمده هینه‌یانه (Hinayana) و مه‌یانه (Mahayana) شدند که هر کدام از آن‌ها نیز به دو مکتب فلسفی تقسیم می‌شود. بنابراین لازم است به پیش‌زمینه‌های یوگاچاره که یکی از مکاتب بودایی است، به طور مختصر اشاره‌ای داشته باشیم. هدف این مقاله بررسی مباحث معرفت‌شناختی یوگاچاره در دین بودایی است و طبق بررسی‌هایی که به عمل آمده در این مورد تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

مکاتب بودایی

دو مکتب در فرقه هینه‌یانه پدید آمد که یکی تحت عنوان ویبهاشیکه (vaibhasika) می‌باشد که پیروان آن هم به واقعیت ذهن معتقد هستند و هم ماده، و نیز معتقدند که اشیای خارجی تا زمانی که به ادراک حسی درنیابند، به هیچ روی نمی‌توان محقق دانست که تصاویر ذهنی نمایان‌گر صادق و صحیح اصل خویش هستند. مکتب دوم به سوترانتیکه (Sautrantika) معروف است که به وجود هر دو عالم ذهن و عین معتقد است. از نظر این مکتب اگر عالم خارجی موجود نباشد، وجود وهم و پندار نیز قابل توجیه نخواهد بود. با این همه گرچه از نظر آن‌ها جهان خارجی واقعیت دارد، ولی به ادراک در نمی‌آید، بلکه فقط از راه استنباط شناخته می‌شود.

در فرقه مهاییانه نیز دو مکتب پدید آمدند که یکی مادیمیکه (Madhyamika)، یعنی فلسفه تهی‌بودگییا شونیه‌واده (Sunyavada) می‌باشد که از نظر آن همه چیز تهی و خالاً است و عالم هیچ حقیقت واقعی ندارد. دومین مکتب در مهاییانه، یوگاچاره یا ویجینیانه‌واده (Vijnanavada) می‌باشد. این مکتب معتقد است که تنها امر حقیقی و اصیل ذهن است و عالم خارج صرفاً تصاویر ذهنی و در نتیجه وهمی است. اکنون به بررسی تفصیلی این مکتب می‌پردازیم.

پیدایش و آثار مکتب یوگاچاره

پایه‌گذار اصلی این مکتب، میتریه‌نانه (Maiteryanata) (حدود ۲۷۰-۳۵۰ م.) است که تاریخی بودن او اکنون مورد قبول است (مورتی، ۱۳۶۷، ج. ۱: ۲۱۱). با وجود این، تنظیم و تنسيق آن به صورت یک مکتب به دست شاگرد او؛ یعنی اسانگه (Asanga, m, 390-315) و برادرش و سوبند و (Vasubandhu) صورت پذیرفت (Masaaki, 1987, vol., 1: 433). عنوان دینی این مکتب به ویجینیانه واده (Vijnanavada) معروف شده؛ یعنی آموزه‌ای (Vada) که همه وجود پدیداری را ساخته آگاهی (Vijnana) می‌داند (Idem, 1987, vol., 15: 523). از نظر راده‌ها کریشنان، یوگا چاره ناظر به جنبه عملی و ویجینیانه‌واده ناظر به جنبه نظری این مکتب است (Radhakrishnan, 1958, vol., 1: 625). در شکل‌گیری مکتب یوگاچاره اشخاص زیادی تأثیر داشته‌اند که از بین آن‌ها سه شخص؛ یعنی اشوگهوشه (As'vaghos'a)، اسانگه و وسوبندو بسیار مهم‌اند. اشوگهوشه، حکیم نامور قبل از اسانگه، احتمالاً در سال ۱۰۰

میلاادی میزیست و رسالاتی تحت عناوین "مهائانه شرادوت پده" (Mahayanas'raddhotpada) و نیز بوداچاریتیه (Buddhacarita) و مهالمکاره شاستره (Mahalamkaras'stra) را نوشت. از رساله شرادوت پده شاستره فقط ترجمه چینی آن به جا مانده و اصل سانسکریت آن مفقود است. سوزوکی (Suzuki) این رساله را از چینی به انگلیسی تحت عنوان بیداری ایمان در مهائانه (Awakening of faith in Mahayana) ترجمه کرده است (شایگان، ۱۳۷۵: ج ۱: ۳۸۵، ۲۰۰۳: ۳۱۲). (Comaraswamy, 2003:312:385).

اسانگه و وسوبندو به دلیل اختلاف دیدگاهی که داشته‌اند، از مکتبشان با دو نام متفاوت یاد شده است. اسانگه که مرد دین بود، راه رستگاری را در سلوک عملی یوگا دانست، از این‌رو این مکتب را یوگاچاره (رهرو یوگا) خواند. از سوی دیگر وسوبندو چون بیشتر صاحب نظریه و اندیشه بود، این مکتب را ویجنیانه‌واده (نظریه دانستگی) نامید (شومان، ۱۳۶۲: ۱۶۹). گفته شده که این دو برادر، مؤسس مکتب یوگاچاره یا به عبارت دیگر، شارحان عقایدی‌اند که پیشتر در لنکاوتاره سوتره (Lankavatara sutra) و بیداری ایمان اشوگهوشه موجود بوده است. اسانگه بر پنج اثر میتربه تفسیر نوشت (Thomas, 1998:238) و رساله‌های زیادی تصنیف کرد که عبارتند از: ساپته داشه بومی سوتره (Saptadas'abhūmisutra)، مهائانه سوتره (Mahayanasutra)، مهائانه ساسمپاریگراهه شاستره (Mahayanasamparigrahas'stra)، یوگاچاره بومی شاستره (Yogacara bhomi s'astra)، و مهائانه سوتره لمکاره (Mahayanasutralamkara). همه این رسالات به استثنای مورد آخر از میان رفته و برگردان‌های چینی و ژاپنی آن‌ها در دسترس است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۶).

اسانگه در کتاب مهائانه سمگراهه عقاید آلیه‌ویجنیانه و سه طبیعت هستی (trisvabhava) را بحث می‌کند. این کتاب اثر جامعی درباره عقاید و اعمال یوگاچاره است (Masaaki, 1987, vol., 15:525-526). اسانگه در این کتاب، تفسیری نظام‌مند از اصول اساسی مکتب یوگاچاره را ارائه می‌دهد که شامل ده بخش است: ۱- آلیه ویجنیانه ۲- سه طبیعت موجودات ۳- فهم حقیقت تمانیل ۴- شش نوع کمال (paramita) ۵- ده مرحله (bhumi) نیل به بودی‌ستوه ۶- احکام اخلاقی (s'ila) ۷- مراقبه (samadhi) ۸- معرفت بی‌معرفتی (nirvikalpa-jnana) ۹- تغییر و تبدل اساس هستی و حالت نیروانا ۱۰- سه کالبد بودا (Idem, 1987, vol.1:434)(trikaya).

وسوبندو برادر کوچک‌تر اسانگه، دو رساله درباره یوگاچاره نوشت: ویمشاتیکه (Vims'atika) رساله بیست آیه (سوتره) ای که نظریه رئالیستی مطابقت ذهن و عین را انکار می‌کند. تریمشیکا (Trims'ika) رساله سی آیه‌ای که بخش اولش ساختار و عملکرد آگاهی را تشریح می‌کند و بخش دوم آن نیز عقیده سه طبیعت یا ماهیت و مراحل عمل را تبیین می‌کند. او رساله کوتاهی نیز در بحث نظریه سه ماهیت تحت عنوان تریسوبهاونیر دشه (Trisvabhavanirdes'a) نوشت و آثار دیگر او تفسیر بر آثار منسوب به میتیره می‌باشند (Idem, 1987, vol., 15: 525-526).

اشوگهوشه فرزند برهمنی به نام سایمهاگوویه (Saimhaguhyā) بود که ایام جوانی - اش را در سفر به نقاط مختلف هند و شکست دادن بودایی‌ها در بحث‌های باز گذرانید، اما او احتمالاً توسط پارشوه (Pars'va) که شخص مهمی در شورای سوم بودایی بود، به دین بودایی گروید و به عنوان مبلغ بودایی و نیز شاعر و موسیقی‌دان مشتاقانه کار کرد (Dasgupta, 1968, vol., 1: 129; Anesaki, 1964, vol., 2: 159).

اشوگهوشه معتقد است که در روح و جان آدمی دو جنبه می‌توان تشخیص داد: جنبه "آن-چنانی" (Thatness) یا تتهتا (Tathata) و جنبه چرخه تولد و مرگ (Samsara). روح به عنوان تتهتا به معنای یگانگی همه اشیاء (Dharmadhatu) و طبیعت اصلی آن نامخلوق و غیر بیرونی است. همه چیز بر حسب اثرات بی‌آغاز حافظه آغازین و ناخودآگاه تجربیات گذشته ما از حیات‌های پیشین (Smṛti)، در اشکال فردیت ظاهر می‌شوند. اگر ما بر این حافظه (Smṛti) فائق آییم، علائم فردیت ناپدید خواهند شد و هیچ نشانی از جهان اشیا باقی نخواهد ماند. همه اشیا در طبیعت اصلیشان قابل شمارش و قابل توصیف و در معرض تغییر و نابودی نیستند، بلکه آن‌ها را می‌توان به عنوان آن‌چنانی (bhutatathata)، فراتر از نیستی، هستی، وحدت، کثرت، فراسوی مقولات عقلانی و پدیده‌های محدود معرفی کرد. تنها می‌توان بارقه‌ای از آن را فهمید و آن را به صورت منفی، تهی‌بودگی یا شونیتا (Sunyata) تعریف کرد.

روح به عنوان تولد و مرگ (سمساره) از حقیقت متعال یا رحم تتهاگته (tathagatagarbha) صادر می‌شود، اما این امر میرا و نامیرا با همدیگر سازگار و یکی می‌شوند. بنابراین امر مطلق که جنبه نسبی به خود می‌گیرد، مخزن آگاهی یا آلیه‌ویجنیانیه نامیده می‌شود (Dasgupta, 1968, vol., 1: 130-131).

اشوگهوشه در "بیداری ایمان"، تتهتا (Tathata) یا آن‌چنانی را ورای دوگانگی عین و ذهن و شبیه برهمن اوپانیشادها تلقی می‌کند. آلیه‌ویجنیانه نیز به عنوان جلوه تتهتا، دارای دو اصل روشنایی و عدم روشنایی، آلوده تاثیر و تاثرات، نادانی و نسبیت است و غالب انسان‌ها در این مرتبه‌اند و از اصل روشنایی محروم‌اند.

آثار و عقاید اشوگهوشه بر روی اسانگه و وسوبندو تأثیر زیادی گذاشته است. اسانگه و وسوبندو دو برادر از یک خانواده برهمن از مردم پوروشه پوروه (Purusapurva) یا پیشاور کنونی در پاکستان بودند. گفته شده آن‌ها پیش از آن‌که به مهاییانه بگردند، پیرو مکتب سرواستی‌واده (Sarvastivada)؛ یعنی قائل به اصالت واقعی جهان بیرون بودند. اسانگه دوازده سال از عمرش را یکه و تنها در غاری به مراقبه بی‌ثمر سپری کرد، اما در اوج ناامیدی‌اش، بودی‌ستوه میتریه (Maitreya) بر او ظاهر شد و او را به بهشت توشیته (Tus'ita) برد و تعالیم یوگاچاره را به او آموخت. به نقل از سنت، اسانگه پس از تعلیم یافتن نزد میتریه برادرش وسوبندو را نیز به کیش یوگاچاره در آورد (شومان، ۱۳۶۲: ۱۶۸؛ cf: Lusthaus, 1998, vol. 2: 65).

کتاب لنکاوتاره سوتره که پیش‌تر از آن یاد شد، یکی از متون اصلی مهاییانه در دین بودایی نپالی است و در چین و ژاپن اهمیت زیادی در فلسفه دین بودایی مهاییانه و ذن بودایی دارد که شامل عقاید صرفاً ذهن (only-mind)، تته‌گته - گربه‌هه، و آلیه‌ویجنیانه می‌شود.

لنکاوتاره لفظاً به معنای "ورود به لنکا" و لنکا یکی از جزیره‌های جنوب هند است. کلمه "ورود" اشاره به آمدن بودا به این جزیره دارد. گفته‌اند این سوتره گفتگوی بودا با مهمامتی (Mahamti) رهبر بودی ستوه‌ها در آنجاست، ولی از نظر سوزوکی‌ایراد چنین سوتره - ای در وسط اقیانوس غیر معمولی به نظر می‌رسد (Suzuki, 1998: 3). اما از نظر ادوارد توماس "لنکا" شهری واقع در بالای کوه مالایه (Malaya) و مالایه کوهی در مالابار (Malabar) می‌باشد (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۱۷۷؛ Thomas, 1998: 230).

عقاید مطرح شده در لنکاوتاره سوتره، همان چیزی است که بعداً در مکتب یوگاچاره توسط اسانگه و وسوبندو تشریح شد. لنکاوتاره متعلق به مکتب مهاییانه است و آن تهی - بودگی اشیاء (Sunya) را می‌پذیرد. این اثر برخلاف مکتب ناگار جونه که منطقی است، از دیدگاه روان‌شناختی به تحلیل مسائل می‌پردازد و تمثیل روان‌شناختی از دین بودایی اولیه؛

یعنی از اسکانداها (Skandas)، اندام حسی و حواس را ارائه می‌دهد. بر طبق لنکواتاره آدمی شش نوع آگاهی اعم از بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، لامسه و آگاهی ذهنی و علاوه بر این‌ها معرفت هفتمی هم به نام ذهن و خودآگاهی (manas) دارد. همه این حواس بر اساس ذهن کار می‌کنند. این ذهن یا چیته (citta) ذهنی نیست که فقط در عالم کثرات تجربه می‌شود، بلکه ذهنی است فراتر از کثرات و تمایزات و آن مخزن آگاهی یا آلیه‌ویجینیانه است (Idem:230,233).

معرفت شناسی یوگاچاره

بیان محدودیت‌های مدعیات ماوراء طبیعی آدمی بر عهده شاخص‌هایی است که فرد در معرفت‌شناسی اثبات می‌کند. از آن‌جا که وجودشناسی هر فردی مبتنی است بر آن‌چه معرفت‌شناسی وی مجاز می‌دارد، بسیاری از مکاتب هندی کوشیدند تا در فهرست ابزار معتبر معرفت، ابزارهایی را قرار می‌دهند که اثبات مدعیاتشان را هموار و آسان می‌کند. برای نمونه، هندوان کتاب‌های مقدس خود را ابزار معتبر معرفت دانستند و هندوهای دیگر مانند بوداییان و جین‌ها، حجیت کتب مقدس هندوان را مردود شمردند. از این رو هندو در بحث با بودایی و جینی نمی‌تواند به حجیت کتب مقدس خود استناد کند، بلکه باید مبنای معرفت‌شناسانه مشترکی بیابد. در ارتباط با جین، تنها مبنای مشترک استنتاج بود. سایر مکاتب جز مکتب جین، ادراک حسی را ابزار معتبر در معرفت شمردند؛ یعنی معرفت حسی معتبر است (Lusthaus, 1998, vol., 2: 67).

در مکتب مادیمیکه دو نوع معرفت نسبی و مطلق وجود دارد، اما در مکتب یوگاچاره سه نوع معرفت وجود دارد: معرفت وهمی، نسبی، و مطلق. در حقیقت دو نوع معرفت وهمی و نسبی تقسیم کوچک‌تر همان معرفت نسبی هستند. پس به طور کلی می‌توان سه نوع معرفت را به صورت زیر بیان کرد:

۱- معرفت وهمی (parikalpita satya) که در آن یک چیز را به اشتباه چیز دیگر می‌پنداریم، مثلاً ریسمان را مار می‌پنداریم. این نوع معرفت هیچ اصالت و حقیقتی ندارد.

۲- معرفت نسبی (paratantra satya) که در آن یک چیز را همان چیز می‌شناسیم. مثلاً ریسمان را همان ریسمان می‌شناسیم. در این نوع معرفت صورت ظاهر اشیاء را همان‌طور

که هستند، ادراک می‌کنیم. همه تعالیم دینی، فلسفی و معلومات روزمره که در زندگی با آن‌ها مواجه هستیم، از این نوع معرفت به شمار می‌آیند.

۳- معرفت مطلق یا کامل (parispanna satya) که در آن اشیاء صرفاً به عنوان مفهوم و اسم هستند و هیچ واقعیت و وجودی ندارند. در این نوع معرفت نه ریسمانی وجود دارد و نه مار. معرفت مطلق حاصل تجربه درونی و منجر به معرفت نیروانه است. این نوع معرفت مختص روشنی یافتگان است. (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۶۴-۶۵، 253: Commaraswamy, 2003).

مشهورترین نوع آوری (بدعت) یوگاچاره این بود که دو نوع معرفت (vijñana) بر شش نوع معرفت دین بودایی رسمی افزود. شش نوع شناخت و ابزار معرفت مربوط به همان شش اندام حسی است که عبارتند از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، لامسه و ادراک ذهنی. هر یک از این شش حوزه حسی می‌تواند مستقل از دیگر حواس عمل بکند. دو نوع شناخت که یوگاچاره بدان‌ها افزود، ذهن یا منسو مخزن آگاهی یا آلیه‌ویجنیانه بود. منس همان اشتغالات ذهنی به تصورات و ابعاد مختلف است و آلیه‌ویجنیانه مخزن همه تخم‌ها و تجارب قوا است.

آلیه‌ویجنیانه را دانستگی بنیادی (mulavijnana) نیز نامیده‌اند؛ زیرا دارنده و سامان دهنده تخم‌های کرمه‌ای است و این تخم‌ها بر هفت روش دیگر دانستگی تأثیر می‌نهند و نیز از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند. دانستگی هشتم عمدتاً ساز و کاری است برای انبار و سامان دادن تخم‌هایی که روی هم رفته ناآگاه‌اند. روشن‌شدگی توقف هشت دانستگی و جایگزینی نیروهای معرفتی روشنی یافته (جنیانه) است. این نوع معرفت و روشن‌شدگی دیگر قابل توصیف نیست (Lusthaus, 1998, vol., 2: 72-73).

همان‌طور که گیاه با ریشه‌های نامریی از دل زمین سر بر می‌آورد، همین‌طور نیز تجارب کرمه‌ای نامرئی و زائل شده پیشین در ذهن می‌روید. افعال کرمه‌ای با بار دادن ثمر سالم یا ناسالم، کرمه‌های متناسب با خود را تولید می‌کنند. از آن‌جا که یوگاچاره آموزه لحظه‌پایی بودایی را قبول دارد، می‌گویند عمر تخم‌ها تنها یک "آن" است و در همان "آن" تخم‌ها علت تخم مشابه بعد از خود می‌شوند. تخم‌های ناسالم مانع نیل آدمی به روشن‌شدگی اند، اما تخم‌های سالم و پاک با ایجاد تخم‌های پاک‌تر، آدمی را به روشن‌شدگی نزدیک‌تر می‌کنند. وجود شرایط فسادآور، تخم‌های ناسالم فرد را فزونی می‌بخشد و حال

آنکه وجود شرایط سالم مانند گوش سپردن به تعالیم درست بودایی یا سددهرمه (saddharma) تخم‌های سالم فرد را تحریک و افزون می‌کند (Idem:73).

از نظر مکتب یوگاچاره اشیاء بیرونی مورد ادراک ما وجود خارجی ندارند، بلکه انعکاسی از عالم ذهن هستند. یک ذهن جهانی - نه شخصی - به نام آلیه‌ویجنیانه وجود دارد که همیشگی است. در این ذهن جهانی است که نطفه‌ها و تخم‌ها ی همه اشیاء در ذهنیت خود موجود هستند. به عبارت دیگر جهان بیرونی از ماده و خمیره ذهن (mind-stuff) تشکیل می‌شود و آن توهم ناشی از جهل و نادانی است که ایده (Idia)های واقعی را به جهان بیرونی و پدیداری منعکس می‌کند. آلیه‌ویجنیانه گاهی با «این‌چینی» (suchness) اشتباه گرفته می‌شود، اما آن در واقع به منزله صدوری نسبی از «این‌چینی» می‌باشد و چیزی شبیه به ناخودآگاهی جمعی در روانشناسی‌یونگ می‌باشد (Commaraswamy, 2003: 627).

مکتب یوگاچاره یا ویجنیانه‌واده، وجود اشیاء خارجی و واقعی غیر از آگاهی (ویجنیانه) را انکار می‌کند. کل جهان ایده و ذهنی است. تجربه‌های بیداری ما نیز مثل تجربه‌های رؤیا پر از ایده‌هایی است که از تأثرات قبلی ذهنی بدون اشیاء بیرونی ناشی می‌شوند. همه دهرمه‌ها (dharma) یا اشیاء و صفات آن‌ها که جریان مستمر لحظه‌ای‌اند، آگاهی می‌باشند. نکته این‌که هر چیزی می‌توان درباره جهان طبیعی گفت، اما نمی‌توان تجربه باطنی را انکار کرد. به عبارت دیگر، آگاهی هست و حضور آن مؤثر است (Radhakrishnan, 1958, vol. 1:627).
وظیفه یوگاچاره، نشان دادن بی‌اساسی ماده مطلق ناشناخته سوترانتیکه و نیز متقاعد ساختن ما در کنار گذاشتن همه عقاید راجع به وجود خارجی بود. دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که علت همه ایده‌ها را جوهر مادی تصور کنیم. ماده یک ایده است نه چیز دیگر، و اشیاء مجموعه حواس هستند. اشیاء آگاهی ما هم ایده‌هایی هستند که بر حس عملاً اثر می‌گذارند و هم ایده‌هایی هستند که با تمایل به شهوات و فعالیت‌های ذهن تصور می‌شوند. در نتیجه اشیاء بیرونی غیر وابسته به آگاهی، قابل فهم نیستند (Idem:626). همه ایده‌ها و تصاویر ذهنی اشیاء بیرونی از مخزن آگاهی یا آلیه‌ویجنیانه بر می‌خیزند. آن مخزن تمام ادراکات گذشته و حتی تولدهای پیشین و نیز سازنده اعمال و ادراکات حال و آینده می‌باشد.

تأثرات ذهنی یا واسانه‌ها (vasanas) موجب فعلیت یافتن تأثرات جدید یا سمسکاره (samskara) و این جریان تا وقتی که یوگی آن را از طریق فنون یوگا متوقف نساخته، ادامه می‌یابد (واسانه ← سمسکاره ← واسانه).

آلیه‌ویجیانیه

آلیه‌ویجیانیه واژه‌ای است به زبان سانسکریت، مرکب از دو جزء آلیه (alaya) به معنای انبار و مخزن و نیز ویجیانیه (vijñana) به معنای تمییز و آگاهی، و در مجموع به معنای "آگاهی انبار" یا "انبار آگاهی" است که در آن تأثرات و غرایز ناشی از افکار و اعمال یا کرمه‌ها انباشته می‌شوند. به این اعتبار آلیه‌ویجیانیه، ذهن یا چیتیه (citta) نامیده می‌شود و چیتیه در مکتب سانکیه یا یوگابه مجموعه عقل (buddhi)، انانیت (ahamkara)، و ذهن (manas) گفته می‌شود. به عبارت دیگر، چیتیه انعکاس آلیه‌ویجیانیه در عالم نسبی است که ذهن انسانی و بقیه مخلوقات ساخته آن هستند. ذهن یا منس نیز برزخی میان آلیه‌ویجیانیه و حواس است و آن از درک کیفیت و چگونگی آلیه قاصر است، اما هر گاه فعل تصفیه و دگرگونی حاصل آید، نظام هشتگانه ویجیانیه دگرگون می‌شود و منس عین آلیه می‌گردد و در صافی و زلالی ذاتی و فطری خویش هم‌چون آینه آلیه می‌نماید. در این مرتبه منس و آلیه ورای تضاد عین و ذهن می‌گردد. دانه‌های تأثرات ناشی از افعال، اقوال و حواس در منس می‌رویند و رشد می‌یابند و سپس در آلیه انباشته می‌شوند و هر گاه باد نادانی روی سطح دریای آلیه می‌وزد، این دانه‌های نیروهای نهفته به امواج لاینقطع آلیه هستی و حیات می‌بخشند (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۱۲۴؛ Idem: 624-630).

در مکتب یوگاچاره، اسانگه یک آگاهی فراشخصی را امر مسلّم می‌گیرد که اساس همه اعمال و تفکرات و ریشه و مخزن همه تجارب گذشته و ثمرات (کرمه) آن‌ها است. این آگاهی صرفاً محدود به آگاهی روح شخصی و اندام جسمی-روانی نیست، بلکه آن شامل حقیقت عینی نیز می‌شود که ما در اثر نادانی و اویدیا (avidya) آن را با روح شخصی و فردی اشتباه می‌گیریم. مفهوم مخزن آگاهی فراتر از تعقل و بحث‌های عقلانی است؛ چنین مفهومی از مخزن آگاهی به نظریه عدم خود یا نفس (anatta) دلالت می‌کند. مطابق این نظریه فقط دسته‌ای از دهرمه (dharma)‌های گذران وجود دارد که به طور متوالی می‌آیند و نیست می‌شوند. این نظریه را می‌توان در برابر نظریه آتمن (atman) ثابت و نامتغیر آیین

برهمنی تصوّر کرد. پیروان مکتب یوگاچاره جهان بیرونی و عملی را از مخزن آگاهی و ذهن استنتاج و اظهار کردند که ذهن متعال از خود جدا شده و خود را به صورت جهان عینی متکثر می‌کند. آن‌ها در این مورد وارد نظام بسیار پیچیده‌ای شدند که هیچ ربطی به رهایی مورد نظر مکتب یوگا و دین بودایی نداشت. آن‌ها در حقیقت دین بودایی و مکتب یوگا را از سادگی عملی و تحلیل روان‌شناختی به پیچیدگی نظری و تحلیل منطقی بدل ساختند. برای شخص سالک در مکتب یوگا و دین اولیه بودایی برای رسیدن به رهایی، دل‌کندن از دنیای بیرونی و ترک محسوسات (pratyahara) و رفتن به اعمال ناشناخته ذهنی و ناخودآگاهی و حتی عبور از آن به ورای تضادها و دوگانگی‌های عین و ذهن مهم بود، نه بحث‌های پیچیده ماوراءالطبیعی (cf: Conze, 2001: 168-169/170-171).

مکتب یوگاچاره تا حد زیادی با عقاید شونیه وادین‌ها (Sunyavadins) سازگار است. همه دهرمه‌ها (صفات و اجسام) فقط ساخت‌های خیالی اذهان نادان هستند. هیچ حرکتی در جهان بیرون و هیچ جهان بیرونی آن‌طور که ما تصوّر می‌کنیم، وجود ندارد. آن تنها آفرینش خیالی (svacitta) ناشی از نادانی یا اویدیا و توهم (maya) است. همه جهان پدیداری از آلیه و یجنیانه صادر می‌شود و نسبت آن دو به یکدیگر نسبت موج و دریاست. امواج (پدیده‌ها) نه با دریا یکی‌اند و نه با آن متفاوت‌اند. آلیه یا چپته نیز مثل دریا به شکل اعمال (امواج) ظاهر می‌شود. پس همه پدیده‌ها اعم از هستی و نیستی صرفاً توهم (مایا) هستند و هیچ اسم، شکل و وجودی ندارند و نه هستی‌اند و نه نیستی. چنین حالتی در لنکاوتاره سوتره به عنوان آن‌چنانی (thatness) و در جای دیگر آن به عنوان تهی-بودگی (sunyata) و نیز در جای دیگر به عنوان تتهاگته گربهه (tathagatagarbha) یاد شده است (Dasgupta, 1968vol.:145-147).

ممکن است این عقیده از واقعیت نهایی در یوگاچاره مشابه آتمن یا برهمن ودانته یا مانند تتتهتای اشوگهوشه تصوّر شود، اما در لنکاوتاره سوتره وقتی راونه (Ravana) این شبهه را از بودا می‌پرسد، بودا جواب می‌دهد که آن‌ها یکی نیستند؛ زیرا ساختار فلسفی بودایی عدم اعتقاد به وجود روح یا جوهر ثابت (nairatmaya) در برابر اعتقاد به آتمن نامتغیر است. آلیه و یجنیانه همواره در حال تغییر و رشد و نقصان است. آن تأثرات اعمال و تجارب ذهنی، اعمال و پدیده‌های بیرونی است. شخص یوگی به وسیله مراقبه می‌تواند به این مخزن دست یابد و آن را ضبط و مهار کند

(Idem:147; Radhakrishnan, 1958, vol.:629). اما برخی مثل سوزوکی (ذن شناس معروف ژاپنی، ۱۸۷۰-۱۹۶۶) آلیه ویجینیانه را معادل شونیتا تصوّر می‌کنند. او آلیه را اصطلاحی روان-شناختی و شونیتا را مفهومی وجودشناختی یا معرفت‌شناختی تلقی می‌کند. (cf: Suzuki, 2004:340; Yamaguchi, 1956:166). به طور کلی شاید بتوان گفت که هر جا سخن از برهمن نامتغیّر یا نیرگونه برهمن (Nirguna Brahman) است، نمی‌تواند با آلیه ویجینیانه مشابهتی داشته باشد، اما هر جا سخن از مرتبه خالقیت برهمن یا سگونه برهمن (Saguna Brahman) است، آن از جهت تغیر و خلق به وسیله مایا می‌تواند با آلیه تشابهی داشته باشد. شونیتا از آن جنبه می‌تواند با آلیه تشابه داشته باشد که پدیده‌های بیرونی ناشی از آلیه نیز به عنوان نموده‌های بی‌بود مانند تهی‌بودگی یا شونیتا نه هستی و نه نیستی است. پس سگونه برهمن، مایا، شونیتا و آلیه ویجینیانه تقریباً یک سطح از حقیقت و نیرگونه برهمن و تتهاگته گریه هم به عنوان زهدان «این‌چینی» سطح دیگری از حقیقت را اراده می‌کنند.

کریسمس همفریز (بوداشناس انگلیسی، ۱۹۰۱-۱۹۸۳) نیز بر این نظر است که آلیه ویجینیانه با اصطلاحاتی مثل «این‌چینی»، تتهاته (bhutatathata) و یا تتهاگته گریه مترادف است، البته با این تفاوت که آلیه ویجینیانه در مکتب یوگاچاره تا حدی روان‌شناسانه، اما در "بیداری ایمان" اشوگهوشه متافیزیکی و کیهانی می‌شود و جایگزین اصطلاحاتی مثل تتهاته یا این «چینی» می‌گردد. آلیه ویجینیانه شبیه ناخودآگاه روان‌شناسی غربی است و آن حالت آگاهی غیر شخصی است که آگاهی شخصی از آن ناشی می‌شود. بنابراین آن دارای دو سطح کیهانی و شخصی است (Humphreys, 1955: 57, 153).

پیروان مکتب یوگاچاره معتقدند که انسان‌ها و اشیاء بیرونی و اصطلاحاتی مثل خود (آتمن) و جان زنده (Jiva)، در حقیقت تغییرات آگاهی در سطوح مختلف هستند. از نظر آن‌ها آگاهی سه لایه دارد: ۱- آگاهی در سطح حواس پنجگانه و ذهن ۲- آگاهی در سطح انانیت و "من" (اهمکاره) که شش نوع آگاهی مورد اولی را نیز به همراه دارد ۳- آگاهی در سطح بسیار لطیف تحت عنوان آلیه ویجینیانه که مخزن آگاهی و تأثرات (vasanas) و دانه‌ها و تخم (bija) های تجربیات گذشته حتی مخزن تجربیات تولدهای قبلی نیز می‌باشد. پس بنابر مکتب یوگاچاره این هشت نوع معرفت (شش ویجینیانه، چپته و آلیه ویجینیانه) دارای دو وجه اشراق یافته و اشراق نیافته نیز هست که وجه اشراق یافته این هشت نوع معرفت، همان

نیروانه می‌باشد. در حقیقت ذات و ماهیت سمساره (samsara) و نیروانه یک چیز است، با این تفاوت که این هشت نوع معرفت در مرحله سمساره اشراق و روشنی نیافته‌اند، اما در مرحله نیروانه اشراق یافته‌اند. در مرتبه نیروانه و رهایی، یوگی از تمام محسوسات و جهان بیرون کنده می‌شود و در آگاهی محض و بنیادین آلیه می‌آرامد (نک: شومان، ۱۳۶۲: ۱۷۱-۱۷۳؛ اشوگهوشه، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷؛ Masaaki, 1987, vol.15:526-527).

ذهن

ذهن (mind)، فکر (thought) و آگاهی (consciousness) واژه‌هایی هستند که در فلسفه بودایی می‌توانند جایگزین هم‌دیگر بشوند. پیروان مکتب یوگاچاره در توضیح نیروانه از اصطلاحاتی مثبت مثل فقط ذهن (mind-only) استفاده می‌کنند و به نظر می‌رسد که آن‌ها از سنت بودایی که همیشه اسامی منفی را برای توضیح امر مطلق ترجیح می‌دادند، منحرف شده‌اند. آن‌ها به نقطه‌ای از هستی اشاره می‌کنند که فراتر از تجربه ما است و آن (ذهن) واقعاً از این جهان نیست، بلکه متعالی از آن است. سعی در به دست آوردن آن کاری بیهوده است؛ هم‌چنان که تیغه چاقو نمی‌تواند خودش را ببرد، ذهن یا آگاهی نیز نمی‌تواند خودش را بشناسد و آن را تجربه نکند. زیرا به محض این که ما به ذهن رو بکنیم، آن به صورت یک شیء شده و ذهن بودنش متوقف می‌شود. ذهن همواره با یک شیء بیرونی همکاری می‌کند و شخص یوگی با کنار زدن و ترک اشیاء محسوس می‌خواهد به باطن و درونی‌ترین بخش ذهن و آگاهی دست یابد. رهایی و معرفت حقیقی فقط در کنار زدن اشیاء و رفتن به اعماق ذهن و آگاهی از طریق خلسه و خلأ یا شونیتا به دست می‌آید. در این حالت دیگر شیء یا چیزی باقی نمی‌ماند تا شخص از آن آگاهی یابد. از این‌رو آن را می‌توان صرفاً شونیتا (خلأ) نامید. در مراتب بالاتر خلسه و مراقبه؛ یعنی در آخرین درجه سمادهی (Samadhi) یوگی نه تنها نسبت به شیء مورد مراقبه بلکه نسبت به این حالت نیز هیچ آگاهی و شعوری ندارد، در حقیقت آن به تعبیر عرفان اسلامی فنا از فنا است. انسان‌های نادان هستند که به خطا به جای غور در ذهن خود، به دنبال اشیاء بیرونی در جهان هستی هستند، در حالی که بر طبق یوگاچاره اشیاء بیرونی صرفاً عکس و تصویر عالم ذهنی است؛ گویی آن‌ها عکس ماه را به جای دیدن مستقیم آن در آسمان، در چاه آب می‌بینند. در حقیقت همه رنج‌ها و شرور از همین ناشی می‌شود که ما اشیاء بیرونی را جدای از عالم

ذهنی خویش می‌پنداریم و به جای جستجوی اصل اشیاء، در جستجوی عکس و تصاویر آن‌ها در عالم بیرون گرفتار هستیم (Conze, 2001: 166-167).

در حقیقت آموزه یوگاچاره در واژه "وجنیه پتی ماتره" (vijñaptimātra) نهفته است؛ یعنی آگاهی و دگر هیچ، که آن غالباً به "تنها ذهن" یا تنها آگاهی ترجمه می‌شود. از این رو گاهی آن را به ایده آلیسم مابعدالطبیعی تعبیر کرده‌اند، یعنی تنها ذهن واقعی است و هر چیزی جز آن مخلوق ذهن است.

اما خود مکتوبات یوگاچاره چیزی کاملاً متفاوت از آن را بیان می‌کند. از نظر مکتب یوگاچاره آگاهی (ویجنیانه) نه راه حل یا حقیقت نهایی، بلکه ریشه تمام مشکلات است. این مشکل ناشی از فعالیت‌های ذهنی است و تنها با توقف این فعالیت‌ها می‌توان بر این مشکلات فائق آمد (Lusthaus, 1998, vol. 2: 66). در مکتب یوگا که مورد اعتقاد مکتب یوگاچاره نیز هست، هدف و تعریف یوگا را گفته‌اند: چیت‌هوریتی نیرودهه (citta vrtti nirodha)، یعنی بازداشتن تموجات و جریان‌های ذهنی، و رفتن به فراسوی تضادهای ذهنی و آرام گرفتن در سمادهی که شخص یوگی حتی نسبت به این حالت نیز در آن جا ناآگاه و بی‌شعور است. در حقیقت آن شبیه شونیتای مورد تأکید مادیمیکه است.

شونیتا

نظریه خلأ (Sunyata) یا بی‌تولدی (anutpada) اساس مکتب مهاییانه بودایی است و آن منحصر به مکتب مادیمیکه ناگارجونه نیست، هر چند برخی محققان تصور می‌کنند که شونیتا نظریه انحصاری این مکتب است، اما در حقیقت آن نظریه عمومی همه مکاتب بودایی روان‌شناسانه و منطقی است. از همین رو لنکاوتاره سوتره بر عقیده خلأ به اندازه رساله پرجناپارمیتا سوتره (prajna-paramita-sutra) مکتب مادیمیکه تأکید می‌کند و آن تنها اصطلاح بی‌تولدی (no-birth) یا تولد نیافته (unborn) را بیشتر از تهی‌بودگی یا خلأ به کار می‌برد. از نظر سوزوکی در حقیقت هر دو متضمن یک چیز و کاملاً مترادف هستند (Suzuki, 1998: 239).

در پرجناپارمیتا نظریه تهیت یا شونیتا به وضوح آمده است، اما در لنکاوتاره چنین اشاره واضحی بدان نشده است. در لنکاوتاره اصطلاحات مایا، بی‌مرگی و بی‌تولدی آمده است که مترادف همان شونیتا، نیروانا، «این چنینی»، عدم دوگانگی، و عدم جوهر و ذات می‌باشد

و همه این اصطلاحات اسامی مختلفی برای یک چیز هستند. نباید آن‌ها را اشتبهاً متمایز و به عنوان نیستی تلقی کرد (Idem: 292-293).

در واقع نظریه شوونیتا بسط منطقی نظریه انته (anatta) بودایی می‌باشد (Humphreys, 1955: 144). از این لحاظ شوونیتا قابل مقایسه با آلیه‌ویجینیانه است که آن نیز ریشه در نظریه انته دارد؛ زیرا در آلیه‌ویجینیانه هم فقط جریان متغیر آگاهی وجود دارد و چیزی به عنوان جوهر ثابت وجود ندارد. در شوونیتا هم هیچ چیز ثابتی وجود ندارد و آن صرفاً خلأ و نیستی است. در نتیجه می‌توان گفت که آلیه‌ویجینیانه صورت روان-شناختی شوونیتا است. از نظر یوگاچاره همه چیز جریان ذهنی است که انعکاسی در عالم بیرون نیز دارد ولی ما به غلط و از روی نادانی، اشیاء بیرون را مستقل از ذهن تصور می‌کنیم. حقیقت آلیه‌ویجینیانه فراتر از اضداد و فراسوی همه اظهارات است. آن نه هستی است و نه نیستی، نه یکی است و نه متعدد، بلکه فراتر از فهم عقلانی است. در توصیف آن فقط می‌توان گفت که "این‌چنین" است (cf: Idem: 148-149; Dasgupta, 1968, vol.: 149).

برطبق تعلیمات اشوگهوشه در کتاب بیداری ایمان، می‌توان گفت که منظور از آلیه-ویجینیانه همان تتهاگته یا شوونیتا است. در حقیقت، تتهاگته حقیقت مطلق است، اما آلیه-ویجینیانه در سطح پایین‌تر از آن و دارای حقیقت نسبی است. در واقع آلیه‌ویجینیانه حالت روانی و کیهانی است که از تتهاگته‌گره‌بهره صادر می‌شود و نسبت می‌یابد. رسیدن به آن سوی آلیه‌ویجینیانه همان نیروانه است، اما اگر این آلیه‌ویجینیانه تحت تأثیر نادانی، آشفته و به عالم بیرون منعکس شود، سراب دنیای خارج (مایا) و گرفتاری در کرمه و سمساره یا باز تولد به وجود می‌آید. جهت رسیدن به نیروانه و آن سوی آلیه‌ویجینیانه، باید سراب این جهل و نادانی را شکست و دنیای کثرت و اضداد را پشت سر گذاشت. شکستن این سراب از نظر مکتب یوگاچاره تنها به وسیله طی مراحل یوگا و ترک محسوسات (پرتیاهاره) ممکن می‌شود.

مکتب یوگاچاره درباره منازل راه‌رهایی، دیدگاه‌های متفاوتی دارد. دشه بومی شاستره (Das'abhumis'astrā) که تفسیری بر ده مرحله کتاب مقدس منسوب به وسوبندو است، جریان راه بودی‌ستوه در نیل به آزادی مهاییانه‌ای را در ده مرحله بیان می‌کند که قابل قیاس با ده مرحله ضمنی در تقریر مهاییانه‌ای از ده کمال فرزاندگی است. اسانگه در یوگاچاره بومی شاستره (Yogacarabhumis'astrā) یک دسته هفده مرحله‌ای را بیان می‌کند.

تقریرهای دیگر نیز مانند راه پنج مرحله‌ای بررسی سودمندی از تقریرهای دیگر را ارائه می‌دهد.

منزل نخست را "تدارک آذوقه" یا سمبهاوستا (sambhavastha) خوانده‌اند. این آذوقه‌ها در درجه نخست عبارتند از: پرورش منش و نگرش درست و تصمیم در پالودن آن. منزل دوم منزل "تجربه" یا پریوگاوستا (parayogavastha) است. در این منزل فرد با مراعات اعمال و نظریه‌های بودایی صاحب "تجربه" می‌شود. منزل سوم؛ یعنی "تعمیق فهم" (prativedhavastha) یا اشاره برخی متون "درشنه مارگه" (dars'namarga) است. پایان این منزل وقتی است که فرد به شناخت و معرفت غیر مفهومی بصیرت پیدا کرده باشد. شناخت غیر مفهومی در منزل چهارم؛ یعنی راه شکوفاندن یا "باونامارگه" (bhavanamarga) تعمق می‌یابد. در این مرحله نسبت مدرک و مدرک همانند هر مانع معرفتی از بیخ برکنده می‌شود. این راه با نابود کردن اساس، یا روشن شدگی به اوج خود می‌رسد. در آخرین منزل؛ یعنی منزل پنجم یا "نیشتاوستا" (nisthavastha)، فرد در روشنی کامل ماندگار می‌شود و به جهان از دریچه پنج شناخت بی‌واسطه می‌پردازد. در این منزل همه فعالیت‌ها و شناخت‌های آدمی "پساآگاهی" است. فرد به عنوان یک پیرو مه‌ایانه‌ای از همان منزل اول نه تنها خود را صرف حصول روشن‌شدگی خود کرده است، بلکه نیل به روشن‌شدگی همه موجودات را نیز در نظر دارد و در این منزل یک چنین فعالیت‌ها تنها دغدغه او می‌شود (Lusthaus, 1998, vol.2:74). نظرات مکتب یوگاچاره از طرف دیگر مکاتب مورد نقد قرار گرفته است که در این جا به عنوان نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

انتقادهای وارد شده بر تفکرات یوگاچاره

مکتب یوگاچاره عمدتاً از جانب مکتب ادویته‌ودانته و رئالیست‌ها در مسائلی از قبیل: آلیه‌ویجنیانه و ذهن، مورد نقد قرار گرفته است. از آن جا که مکتب یوگاچاره فقط به وجود یک واقعیت حقیقی که آن هم از جنس شعور و آگاهی است، باور دارد، آن را ایده‌آلیست خوانده‌اند. یکی از ایرادهای اساسی که به نظریه ایده‌آلیسم ذهنی وارد می‌شود، این است که اگر موجودیت اشیاء صرفاً به ذهن انسان وابسته است، چرا ذهن هر وقت که بخواهد نمی‌تواند هر چیزی را ایجاد کند؟ به علاوه این‌که اشیاء بدون دخالت و اراده مدرک، خود به

خود دگرگون، آشکار و پنهان می‌شوند، چگونه توجیه می‌شود؟ پیروان مکتب یوگاچاره در رفع این اشکال می‌گویند که ذهن جریانی از حالات و آگاهی‌های آنی و لحظه‌ای است. در این جریان سیال، احساسات، خاطرات و ادراکات (Samskarta) مربوط به تجربیات گذشته، ذخیره و مدفون شده‌اند و در یک لحظه خاص که شرایط مقتضی فراهم آمده باشد، این ذخیره مدفون از اعمال به سطح آگاهی و شعور می‌آید. به همین علت ادراک برخی از اشیاء به زمان و شرایط مناسب بستگی دارد و نه به اراده شخص (چاترجی، ۱۳۸۴: ۳۱۹). از طرف دیگر، مکتب یوگاچاره تحلیلی روان‌شناختی از ذهن دارد، نه تحلیل متافیزیکی. از این رو این مکتب ایده‌آلیست متافیزیکی نیست؛ زیرا هیچ متن یوگاچاره‌ای وجود ندارد که ماده (rupa) را به عنوان مقوله معتبر بودایی انکار کند. بر عکس پیروان یوگاچاره ماده را در تحلیل خود وارد می‌کنند و رویکرد آنان به ماده کاملاً در سنت بودایی ریشه دوانده است. متون بودایی غالباً به جای واژه "ماده" از واژه "تماس حسی" یا در پالی از پسّه (phassa) و در سانسکریت اسپرشه (spars'a) استفاده می‌کنند. حتی کهن‌ترین متون بودایی تبیین می‌کنند که چهار عنصر مادی اولیه عبارتند از: کیفیات حسی سختی، سیالیت، حرارت و حرکت، و در وصف آن‌ها را به ترتیب در مفاهیم انتزاعی زمین، آب، آتش و هوا نشان می‌دهند. شخص به جای تأکید بر واقعیت وجودی مادی، به بررسی نحوه حس، احساس و ادراک حسی شیء مادی می‌پردازد (Idem: 71).

اشکال دیگر اینکه پیروان مکتب یوگاچاره در وهمی بودن عالم خارجی، خواب و رؤیا را مثال می‌زنند. آن‌ها معتقدند که عالم بیرون نیز مانند رؤیا امری توهمی و غیر واقعی است، اما مکتب ودانته این نوع تحلیل از این تمثیل را رد کرده و اظهار می‌کند که مقایسه بیداری با رؤیا و دادن حکم واحد به این دو، اشتباه است؛ چرا که تجربه رؤیا ذهنی و شخصی است، در حالی که تجربه بیداری همگانی است و تجربه عالم بیرون اختصاص به یک شخص ندارد. از طرف دیگر، تجربیات رؤیا غیر واقعی، غیر مؤثر و ناپایدار، اما تجربیات بیداری، واقعی، مؤثر و پایدارند. هم‌چنین اگر عالم بیرون وجود نداشت، چگونه شخص می‌توانست آن اشیاء را در خواب ببیند؛ زیرا غالباً محتویات رؤیاها تصاویری از عالم بیرون‌اند (Radhakrishnan, 1958, vol., 1:633).

نقد مکتب یوگاچاره نیز بر مکتب مادیمیکه این است که این مکتب با انکار واقعیت ویجنیانه (vijñana) دیگر نمی‌تواند ادعای خود را از طریق ذهن و آگاهی و تفکر به اثبات برساند، یا دیدگاه رقیب را رد کند. چون در ردّ و اثبات هر نظریه‌ای نیاز به استدلال عقلانی

و ذهنی می‌باشد و اگر آن نظری در این مورد بدهد، می‌توان با او جدل کرد که این نظر غیر واقعی و باطل است (Idem: 628).

مکتب یوگاچاره پای چندین آموزه مهم و جدید را به آیین بودا باز کرد که از آن جمله- اند: آموزه‌های "آگاهی و دگر هیچ" (vijñaptimātra)، سه ذات مستقل (self-nature)، و نظام معرفتی هشتگانه. یوگاچاره با بررسی موشکافانه معرفت و آگاهی، دو تحول مهم را به وجود آورد: ۱- نظام درمانی مبتنی بر روان‌شناسی پیچیده که با کشف مشکلات معرفت و پادزهرهای آن در پی درمان است ۲- کوشش معرفت‌شناسانه جدی که آن پیشرفته‌ترین طرحی است که بوداییان یا هندوان تاکنون درباره ادراک حسی و منطق مطرح کرده- اند (Lusthaus, 1998, vol., 2: 66).

نتیجه

با آن‌که بودا پیروان خود را از گرفتار شدن در بحث‌های متافیزیکی برحذر می‌داشت و در اصل بر یک نظام اخلاقی و عمل‌گرا تأکید می‌کرد، اما مکتب یوگاچاره نیز مثل اغلب مکاتب بودایی خود را درگیر مباحث نظری و ذهنی کرد و حتی متهم به نگرش ایده‌آلیستی شد. در حقیقت هدف مکتب یوگاچاره، بهره جستن از مکتب عملی یوگا جهت متوقف ساختن تموجات ذهنی و فراتر رفتن از مقولات ذهنی بود و سعی داشت از طریق معرفت و شناسایی ذهن بتواند بر آن غلبه کند؛ زیرا در تفکر بودایی ذهن و تموجات و تولیدات ذهنی همگی مادی و مانعی برای رسیدن به نیروانا، سمادهی، تتهتا، شونیتا و رهایی هستند و برای غلبه بر چیزی از شناخت آن چیز (ذهن) چاره‌ای نیست.

بنابراین مکتب یوگاچاره ریشه همه اشیاء بیرونی (عالم عین) را در عالم ذهن یا آلیه- ویجنیانه (مخزن آگاهی) جستجو می‌کرد و حقیقت و واقعیت عالم عین را انکار می‌کرد و راه رهایی و رسیدن به بی‌رنجی یا کاهش رنج را در معرفت پدیده‌های ذهنی می‌دانست. از این رو مکتب یوگاچاره فن یوگا را به هدف خود سازگارتر یافت و از آن برای متوقف کردن تموجات ذهنی (یوگا: چپته وریتی نیرودهه) بهره جست، اما برخلاف مکتب یوگا که بیشتر بر فنون عملی تأکید می‌کرد، مکتب یوگاچاره خود را بیشتر درگیر مباحث فلسفی و نظری از نوع بحث‌های ماوراء طبیعی سانکیه‌ای (مکتب نظری و پایه فکری مکتب یوگا) ساخت. نتیجه کلی این که مکتب یوگاچاره نسبت به مکتب یوگا، یک مکتب نظری محسوب می‌شود اما آن نسبت به دیگر مکاتب بودایی از قبیل: ویجنیانه‌واده‌ها و مکتب مادیمیکه که هر دو عالم ذهن و عین را انکار می‌کردند، یک مکتب عمل‌گرایانه محسوب می‌شود؛ زیرا یوگاچاره برخلاف آن‌ها واقعیت عالم ذهن را می‌پذیرد.

منابع

- اشوگهوشه، (۱۳۸۲). *بیداری/ایمان در مه‌ایانه*؛ ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر
- بهتجاریا، و، (۱۳۶۷)، "مقدمه تاریخی بر مکاتب هندی بودایی"، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ویراسته راداکریشنان؛ ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
- چاترجی، ساتیش چاندرا، و دریندراموهان داتا، (۱۳۸۴)، *معرفی مکتب های فلسفی هند*؛ ترجمه فرنز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- سوزوکی، ب. ل، (۱۳۶۸)، *راه بودا*؛ ترجمه ع. پاشایی، تهران: اسپرک.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، تهران: امیرکبیر
- شومان، هانس ولفگانگ، (۱۳۶۲)، *آیین بودا (طرح تعلیمات و مکتب های بودایی)*؛ ترجمه ع. پاشایی، تهران: مروارید
- مورتی، ت. ر. و، (۱۳۶۷)، "مکاتب ماوراء الطبیعی بودایی"، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ویراسته راداکریشنان؛ ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

References

- Anesaki, M.(1964). "*Asvaghosa*", in ERE,ed by James Hastings, vol.,2. New York.
- Comaraswamy, Ananda K.(2003).*Buddha and the Gospel of Buddhism*, New Delhi.
- Conze, Edward(2001).*Buddhism (Its Essence and Development)*, New Delhi.
- Dasgupta, Surendranath(1968).*A History of Indian Philosophy*, vol.1, Cambridge University.
- Humphreys,Christmas(1955).*Buddhism*, Penguin Books, London.
- Kashyp, J. (1956). "*Origin and Expansion of Buddhism*", in *The Path of The Buddha*, ed. by Kenneth W. Morgan, New York.
- Lusthaus, Dan(ed. 1998)."*Yogacara*", *Routledge encyclopedia of Philosophy*, vol.2, 1 st., pp.64-76.
- Masaaki, Hattori(1987)."*Asanga*", in ER, ed. by Mircea Eliade, vol. 1, New York.
- Masaaki, Hattori.(1987)."*Yogacara*", in ER, ed. by mircea Eliade, vol. 15, New York.
- Radhakrishnan, Sarvepalli(1958).*Indian Philosophy*, vol. 1, New York.
- Suzuki, Daisetz Teitaro(1998).*Studies in the Lankavatara Sutra*, New Delhi.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (2000).*Outlines of Mahayana Buddhism*, Prefatory Essay by Allan Watts, New Delhi.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (2004).*Essays in Zen Buddhism*, ed. by Christmas Humphreys, New Delhi.
- Thomas, Edward J. (1998).*The History of Buddhist Thought*, ed. by C. K. Ogden, London and New York.

- Williams, Paul(1998). "*Buddist Concept of Emptiness*", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edward Craig, vol. 2, London and New York.
- Williams, Paul(1998) and Anthony Tribe(2002). *Buddhist Thought (A complete introduction to the Indian tradition)*, London and New York.
- Yamaguchi, Susumu(1956). "*Development of Mahayana Buddhist Beliefs*", Trans. by Shoko Watanabe, in *The Path of The Buddha*, ed. by Kenneth W. Morgan, New York.